РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ БУДДИСТОВ
АЛМАЗНОГО ПУТИ ТРАДИЦИИ КАРМА КАГЬЮ

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

ЦЕНТР ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ И СОЦИАЛЬНО-
ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ КУЛЬТУРЫ ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

КОМИТЕТ ПО СВЯЗЯМ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОРГАНИЗАЦИЯМИ
ГОРОДА МОСКВЫ

БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ:
ОТ КОНТАКТОВ К ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ

МОСКВА 2011

УДК 294.3
ББК 86.35
Б-90

Утверждено к печати «Центром философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований» философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Рецензенты: доктор ист. наук, профессор Н. Л. Жуковская (Москва), доктор филос. наук, профессор А. С. Колесников (СПб)

Ответственный редактор: канд. культурологии А. М. Алексеев-Апраксин (СПб)

Редакционная коллегия: канд. культурологии А. М. Алексеев-Апраксин (СПб), д-р искусствоведения С. Г. Батырева (Элиста, Калмыкия), канд.филос.наук Б. И. Загуменнов (СПб), канд. биол. наук Н. Н. Иовлева (СПб), канд.филос.наук Л. М. Коротецкая (Новосибирск), канд. ист. наук Р. А. Кушнерик (Усть-Кокса , Респ. Алтай), канд. ист. наук Е. В. Леонтьева (Москва), канд. филос. наук Е. В. Малышкин (СПб), В. М. Монтлевич (СПб), д-р филол. наук Н. А. Нагорная (Белгород), канд. филол. наук Г. Н. Чимитдоржиева (Улан-Удэ, Бурятия)

Составитель: В. М. Дронова (СПб)
Переводчики: А. Зятькова (Москва), П. Калачин (Загужаны, Польша), А. Козяева (СПб), О. Кривовяз (СПб), И. Кунилова (Екатеринбург), Е. Леонтьева (Москва), Е. Марусик (Красноярск), Е. Проскурина (СПб), Ю. Сафина (Иркутск), И. Ситников (Екатеринбург)

Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию / Отв. ред. А. М. Алексеев-Апраксин ; Сост. В. М. Дронова — М.: Алмазный путь, 2011. — 879 с. (ил.)

В сборнике представлены статьи, написанные на основе докладов, прочитанных на II Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию», прошедшей в Институте востоковедения Российской Академии наук (г. Москва) 16–18 октября 2010 г. с участием ученых 12 стран. Данное коллективное исследование отражает широкий спектр гуманитарной и естественнонаучной проблематики, связанной с межкультурными взаимодействиями.

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.

© ООО Издательство «Алмазный путь», 2011
© А. М. Алексеев-Апраксин, отв. ред., 2011
© В. М. Дронова, сост., 2011
© Коллектив авторов, 2011
© Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, 2011

ISBN 978-5-94303-043-7

RUSSIAN DIAMOND WAY KARMA KAGYU BUDDHISTS ASSOCIATION

THE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES OF THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

CENTRE FOR PHILOSOPHICAL COMPARATIVE STUDIES AND SOCIAL- HUMANITARIAN RESEARCH AT THE PHILOSOPHY DEPARTMENT OF SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY

CULTURE RESEARCH CENTRE AT THE PHILOSOPHY DEPARTMENT OF SAINT-PETERSBURG STATE UNIVERSITY

THE COMMITTEE FOR LIAISONS WITH RELIGIOUS ORGANIZATIONS OF MOSCOW CITY GOVERNMENT

VAJRAYANA BUDDHISM IN RUSSIA:
FROM CONTACT TO INTERACTION

MOSCOW 2011

Approved for publication by «Scientific Centre for Philosophical Comparative Studies and Social-Humanitarian Research» at the Philosophy Department of Saint-Petersburg University

Reviewers: DS in History, Professor N. L. Zhukovskaya (Moscow), DS in Philosophy, Professor A. S. Kolesnikov (St. Petersburg)

Executive Editor: A. M. Alekseev-Apraksin, PhD in Cultural Studies (St. Petersburg)

Editorial board: A. M. Alekseev-Apraksin, PhD in Cultural Studies (St. Petersburg); S. G Batyreva, DS in Arts (Elista, Kalmykia); B. I. Zagumennov, PhD in Philosophy (St Petersburg); N. N. Iovleva, PhD in Biology (St.Petersburg); L. M. Korotetskaya, PhD in Philosophy (Novosibirsk); R. A. Kushnerik, PhD in History (Ust-Koksa, Altai Republic); E. V. Leontyeva, PhD in History (Moscow); E. V. Malyshkin, PhD in Philosophy (St. Petersburg); V. M. Montlevich (St.Petersburg); N. A. Nagornaya, DS in Philology (Belgorod); G. N. Chimitdorzhieva, PhD in Philology (Ulan-Ude, Buratiya)

Compiling Editor: V. M. Dronova (St. Petersburg)

Translators: A. Zyatkova (Moscow), P. Kalachin (Zagórzany, Poland), A. Kozyaeva (St. Petersburg), O. Krivovyaz (St. Petersburg), I. Kunilova (Ekaterinburg), E. Leontyeva (Moscow), E. Marusik (Krasnoyarsk), E. Proskurina (St. Petersburg), J. Safina (Irkutsk), I. Sitnikov (Ekaterinburg)

Vajrayana Buddhism in Russia: From Contacts to Interaction / Executive editor A. M. Alekseev-Apraksin; Compiling editor V. M. Dronova — Moscow: Almazny Put, 2011. — 879 p. (ill.)

This volume comprises the articles, which are based on the presentations delivered by the scientists from 12 countries who participated in the II International scientific conference «Vajrayana Buddhism in Russia: From Contacts to Interaction». It was held in the Institute of Oriental Studies of RAS (Moscow, October 16–18, 2010). The present collective research reflects a wide range of topics pertaining to the humanities and natural sciences and connected to cross-cultural interaction.

Selecting the articles, the editorial board followed the principle of pluralism in relation to scientifically reasoned viewpoints. The authors of the published material take responsibility for the selection and the accuracy of the factual and statistical data, quotations, proper names, placenames and geographical terms.

© «Almazny Put» Publishing company LLC, 2011
© A. M. Alekseev-Apraksin, executive editor, 2011
© V. M. Dronova, compiling editor, 2011
© Collective of authors, 2011
© Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association, 2011

ISBN 978-5-94303-043-7

Издание осуществлено на частные пожертвования буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью: *М. Кочергина* (*Москва*), *Т. Наливайко* (*Алматы*), а также буддистов Алмазного пути Владивостока, Барнаула и Новосибирска.

Редакционная коллегия выражает глубокую благодарность буддистам-волонтёрам: *А. Соколову, Ф. Дронову, О. Кривовяз, К. Царькову,* (Санкт-Петербург)*; Е. Леонтьевой, А. Поздняковой, З. Тогузаевой, О. Хасьяновой, О. Носовой, А. Игнатовой, В. Шапиро, В. Бурковой, В. Ермолину, А. Тяхту, А. Зятьковой, Е. Бейсенбину, А. Ширяеву, Е. Немченко, Ю. Евстафьевой, И. Солодкову, К. Горенинову, К. Скобликовой, М. Маркелову, И. Кутенёвой, Р. Филиппову, Л. Давыдовой, А. Шиманской* (Москва)*; Т. Наливайко* (Алматы)*; А. Хайрову* (Красноярск)*; А. Имшенецкому* (Бердск)*; Н. Дубининой и Д.Карпу* (Владивосток) за их усилия по организации и проведению конференции; а также *А. Койбагарову, Ф. Дронову, А. Метёлкину,* (Санкт-Петербург)*; А. Кравченко-Бережной* (Москва)*; А. Бельтюковой* (Лондон) за активное участие в подготовке данного сборника к изданию.

Особую благодарность выражаем Комитету по связям с религиозными организациями города Москвы и лично его руководителям — председателю Комитета *М. О. Орлову* и его заместителю *К. Л. Блаженову*; доктору исторических наук, профессору, заведующему отделом истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН *В. П. Андросову*; доктору исторических наук, профессору, заведующей Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН *Н. Л. Жуковской*; кандидату исторических наук, доценту, исполняющему обязанности заведующего кафедрой всеобщей истории факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов, докторанту Дипломатической академии Министерства иностранных дел России, специалисту Института Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, члену Экспертного совета по проведению религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации, эксперту Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной думы Федерального собрания Российской Федерации, заместителю председателя Объединения традиционных буддийских общин *Б. У. Китинову* за поддержку в организации конференции.

Мы также благодарим всех партнёров, оказавших нам информационную поддержку: Гл. редактора научно-теоретического журнала «Религиоведение» доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой религиоведения Амурского гос. университета *А. П. Забияко*; редакцию журнала «Азия и Африка сегодня»; редакцию журнала «Буддизм. ru»; модератора сайта Института востоковедения РАН *А. Сарабьева*; модераторов сайта Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью; сайта философского ф-та СПбГУ, а также сайтов кафедры культурологии философского ф-та СПбГУ и кафедры истории философии философского ф-та СПбГУ; сетевое сообщество «Российская культурология»; сетевое сообщество «Хамаг Монгол»; блог Московского религиоведческого общества; информационные порталы: «Открытый каталог научных конференций, выставок и семинаров — Конференции.ru»; «NewsVUZ.ru — конференции, семинары, форумы»; «Научные конференции России».

The publication of this volume was made possible due to private donations by Diamond Way Buddhists: *M. Kochergin* (Moscow), *T. Nalivayko* (Almaty), as well as Diamond Way Buddhists from Vladivostok, Barnaul and Novosibirsk.

The editorial board would like to extend deep gratitude to the following volunteer Buddhists: *A. Sokolov, Ph. Dronov, O. Krivovyaz, K. Tsarkov* (Saint-Petersburg); *E. Leontyeva, A. Pozdnyakov, Z. Toguzaeva, O. Khasyanova, O. Nosova, A. Ignatova, V. Shapiro, V. Burkova, V. Ermolin, A. Tyakht, A. Zyatkova, E. Beysenbin, A. Shiryaev, E. Nemchenko, Y. Evstafyeva, I. Solodkov, K. Goreninov, K. Skoblikova, M. Markelov, I. Kuteneva, R. Philippov, L. Davydova, A. Shymanskaya* (Moscow); *T. Nalivayko* (Almaty); *A. Khayrov* (Krasnoyarsk), *M. Imshenetsky* (Berdsk), *N. Dubinina* and *D. Karp* (Vladivostok) for their effort in organizing and conducting the conference; as well as to *A. Koybagarov, Ph. Dronov, A. Metelkin* (St. Petersburg), *A. Kravchenko-Berezhnaya* (Moscow), *A. Beltyukova* (London) for their active participation in preparing the present volume for publication.

We would like to extend our special thanks to the Committee for Liaisons with Religious Organizations of Moscow City Government and personally to its directors — Chairman of the Committee *M. O. Orlov* and his Deputy *K. L. Blazhenov*; Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Department of History and Culture of Ancient East of the Institute of Oriental Studies of the RAS, *V. P. Androsov*; Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Center of Asian and Pacific Research of the Institute of Ethnology and Anthropology of the RAS, *N. L. Zhukovskaya*; Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor, acting Head of the Department of World History of the Faculty of Humanities and Social Sciences of Russian University of Peoples' Friendship, Doctoral Candidate of Diplomatic Academy of the Ministry of Foreign Affairs of Russia, Specialist of the Institute of Asia and Africa of Moscow State University named after M. V. Lomonosov, member of Expert Council on carrying out religious expertise at the Ministry of Justice of Russian Federation, Expert of the Committee on the affairs of public associations and religious organizations of State Duma of Federal Assembly of Russian Federation, Deputy Chairman of Traditional Buddhists Communities Association *B.U. Kitinov* for assistance in organizing the conference.

We would also like to thank all partners who provided informational support: Chief Editor of «Religiovedenie» Scientific and theoretical magazine, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of the Department of Religious Studies of Amur State University *A. P. Zabiyako*; editors of «Asia and Africa today» magazine; editors of «Buddhism.ru»magazine; moderator of web-site of the Institute of Oriental Studies of the RAS *A. Sarabyev*; moderator of Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association; moderator of web-site of the Faculty of Philosophy of St.Petersburg State University, as well as moderators of the Department of Cultural Studies of the Faculty of Philosophy of St.Petersburg State University and the Department of History of Philosophy of the Faculty of Philosophy of St.Petersburg State University; «Russian Culturology» network association; «Khamag Mongol» network association; blog of Moscow Assiciation of Religious Studies; information portals: «Open catalogue of scientific conferences, exhibitions and seminars — Conferences.ru»; «NewsVUZ.ru — conferences, seminars, and forums»; «Scientific Conferences of Russia».

ПРЕДИСЛОВИЕ

Буддизм Ваджраяны в России имеет многовековую историю. Интерес к нему сегодня заметен не только в востоковедных кругах, но и среди широких слоев населения. Осуществляемый диалог между культурами, покидая смысловые пределы первых контактов, уже давно перешел в стадию активных взаимодействий. Необходимость анализа связанных с этим реалий объединила исследователей из 12 стран (Россия, Украина, Казахстан, Кыргызстан, Германия, Польша, Великобритания, Испания, Франция, Австрия, Дания, Индия), встретившихся на II Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию» (Москва, ИВ РАН, 2010) для обсуждения проблем, связанных с освоением и бытованием буддизма в России. Доклады на этом научном форуме послужили основой для написания статей, представленных в настоящем сборнике. Следует отметить, что данная книга — это уже второе коллективное исследование, проведенное в рамках проекта, инициатором которого выступили Российская Ассоциация буддистов школы Карма Кагью и ряд научных центров Санкт-Петербургского государственного университета (первая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: История и современность» была проведена в Санкт-Петербурге в Государственном музее истории религий в 2008 году).*

Уникальность данных мероприятий и осуществляемых на их основе изданий научных трудов заключается в том, что они носят междисциплинарный характер. Это не случайный культурологический изыск, но признание того, что обсуждаемая проблематика перестала восприниматься как специализированная тема, помещающаяся в рамки того или иного научного направления. Контакты между культурами требуют многоаспектного осмысления. Тем более что сегодня, практически, не найти ни одной сферы человеческой деятельности, которая не была бы прямо или косвенно связана с межкультурным взаимодействием. Все происходящее в экономике, политике, науке, праве, в искусстве и повседневной жизни сейчас не просто пребывает в контексте взаимодействий, но во многом и детерминировано ими. Независимо от того,

* С 31 мая 2011 года Российская Ассоциация буддистов школы Карма Кагью официально называется: централизованная религиозная организация Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью.

интерпретируем ли мы межкультурные контакты как позитивные, негативные или нейтральные, они оказываются чрезвычайно важны для всех и каждого, поскольку обладают способностью расширять представление о мире и дают людям стимулы для личностного изменения. Можно также утверждать, что взаимодействие между Востоком и Западом — это важнейшее условие культуро- и антропогенеза. Кроме того, овладение знаниями Востока помогает нам сегодня противостоять: идеологической догматизации, кристаллизации культурных норм, а также наделяет способностью к саморефлексии.

Темы, объединившие авторов данного сборника, связаны с проблемами культурной идентичности, истории буддизма в России и с современными глобальными изменениями. В издание вошли горячо обсуждаемые на конференции компаративистские наблюдения, исследования, посвященные диалогу разных типов рациональности, буддийским практикам и формам рецепций традиций Ваджраяны в пространствах мультикультурной России. Настоящий сборник отражает развернувшиеся на конференции психологические и искусствоведческие дискуссии, дает место естественнонаучной аналитике и работам, связанным с проблемами перевода буддийских текстов. Редакцией также было принято решение познакомить читателей с материалами Круглого стола, который был посвящен буддийскому образованию в России.

В заключение отметим, что год, в который проводилась наша конференция, был объявлен ЮНЕСКО Международным годом сближения между культурами (2010). Это приятное совпадение инициатив может рассматриваться как подтверждение осознания не только отдельными учеными, но и мировой общественностью в целом значимости межкультурного диалога, в ходе которого прокладываются маршруты, открывающие новые горизонты для мира в XXI веке.

А. М. Алексеев-Апраксин, А. Ш. Койбагаров

FOREWORD

Vajrayana Buddhism in Russia has a centuries-long history. Nowadays, interest in the teaching has grown beyond limited Oriental circles outward to the general public. It is a long time since the dialogue between cultures developed beyond the conceptual boundaries of initial contacts and entered the stage of active interaction. This generated the need to analyse the relative situation and brought together researchers from 12 countries (Russia, Ukraine, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Germany, Poland, Great Britain, Spain, France, Austria, Denmark and India).

They met within the framework of the Second International Scientific Conference «Vajrayana Buddhism in Russia: from Contact to Interaction» (Moscow, The Institute of Oriental Studies of RAS, 2010), to discuss issues connected to the existence and spreading of Buddhism in Russia. The articles for this volume were written based on the presentations delivered at this scientific forum. It is worth mentioning that the present book is the second collective research carried out within the framework of the project, instigated by the Russian Association of Buddhists of the Karma Kagyu School and a number of scientific centres of Saint-Petersburg State University (the First Conference «Vajrayana Buddhism in Russia: History and Modernity» which was held in 2008 in the State Museum of Religious History, Saint-Petersburg).*

These events and consequent publication of treaties are unique due to their interdisciplinary nature. It is not an accidental cultural fad but recognition of the fact that the topics discussed are no longer perceived as specific to a certain field of science. Interaction between cultures requires consideration of the many aspects involved. Moreover; nowadays it is almost impossible to find a single sphere of a human activity which would not be directly or indirectly related to cross-cultural interaction. Things happening in the economy, politics, science, law, arts and everyday life, are not only present in the context of interaction but also determined by it. Irrespective of whether we interpret cross-cultural contacts as positive, negative or neutral, they appear to be extremely important for each and everyone as they have the power to broaden our ideas about the world, giving people impetus

* Starting from the 31st of May, 2011 Russian Association of Buddhists of Karma Kagyu school has an official name Centralized Religious Organization Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association.

toward their personal development. It is also possible to say that interaction between the East and the West is the most important condition of cultural genesis and anthropogenesis. In addition to this, nowadays the acquisition of knowledge about the East helps us to resist the influence of ideological dogma and crystallization of cultural norms, as well as giving us the ability and stimulus for self-reflection.

The topics which unite the authors of this volume relate to problems of cultural identity, the history of Buddhism in Russia, as well as contemporary global changes. This publication includes fervently discussed observations and research belonging to comparative studies, dedicated to a dialogue of the different types of rationality, Buddhist practices and type of reception for Vajrayana traditions within the space of multicultural Russia. The present volume reflects the psychological and art discussions which took place at the conference. It also provides space for analytical articles pertaining to natural sciences and works on issues related to translation of Buddhist texts. The editorial board also decided to acquaint readers with proceedings of the panel discussion which was dedicated to Buddhist education in Russia.

Finally, it is worth mentioning that UNESCO announced the year our conference took place as the International Year for the Rapprochement of Cultures (2010). This pleasing coincidence of initiatives can be considered as proof that not only some scientists but also the world public are aware of the importance of cross-cultural dialogue which enables the laying of routes that open new horizons for the world of the XXI century.

A. M. Alekseev-Apraskin, A. Sh. Koybagarov

ПРИВЕТСТВИЯ

Н. Л. Жуковская
(*Доктор ист. наук, профессор, зав. Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН, Москва*)

Господа буддисты и представители дружественных конфессий! Ровно два года назад, в октябре 2008, в Санкт-Петербурге прошла конференция, которая сейчас уже вошла в историю буддологии, под названием «Буддизм Ваджраяны в России: история и современность». После того, как конференция закончилась, был издан сборник статей участников этой конференции. И сборник, и конференция в дальнейшем получили огромный положительный резонанс. Появилась идея продолжить это и превратить в хорошую буддологическую традицию. И вот, по прошествии двух лет, организована вторая конференция, которая называется «Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию». Вот именно этот подзаголовок несёт в себе очень важное содержание. Дело в том, что буддийских организаций очень много в России, но они разобщены друг с другом: контактов и взаимодействия очень мало, поэтому надо приветствовать то, Российская Ассоциация буддистов школы Карма Кагью выступила инициатором и организатором этих конференций. Вообще буддологических конференций в России проходит очень много, но в подавляющем большинстве случаев инициаторами конференций выступают научные коллективы: академические институты, университеты, а вот здесь мы имеем случай, когда инициатором выступает одна из буддийских школ, представленная в России. Я не присутствовала на первой конференции, о чем сожалею, но была на двух круглых столах, которые за последние два года были проведены Российской Ассоциацией буддистов школы Карма Кагью в Москве: один — в Международном центре Рерихов, второй — в Музее Востока. И меня приятно поразило то, что обычно обозначается словом «толерантность». Дело в том, что кагьюпинцы пригласили и другие школы, относящиеся к Ваджраяне в России и не относящиеся к ней, пригласили ученых разных направлений, которые тоже не всегда ладят друг с другом. И этот подход, эта попытка выйти на контакты и взаимодействие, должен приветствоваться. Дело в том, что контакты ученых с представителями религиозных организаций очень легко и быстро сложились после того, как началась перестрой-

ка. До этого разделение было искусственно нам навязано. Я припоминаю конференцию 1977 года в Улан-Удэ, которая считалась Второй буддологической конференцией в России. Первая состоялась в 1919 году. Отбор ученых для участия в конференции проводился по очень интересному принципу: лишь бы ученый не симпатизировал буддистам и буддизму, чтобы он был законченным атеистом. Добавлю, что эта конференция проходила три года спустя после знаменитого дела Дандарона, которое было самой громкой антибуддийской акцией последних советских лет, поэтому отсев ученых осуществлялся жестко , и, как вы понимаете, туда многие из настоящих буддологов просто не попали. А как только началась перестройка или, скажем так: в постсоветское время, эти контакты стали налаживаться: буддисты помогают ученым, ученые помогают буддистам. Я с радостью всегда откликаюсь, когда та или иная школа буддизма Ваджраяны обращается ко мне за помощью, например, при составлении того или иного документа для министерства юстиции. Ну и, соответственно, когда я обращаюсь к буддистам за помощью, то тоже всегда получаю сугубо положительный ответ. Вот эти самые контакты и взаимодействия и с учеными, и друг с другом являются у нас на повестке дня одной из самых важных проблем. Я рада видеть здесь и большое колличество участников, и большое колличество гостей, и тех, кого знаю по другим конференциям, по другим формам общения, и тех, кого не знаю вообще. Давайте сочтем нашу конференцию открытой!

Б. У. Китинов
(*Канд. ист. наук, член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ, эксперт Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной думы ФС РФ*)

Я абсолютно согласен и думаю, что все согласятся с тем, что сказала Наталья Львовна по поводу разрывов, существовавших в отношениях между религиями, наукой, обществом, чиновниками, верующими и т.д. Я рад и горжусь тем, что с самого начала, с зарождения школы Карма Кагью у нас в России, смог найти общий язык, подружиться и наладить хорошие отношения с этой структурой. Я рад, что такие конференции организовываются Российской Ассоциацией буддистов школы Карма Кагью со знанием дела. На них создаются условия для свободного высказывания, ведущего к нахождению общей платформы, ведь цель этих конференций — показать не только наличие контактов между государством, обществом и наукой с различными школами буддизма, но и их взаимодействие. Со стороны государства, к сожалению, всегда может присутствовать элемент недоверия ко всем конфессиям, в том числе и к буддизму, но я уверен, что и конференции, и круглые столы, и другие подобные мероприятия должны проводиться и напоминать не только о том, что есть буддизм Ваджраяны и т.д., но и о том, что есть люди, которые делают это не только для себя, а для всего общества. Ведь цель буддизма — это помощь друг другу. И то, что мы собираемся и наш круг постепенно расширяется, — это еще один шаг к тому, чтобы буддизм стал нормальной составляющей и в общественной, и в политической, и в любой другой сфере жизни нашего общества. Я надеюсь, что конференция пройдет очень хорошо. Спасибо за внимание.

К. Л. Блаженов
(*Зам. председателя, начальник отдела Комитета по связям с религиозными организациями города Москвы*)

Первое, с чего начну, — это выражу несогласие с предыдущим выступающим насчет недоверия органов власти к буддизму и религии. Может быть, это имело место лет двадцать назад, но за эти двадцать лет произошли серьезные изменения, и сам факт того, что я сюда пришел, только подтверждает, что доверие есть и доверие полное. А теперь хочу перейти к приветствию. Мне очень приятно, что конференция собирается на московской земле. Приятно потому, что Москва в последние годы всей своей религиозной картиной опровергает известное утверждение Киплинга, что есть Восток и Запад и они никогда не сойдутся вместе. Вот у нас в Москве Восток и Запад сошлись. И как мне кажется, сошлись достаточно удачно. У нас действуют религиозные организации традиционные западные, у нас действуют организации традиционные восточные. Все они живут в одном городе, живут мирно, во всех них участвуют наши москвичи, и правительство Москвы не разделяет москвичей по конфессиональной, национальной или этнической принадлежности. Я очень надеюсь, что эта конференция послужит как раз этой магистральной линией, линией, направленной на объединение москвичей, объединение россиян. Только объединившись, мы сможем преодолеть проблемы современного мира, те проблемы, которые стоят перед обществом. Поэтому я могу и от себя лично, и от моего руководителя Орлова Михаила Валерьевича — председателя Комитета по связям с религиозными организациями города Москвы пожелать конференции успехов, чтобы ее результаты были плодотворными. Еще раз удачи!

Лама Оле Нидал
(*Лама тибетского буддизма Алмазного Пути традиции Карма Кагью, Копенгаген, Дания*)

Благородное сообщество учёных, дорогие друзья! Я очень рад, что мне представился случай вновь встретиться с участниками научной конференции о буддизме Ваджраяны в России.

В 1972 году по завершении четырех лет обучения у буддийских лам, особенно лам школы Карма Кагью, мы с моей женой Ханной покинули Гималаи. Мы получили задание выяснить, хотят ли наши друзья научиться медитировать. Мы поняли важность этого поручения, потому что все великие старые ламы к тому времени стали уходить из жизни. Эти люди провели по тридцать лет в отшельничестве в Тибете и действительно знали природу ума. В то время все более важным становилось сохранить поучения, прямо указывающие на природу ума, и иметь возможность их передавать.

Сейчас у нас 620 центров по всему миру, дважды в год мы совершаем кругосветное путешествие — всегда в соответствии с пожеланиями наших учителей, которые знают, чем мы занимаемся, и явно этому рады. Создание таких центров было именно тем, что попросили нас делать наши ламы, которых сейчас уже нет в живых. Они очень хотели, чтобы методы (особенно методы медитации тибетского буддизма) и информация были сохранены даже после того, как традиция в Тибете будет нарушена. Мы должны суметь сохранить учение и вдохновить множество тех, кто хочет нести ответственность за свою жизнь и взгляды и развиваться дальше, используя огромное множество поучений Будды.

Мы начали нашу деятельность в России в 1988 г. с Санкт-Петербурга. Потом мы стали путешествовать, сначала в Москву, затем все дальше и дальше по России, до Владивостока. С тех пор я и мои друзья проводим в России и в Украине примерно два месяца в году. В России у нас сейчас больше восьмидесяти центров и групп. Есть несколько крупных организаций. Большинство из них сейчас строят свои здания. К тому же нам удалось построить буддийскую ступу в столице Калмыкии Элисте. Вот так мы здесь развиваемся.

Прошлым летом в Россию приезжал наш главный учитель — Семнадцатый Кармапа Тринле Тхайе Дордже, ему здесь очень понравилось. Мы ездили по всей России, в Калмыкию и в Бурятию. Нас очень хорошо принимали; там состоялись важные встречи. Мы укрепили отношения с главой Республики Калмыкия Кирсаном Илюмжиновым и Хамболамой в Бурятии. Я действительно могу называть Хамбо-ламу Дамбу Аюшеева своим другом, он тоже испытывает взаимную симпатию.

Сложилось впечатление, что впервые в России появились условия, чтобы все школы, все буддийские традиции — по крайней мере те, что имеют тибетские корни — стали работать сообща, принося людям пользу на основе дружбы и согласия.

Я полагаю, что нам удалось сделать то, что пока не удалось тибетцам. Мы помогаем разным школам работать сообща.

И мы желаем, чтобы наши совместные научные конференции также объединяли буддистов разных школ и ученых — исследователей буддизма. Спасибо всем.

А. Ш. Койбагаров
(*Президент Российской Ассоциации буддистов Алмазного Пути традиции Карма Кагью*)

Мне очень приятно поприветствовать нашу Вторую конференцию. Первую такую конференцию мы провели в 2008 году в Санкт-Петербурге в Государственном музее истории религии.

Когда я готовился к этому приветствию, я очень волновался, потому что заметил, что все приветствующие волнуются и действительно относятся к этому событию как чему-то такому эпохальному, историческому, торжественному. И, конечно же, это так. Наталья Львовна справедливо отметила особенность этой конференции, которую основала, проводит и собирается проводить дальше религиозная организация. Это значит, что мы подошли к такому этапу, на котором мы уже организуем, спонсируем и помогаем ученым — мы стали такими солидными, что помогаем ученым нас изучать, нас — то есть буддизм.

Я сейчас вспомнил о том, что на самом деле конференция 2008 года — не первая наша конференция, так практическую деятельность мы начали тоже с конференций. В конце 80-х, как уже отмечал Лама Оле, в нашей стране было многое непонятно: Горбачев говорил, что все, что не запрещено, — все разрешено, а страна действовала по другим принципам: все, что не разрешено бумагой, а лучше — последним указом, то запрещено. И поэтому все наши первые буддистские курсы проходили под видом научных конференций, или научно-практических конференций. И каждая из них была с такими удивительными названиями, как, например: «Кризисные состояния сознания в условиях стагнационных цивилизационных флуктуаций». И нам вот под эти названия сдавали залы, и, в общем, мы функционировали на таком уровне.

Так что теперь — на новом эволюционном витке — мы опять вернулись к научным конференциям. И я хочу сказать, что для буддизма в этом тоже нет ничего странного и необычного. Потому что обычно считается, что наука и религия конфликтуют. История развития человечества показывает, что прогресс осуществлялся как раз при борьбе консервативных сил и прогрессивных сил. И на большом участке истории консервативные силы были представлены всякими религиозными организациями и религиозным сознанием. Но основатель нашего учения, нашей религии, мудрец из рода Шакьев Будда Шакьямуни говорил, что нет никакой религии или не нужно никакой религии выше истины. Поскольку сейчас наука представляет истину и поиск истины, и истину в последней инстанции для большинства людей, то получается, что наука стала религией современности. И в этом нет никакого противоречия. Мы считаем, что материалистическая наука должна перейти на новый этап и изучать сознание. И в этом смысле все, что сделано в буддизме, — это как бы основа дальнейшего движения в этом направлении.

Мы очень рады, что нас приняло экспертное сообщество, научное сообщество. Потому что обычно от таких мероприятий, которые организуются или проводятся силами религиозных организаций, ожидают какой-то ангажированности. Но мы действительно приглашаем всех ученых, и которых мы знаем, которые являются нашими друзьями, и которых мы еще не знаем, но которые, надеемся, станут нашими друзьями. Мы также приглашаем ученых, с которыми у нас есть споры, которые с нами не согласны. Нас, к примеру, на прошлой конференции обзывали конвертитами, с чем мы категорически не согласны, но считаем, что каждый учёный имеет право высказать своё мнение. То есть мы хотим, чтобы ученые на этих конференциях чувствовали себя свободно, чувствовали нашу заинтересованность. Мы надеемся, что и обществу это будет полезно. Буддизм в России является традиционной религией. И сейчас он переживает новый расцвет — сейчас во всех крупных и даже некрупных городах возникает очень много буддистских организаций. Туда приходят люди, у которых раньше не было ни семейных, ни национальных, ни иных связей с этим учением, с этим движением. Это значит, что буддизм нужен современному обществу, современным людям, которые хотят достигнуть древней буддистской цели: счастья, бесстрашия, знания, развития любви и сочувствия.

GREETINGS

N. L. Zhukovskaya
(*DS in History, Professor, Chief of Asian and Pacific Studies Centre of Ethnologyand Anthropology Institute of Russian Academy of Sciences*)

Ladies and Gentlemen Buddhists and the representatives of friendly confessions, Precisely two years ago in October 2008, a conference «Vadjrayana Buddhism in Russia: History and Modernity» took place which was a historic point for Buddhology in Russia. After the conference, all of the scientific articles from those participating were published and both the collection and the conference received a very positive response. The idea to continue it and turn into a good Buddhological tradition has appeared. Now, after two years, this second conference has been organized, under the name «Vajrayana Buddhism in Russia: from Contacts to Interaction» and

this subtitle, contains very important content. The case is that whilst there are many Buddhist organizations in Russia, they are all disconnected from each other with very little contact and interaction. Therefore we should welcome the Russian Association of Karma Kagyu School and appreciate them taking the lead in and organizing these conferences. Generally, there are very few Buddhological conferences that take place in Russia and in the overwhelming majority of cases the scientific collective take the lead. On this occasion, the academic institutions, universities and significantly, one of the Buddhist schools represented in Russia, is taking the lead. Regretfully, I did not attend the First Conference but I have attended two round tables that for the last two years have been held by the Russian Association of Karma Kagyu School in Moscow. The first round table in the International Centre of the Roerichs with the second held in the State Museum of Oriental Art and I was impressed with what usually is described with the word «tolerance». The thing is the Kaygyu people have invited other schools too, related or not related to Vajrayana in Russia, along with scientists of different directions that are also not always on good terms with each other. This approach attempts to establish contacts and encourage interaction and should be welcomed. The case is, that the contact between the scientists and representatives of the religious organizations was easily and quickly established after perestroika had started; prior to that, separation was artificially imposed on us. I remember the conference of 1977 in Ulan-Ude that was considered to be the second Buddhological conference in Russia. The selection process of scientists to participate in the conference was made according to an interesting premise that a scientist would not like Buddhists and Buddhism, and would be a complete atheist. I add that that conference was held three years after the famous Dandaron's case that was the most prominent anti-buddhist action of the late soviet days, that is why screening out was made very tough and, as you understand, many of real Buddhologists did not get on it. As soon as perestroika started or, let us say, in post-Soviet days, those contacts began to get established: Buddhists help scientists and scientists help Buddhists. I always happily respond when one of the schools of Buddhism addresses me for help, for instance, for preparing documents for the Department of Justice and accordingly, when I approach Buddhists for help, I always get a very positive response. Those are the contacts and interaction both with scientists and between each other are the most important challenges on our agenda. I am happy to see here a large quantity of participants and guests, including those whom I know from other conferences and other forms of communication, and also those I do not yet know. Let us consider our conference to be open!

K. L. Blazhenov

(*Deputy Chairman, head of the department of the Committee or Liaisons with Religious Organizations of Moscow City Government*)

Firstly, I want to express my disagreement with the previous speaker regarding authorities' distrust of Buddhism and religion. It might have been the case twenty years ago, but during those twenty years serious changes have taken place and the very fact that I have come here, only confirms that trust exists and it is the full trust. Now I want to continue with my welcome address. I am very pleased that the conference is taking place in the Moscow area. Pleased as during recent years Moscow with its religious picture has been refuting a famous saying from Kipling, that there is East and West and they will never meet. Here in Moscow, East and West have met and it seems to me that they have met effectively. The traditional western religious organizations and the traditional eastern organizations operate here, all of them living peacefully together in the same city. Our Muscovites participate with them and the Moscow government does not divide the Muscovites according to their confessional, national or ethnic background. I hope very much that this conference will serve as a main line aiming to unite Muscovites and all Russians. Only by being united we will be able to handle problems of the contemporary world and the challenges that the world faces.

Thus, I can on behalf my boss Orlov Mikhail Valeryevich, Chairman of the Committee for Liaisons with Religious Organizations of Moscow City Government and from me personally wish success to the conference, and that its results will be fruitful.

Good luck once again!

B. U. Kitinov

(*PhD in History, Member of Expert Council for Religious Study Examination at Russian Federation Ministry of Justice; Expert of the Public Associations and Religious Organizations Affairs Committee of Russian Federation Federal Assembly's State Duma*)

I absolutely agree and think that everybody would agree too with what Natalya Lvovna has said about the breach in the relationship between the religions, science, society, officials, believers etc. I am happy and proud that from the very beginning of the origins of Karma Kagyu School in Russia, I could get on well with this structure. I am happy that such conferences are organized by the Russian Association of Karma Kagyu School with their expertise. At the conferences, conditions for free expression are created,

leading to the building of a general platform as the aim of these conferences is to show not only presence of contacts between the state, society and science with difference Buddhist schools, but also their interaction with each other. On the part of the state, unfortunately, there could always be an element of distrust to all confessions including Buddhism, but I am sure that conferences, round tables and other similar events should be made and remind everyone not only that Vajrayana Buddhism exist etc., but also about that there are people who do it not only for themselves, but to benefit the whole of society. Indeed, the aim of Buddhism is help to each other and the fact that we get together and our circle is gradually expanding is just one more step towards Buddhism becoming a normal component in public, political and any other sphere of life of our society. I hope that the conference will go very well. Thank you for your attention.

Lama Ole Nidahl
(Lama of Karma Kagyu Tradition
of Diamond Way Tibetan Buddhism, Copenhagen, Denmark)

Honourable community of scientists, dear friends! I am happy to have a new chance of meeting the participants of the scientific conference dedicated to Vajrayana Buddhism in Russia.

My wife Hannah and I, when we left the Himalayas in 1972, after four years studying with Buddhist lamas — especially those of the Karma Kagyu lineage — were given the job to see if our friends wanted to learn to meditate. And we considered that quite an important job because all the great old lamas with thirty years of retreat in Tibet who really knew about mind, who knew their mind as well as we know an object we hold in our hands, these people were already then dying. And during all this time it was more and more important to keep this teaching — pointing directly to the nature of mind — alive and to be able to share it.

Now we have about 620 centers around the world and we travel around the world twice every year. And always in accordance with our teachers, who know what we are doing and are apparently satisfied with it. Establishing all these centres was what our teachers who are dead today asked us to do. It was their great wish that the methods, the information, but especially the meditation methods of Tibetan Buddhism would be saved after Tibet was destroyed. We should be able to keep these teachings alive and inspire a lot of those people who want to be responsible for themselves and to their own conscience, and to develop with the great and vast amount of teachings that Buddha gives.

Actually we started the work here in 1988 in Saint-Petersburg. And

then the traveling started, first to Moscow and then more and more, to Vladivostok. Since that time we‘ve been spending, my friends and myself, about two months every year in Russia and Ukraine. We now have more than eighty groups here in Russia. We have some major centers, most of them building right now. And also in Elista, the capital of Kalmykia, we’ve been able to build stupas. So this is how we’ve been growing here.

Karmapa Thaye Dorje — our main teacher — was here in Russia last summer. He was very pleased to be here, he was very happy about it. We were in Kalmykia, we were in Buriatia. And in both of these places he was very well received and there were big meetings. Both with the the head of the Republic of Kalmykia Kirsan Ilyumjinov and the Hambo Lama in Buriatia a great bond appeared. I can really call the Hambo Lama from Buriatia my friend, he calls me the same.

It looked like for the first time in Russia all the schools, at least those with Tibetan roots, would be able to work together, be friends and benefit people in a concerted way.

I really think we managed to do something that the Tibetans are still trying to manage. We are making different schools work together here.

And we wish that our joint scientific conferences would also unite Buddhists of different schools and researchers of Buddhism. Thank you all.

A. Sh. Koibagarov
President of the centralized religious organization Russian Diamond Way
Karma Kagyu Buddhists Association, St. Petersburg.

I am very pleased to welcome you to our Second International Conference. The First Conference was held in 2008 in St. Petersburg, in the State Museum of the History of Religion.

When I was getting ready for this welcome address, I was very excited about it as I noticed that all the other welcome speakers were excited and treated this event as being something epochal, historic and solemn, and sure enough, it is true. Natalya Lvovna has rightly noted a peculiarity of this conference that a religious organization founded the initial conference, is holding it again and plans to hold more in the future. That means that we have approached such a stage where we already organize, sponsor and assist our scientists — as we become more solid, we help scientists to study us; that is Buddhism.

I have just remembered, that the Conference held in 2008 was not actually our first conference; our practical activity started with conferences as far back as the late 80-s. As Lama Ole has already mentioned, many things were unclear in our country: Gorbachev said that everything that was not forbidden, was

permitted; however the country followed different principles: everything that was not approved by paper and preferably by the latest decree, was forbidden. Thus, our first Buddhist courses were held under the guise of scientific conferences or scientific-practical conferences. Each of them was under such amazing titles like, for example: «Crisis States of Consciousness under Conditions of Stagnation Civilization Fluctuations» and under such titles, the auditoriums were leased to us and generally, we were functioning at that level.

In such a way now — on a new evolutionary spiral — we have returned again to scientific conferences. I wish to say that for Buddhism there is nothing strange or unusual in it. Normally, it is considered that science and religion conflict with each other. The history of mankind's development shows that progress was made right under the struggle between conservative and progressive forces. For a long period of history, the conservative forces were represented by different religious organizations and religious consciousness. However, the founder of our teaching; our religion; a wiseman from the Shakya family; Buddha Shakyamuni used to say, that there is no other religion or there is no need for religion higher than truth. Nowadays, as science represents truth and search for truth and monopoly on the truth for the majority of people, thus it turns out that science has become the religion of modernity and there is no contradiction. We think that the materialistic science should pass on to the next stage and study consciousness and in this regard, everything that has been made in Buddhism is like a foundation for further development in this direction.

We are very happy that we have been accepted by both the expert community and the scientific community as it is usually expected that such events organized by religious organizations will be biased. However, we actually invite all scientists; those that we know and are our friends and also those that we don't know yet but hope they become our friends. We also invite the scientists who don't agree with us and with whom we have disputes with. For instance, at the last conference we were accused of being converters, and we strongly disagree with that, but we think that every scientist has right to express his or her opinion. Thus, we would like scientists at our conferences to feel free to express themselves whilst feeling the strength of our interest. We hope that for society in general it will be also useful. Buddhism in Russia is a traditional religion and is currently experiencing a new boom, in all big and even smaller cities, many Buddhist organizations are now appearing and people come that have had no family history of Buddhism and no national or other related teaching. This means that Buddhism satisfies a growing need for contemporary society and modern people who want to achieve an old Buddhist goal: happiness, fearlessness, development of love and compassion.

ДИАЛОГ МИРОВОЗЗРЕНИЙ И ГЛОБАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНЫЕ ПРОЦЕССЫ

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

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОНТАКТЫ: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ

Природа межкультурных взаимодействий настолько сложна, что ставит нас перед необходимостью искать предельные основания, причины контактов, обращая пристальное внимание на то, что любому контакту предшествует. Ведь, по сути, когда мы говорим о контактах или взаимодействии культур, речь идет о процессах, предполагающих выход за пределы собственной культуры. Этот выход за привычные формы жизни так же сложен, как выход за пределы собственного тела. А ведь чужая культура никому не предписана, и люди вступают в межкультурные контакты только тогда, когда иначе не могут поступить, поскольку взаимодействие — это экзистенциальное действие, последствия которого, как правило, неизвестны. Впрочем, анализ мотивов человека и понимание того, что к контакту представителей разных культур движет крайняя необходимость, дают надежду разобраться в происходящем. О безальтернативности контакта свидетельствуют не только наблюдения за психикой человека, но и многочисленные исторические примеры. Когда конкистадоры под предводительством Кортеса высадились в Америке, они сожгли свой флот, потому что их путь должен был закончиться либо триумфом, либо смертью. Совсем иначе, но не менее фатально этот контакт воспринимался ацтеками, которые незадолго до появления испанцев ожидали катастрофу космического масштаба, фиксируя знаки, свидетельствовавшие о гибели их мира[1]. Апокалипсический настрой позволил ацтекам интерпретировать появление Кортеса как пришествие на землю Кацелькоатля. Они быстро разочаровались в пришельцах, но подарили им огромную империю, что не изменило их участи, самые страшные предзнаменования относитель-

[1] По ночам были слышны таинственные поющие голоса, гигантская комета пронзила ночное небо, из безоблачного неба в Теночтитлан ударила молния.

но их существования сбылись[2]. Встречи культур никогда не проходили легко, поскольку к контакту людей мотивирует не прихоть, но нужда, а порою и безысходность. Историки говорят, что норманны становились викингами из-за перенаселенности и невозможности прокормиться, и, стало быть, ожидавший их контакт с другими был необходим, от этого зависело их физическое выживание. Судя по скальдическим песням и надписям на рунических камнях, поиск лучшей жизни и богатства мотивировал бесстрашных юношей, вдохновленных эпическими произведениями, отправляться в плавание, которое в принципе не подразумевало возвращения. Героизм и отчаянная жестокость, сопряженная с опасностью встречи с неизвестным, идеологически оправдывались и стимулировались культурой, оказываясь в итоге предпочтительнее бесславного существования на родине и перспективы гибели от голода. Причина колониальной экспансии Англии и Франции в 70-е – 80-е годы XIX века — кризисы и депрессии, разразившиеся в этих странах. Именно они служили стимулом для лихорадочной погони за рынками сбыта, поиска стран, изобилующих сырьем и дешевой рабочей силой, удобных для экспорта капитала, выступающих ресурсом ограждения себя от иностранной конкуренции. Следует отметить и то, что в современном мире люди вне зависимости от желания, фактически, обречены на межкультурные контакты, и от того, в каком режиме они будут осуществляться, зависит всеобщее благополучие в настоящем и будущем.

Проблема контактов — это также проблема пограничного существования, пограничной ситуации. Люди не могут выжить и развиваться без контактов друг с другом. Они движутся навстречу в поисках расширения своих возможностей, договариваются о взаимной безопасности и перенимают опыт, без которого им грозят стагнация и гибель. Причины могут быть самые разные — нехватка собственных ресурсов, желание вырваться из своей специализации или необходимость заимствовать способы противостояния природным стихиям. Например, обнаруживается, что без централизованного управления стране грозит хаос, и тогда происходит обращение к чужому опыту: Чингисхана — к китайскому, Владимира — к византийскому. Или вдруг выявляется, что методы выживания собирательством оказались исчерпанными, недостаточными и необходимо перейти к другому способу землепользования. Эта закономерность обращения к Другому подтверждается не только примерами из истории, но и современностью, в которой, с одной стороны, любой контакт воспринимается как потенциально опасный, как страховой случай, а с другой — как крайняя необходимость. Например, в ситуации современной России, когда модернизация и избавление от сырьевой зависимости становится главным вопросом дальнейшего существования и развития страны.

Анализируя содержание культуры, которая предстает перед нами как инициируемый человеком непрерывный процесс, разворачивающийся в многоуровневом пространстве традиций и инициатив[3], мы обнаруживаем, что важнейшая из основ межкультурного общения обусловлена поиском и нахождением различных способов жизнеобеспечения и выживания. Эта сфера культурных взаимодействий служит покрытию базовых потребностей человека, всему тому, что вызвано его фундаментальными дефицитами, связано с трудом, с физическим и психологическим напряжением. Основными движущими силами к контакту с Другим, помимо сохранения собственной жизни и того, что К. Ясперс называл чувственно-соматическими влечениями[4], здесь является прагматический интерес. Проблема выживания порождает несколько специфических полей личностного и группового межкультурного взаимодействия: социальное, политическое, экономическое, а также сопутствующие им направления межкультурных коммуникаций, оформленных ныне в такие дисциплины, как юриспруденция, маркетинг, менеджмент и другие. Все эти формы взаимодействия — межличностные, внутри- и межгрупповые представляют собой стихийно возникающие, сохраняемые и развиваемые или утрачиваемые возможности сохранения жизни. Например, сегодня в ряде стран на юге Центральной и соседних областях Средней Азии в связи с экономическим

[2] Окончательному истреблению ацтеков и их культуры способствовала разразившаяся среди автохтонного населения эпидемия оспы и других болезней, которые испанцы принесли в Новый Свет. Это помогло испанцам подчинить и маргинализировать завоеванные народы, что позволило целому ряду исследователей называть эпоху Великих географических открытий — Великим закрытием Америки.

[3] Обращение к глубинным содержаниям культуры не отменяет важности положений проссемики, представляющей культурное пространство говорящим, наделенным значением, варьирующимся от культуры к культуре, обладающим сильными и слабыми культурными кодами. Однако именно анализ содержания этих пространств даёт возможность по-новому рассмотреть формы межкультурного взаимодействия.

[4] Классификация влечений по Ясперсу: 1) чувственно-соматические (секс, голод, жажда); 2) жизненные: существования (желания, действия, стремление к самоутверждению, мужество); витально-психологические (родительская забота, стремление путешествовать); витально-творческие (стремление к работе, изображению, усиленному труду); 3) духовные.

кризисом люди, лишившись электричества и других благ цивилизации, фактически возвратились к древним формам обеспечения жизни и землепользования, которые, к счастью, не были утрачены.

Другая, не менее фундаментальная основа культурных взаимодействий — восстановление человека — это и организация свободного времени, и содержание досуга и разнообразные виды релаксации. Структурно эти виды межкультурных контактов также могут быть индивидуальными, межличностными и коллективными. Возникая как необходимое следствие жизнедеятельности человека, они служат восстановлению физических и психологических сил, призваны разнообразить жизнь, способствовать бытийному развитию личности. Движущей силой этой сферы контактов выступает стремление к получению удовольствия, исход от привычного, надоевшего. Необходимость обращения к Другому здесь связана с тем, что любая культурная форма не вечна, но живет лишь ограниченный период времени; как бы совершенна она ни была, она рано или поздно отрабатывает себя, перестает людей вдохновлять. Сколько бы мы ни восхищались хором в греческой драме, английскими контрдансами, польским полонезом или мазуркой, эти формы истощили свой ресурс воздействия на современного человека, как и любое культурное явление, они оказались исторически исчерпанными. Необходимость покрытия образовавшихся дефицитов обращает людей к поиску нового, обеспечивающего динамику развития культуры, обращает внимание на культуры соседей, возникает из синтеза взаимодействующих культур. Необходимость обращения к Другому здесь вызвана тем, что родная культура уже больше не в состоянии обеспечить человека необходимыми ресурсами. Например, ищущую самобытности Америку в начале XX века перестали удовлетворять пуританские нормы Старого Света. Среди многочисленных культурных инноваций глотком свежего воздуха для страны, а потом и для остального мира стало появление джаза, основанного на синтезе африканских и европейских традиций. Поиск нового в данном случае — это обнаружение форм психо-физического и эмоционального восстановления. Исчерпанность ограничительной морали окончательно проявила себя во второй половине века под звуки рок-н-ролла, возвестившего начало сексуальной и психоделической революции. Девизы этого бунта — «запрещаем запрещать» и «будьте реалистами, требуйте невозможного» — говорят сами за себя. По сути, это был проблеск надежды послевоенного поколения на возможность осуществления радикальных культурных изменений. Старшее поколение было шокировано призывами к свободной любви, и дело здесь не в скромности и не в праведности идущего от добродетели возмущения.

Ведь в открытом расширяющемся легальном проявлении секса в те годы действительно не было. Западный мир и Россия достаточно долго жили в других ритмах в осмыслении иного синопсиса культурного текста. В то время как молодежь, всегда устремленная ко всему новому, потому что это новое, открыла неизвестные до той поры формы жизни, неизведанный мир телесности, измененные состояния сознания, дзен. Прошло сравнительно немного времени, и выяснилось, что мир телесных удовольствий и оргийного веселья, подхваченный массовой культурой, тоже завершается и обнаженная натура уже даже не оживляет жизнь. Попытка осуществить прорыв к прошлому, к классике или перепеву «старых песен о главном» тоже не на многое способна, поскольку их ресурс исчерпан. Мы видим также массовое стремление людей к релаксации как особому терапевтическому средству обновления, однако, по сути, за этим стоит напряженный поиск новых источников психической и эмоциональной энергии, попытка расширить диапазон возможностей ее восстановления, без чего теряются радость и полнота человеческой жизни. Отсюда и массовые путешествия, и взаимный интерес Запада к Востоку как единственной возможности покрыть дефициты собственных культур. Психологическое старение форм требует постоянного обновления. Это обновление происходит повсеместно, но, если человек не находит реальных возможностей для восстановления, он обращается к заменителям — алкоголю, наркотикам, химии и другим псевдоформам удовлетворения потребности в новых впечатлениях, прибежище в которых, как правило, заканчивается трагично.

Анализ культурных взаимодействий обращает нас к наличию еще одного основания, которое представляет выход к необозначенным дефицитам — к тому, что превосходит личные интересы отдельного человека. Ведь далеко не все удовлетворяются сытой, безопасной и эмоционально насыщенной жизнью. Есть люди, которые испытывают не замечаемые другими дефициты. Эти творчески активные, самоактуализирующиеся личности находятся в поиске, обнаружении и устремлении к высоким целям, что делает их не только способными интегрировать и мобилизовывать собственные внутренние ресурсы, которые, в отличие от той же телесности, не находятся в легком обращении, но позволяют раскрыть универсальные закономерности, обнаружить то, что способно принести пользу многим. Их устремления к иному движимы стремлением к познанию непознанного, к открытию новых каналов получения трансцендентного опыта. Таким образом, речь идет о фундаментальной, но не массовой основе межкультурного взаимодействия, поскольку многие люди, одаренные в разных областях и, несомненно, имеющие творческий потенциал и возможность для

духовного подъема и выхода на метакультурный уровень, к этой сфере практически не обращаются. Контакты здесь рождают несколько каналов межкультурных взаимодействий, среди которых выделяются научное и художественное, а также то, что в западной традиции принято называть духовным. Последнее в истории мировой культуры представлено выдающимися персонами, такими, как Эхнатон, Заратустра, Авраам, Махавира, Шакьямуни, Лаодзы, Конфуций, Христос, Мухаммед, и многими другими, порою вообще никому не известными людьми, кто нашел в себе силы выйти за пределы своих антропологических возможностей. Мы говорим в данном случае не о создании конфессий и не о профессиональной специализации людей. Неважно, философ это или художник, пророк или ученый, речь идет о личных ориентациях, которые делают этих людей особыми, поскольку они устремлены не к росту в себе и для себя, но обращены к феноменам транскультурной значимости, к открытию новых направлений развития культуры, к поиску путей постижения мира для многих. Человек может стремиться и стать знаменитым дирижером, художником, академиком, даже нобелевским лауреатом, но это будет развитие в рамках личностного роста. Другое дело, если человек мотивирован пользой для других и видит, что это актуальное дело, что позволяет ему осуществлять безграничный рост, значительно превосходящий пределы личного существования.

Представители различных культур, ориентированные на решение актуальных проблем своего времени, многие из которых обрели статус «вечных», дали нам широкий набор совершенно разных вариантов преодоления кризисов человека. Они были предложены людям как методы, как программы действия, но человечество, оформив их идеи в культы, предпочитает им поклоняться, оставляя сами программы невыполненными. В результате Миларепа, поющий песни на снежной вершине, и Чжуан-дзы, которому снится, что он бабочка, и распятый Христос — для большинства это только сюжетно-экзотические картинки, а вовсе не нужда воспользоваться открытыми ресурсами и возможностями. Ведь и Мать Тереза, и Кармапа — это не просто феномены культурного взаимодействия — это программа, но мы ведь отказываем себе жить на базе предвиденного завтрашнего дня, хотя наука никаких внятных перспектив нам не предлагает. В ожидании получения энергии из всего мы даже не пытаемся представить последствия, к которым приведет освоение новых технологий. Мы подчиняем термоядерную энергию, но мало знаем о себе и не развиваем собственную психо-физику, в результате 80% населения страны ежедневно употребляют алкоголь, страшное сочетание. Мы даже не управляемся с населяющими нас гельминтами и, практически, не касаемся проблем внутренней природы человека. Мы объективируем реальность, устремлены к миру внешнему, но интерес этот исключительно потребительский, уничтожающий все вокруг. О сберегающих природу способах выживания говорится как о чем-то второстепенном. Впрочем, с загрязнением окружающей среды мы боремся, в основном — наложением штрафов, а как этот штраф восстановит вырубленный лес, его ведь еще надо вырастить. В результате земля на 60% эродирована, реки загрязняются, озера превращены в сточные канавы, воздух отравлен, а активисты green peace неумело попрошайничают в крупных торговых центрах, вызывая у добропорядочных сограждан неприязнь не только к этому способу сбора денег, но и заодно к невыдуманным проблемам, за которые они ратуют. Хотя сегодня мы действительно стоим перед необходимостью спасения человека и окружающего его мира, решить эти проблемы возможно, только взяв на себя ответственность за их судьбу, покинув пределы личных ориентаций. Перед нами также встает задача субъективации мира, если человечество не сумеет этого сделать, если не объединится в совместном усилии, опираясь на диалог, на синтез различных культур, мир может погибнуть.

Западные инициативы по сохранению человека и природы хорошо известны, а что может дать нам Восток? Обращаясь к нему, мы видим техники работы с сознанием и телом. Философские системы, говорящие нам о бхакти, радже, каме, агни, джняне, праджне. Впрочем, сегодня рейтинг всего этого принижен, потому что бедные восточные страны соблазнены западными ориентациями на достаток и комфорт, да и контакт с Западом сделал их полуевропейскими, что снизило их возможность к влиянию, тем более что предлагают они европейцам, как правило, такой примитив, на который вообще невозможно без стыда смотреть. А кто сегодня в обсуждении актуальных проблем современности вспоминает про синто? Но ведь это уникальный опыт, позволяющий перенаселенной стране держать реки и всю окружающую природу в чистоте и выстраивать ситуацию, когда все возможности человека благодарно изучаются, тогда как Запад предлагает нам преодолевать себя во всем. Ты прыгаешь на 3 метра, прыгай на 4, а то, что человек потом становится инвалидом, никого не касается. И буддизм для современного мира — это также серьезное дополнение, это выход из удовлетворенности чужим знанием, преодоление текстовой ограниченности, поскольку только лично пережитый опыт может быть признан достаточной основой для интерпретаций и понимания мира.

Современное обращение к богатствам Востока, рожденное из ощущения родства рода человеческого и наличия универсальных основ бытия, открывает альтернативные пути духовного подъема, обретения

новых смыслов жизни, способов выживания и восстановления. В отличие от сконцентрированного на самости творчества, культивируемого современной западной культурой, здесь постигается единство всего сущего. Осуществляются подвижничество, аскеза, а святости достигают даже неграмотные, способные восхититься проклюнувшимся весной зеленым росточком, что не похоже на размышления, от какой болезни он может помочь, когда вырастет. При встрече с эзотерическим текстом у человека не возникает стремления поскорее придать его огласке и тем самым стать, обозначиться и, вероятно, обесценить то, что, возможно, так и останется непонятым и в принципе непереводимо ни на язык научного дискурса, ни в представления европейской религиозности. Следует отметить и то, что становление духовности на Западе и Востоке шло разными путями, сходства этих путей обнаруживаются лишь на уровне формы, но не содержания. И пусть формально «грехи» и «препятствия на пути к пробуждению», практически, совпадают, по сути это разные способы духовного подъема. В одном варианте речь идет о восхождении к Богу, о практике усмирения гордыни, преодоления пороков, обуздания плоти. Здесь чтятся Книги (иудеи, христиане и мусульмане). Благодаря посредникам или без оных, люди ведут диалог с Творцом, творят Бога. В другом варианте говорится о вторичности любых писаний, даже самых священных, о необходимости принять мир таким, как он есть, умении увидеть его совершенство, восхититься миром, открыть собственную неразделенность с мирозданием и пережить это единство как высшее блаженство. Эти разные пути духовного подъема открывают актуальную проблематику диалога между Востоком и Западом, который стал более или менее адекватным лишь в последнее столетие. Конечно, и раньше находились люди, способные преодолеть недоверие и центризм собственных культур. Однако в наши дни, в культуре постмодерна, западный человек, разуверившись во многих из исконных для своей культуры ориентиров, все чаще обращается к иному опыту, открывая для себя неизведанный источник новых смыслов и ценностей.

Сегодня, выходя за рамки того, что соразмерно культурно регламентированному человеческому усилию, постбиблейский мир усилиями одиночек знакомится с совершенно другими методами трансценденции, встречаясь с мировоззренческими несовпадениями, впервые пытаясь постичь иные способы освоения мира. В то время как большинство, по умолчанию соблюдая принятую некогда культурную конвенцию разделения между божьим и кесаревым, просвещенное и нерелигиозное, иссушивает себя прагматикой отношений, стремлением к власти, богатству, успеху, с неугасающим усердием продолжая обеспечивать

свое интенсивное и экстенсивное развитие, обретая знания ради знаний и всякий раз обнаруживая крах созданной им некогда системы. В этой ситуации обращение западных людей к опыту Востока перестает быть чем-то исключительным, это даже статистически показательно. Встреча с передачей опыта психо-физического развития, с методами Ваджраяны и Дзен, знакомство с иным мистическим опытом, практиками созерцаний, осуществляемых на основе не открытой наукой географии изначального осознавания, все это создает основы для тесных связей культур Востока и Запада, которые в последнее время становятся все более востребованными. Это еще раз подтверждает, что взаимодействие культур сегодня — единственно возможное направление современного глобального развития, которое, во-первых, позволяет нам осознать себя в большом мире, а во-вторых — найти и сохранить все ценное в культурах уникальных. Использовать весь не случайно возникший опыт культур, который позволяет человеку выжить, восстановиться и обеспечить себе счастливую и осознанную жизнь, без нанесения вреда окружающему миру.

Анализ оснований взаимодействия культур, включающий в себя широкий спектр культурных изменений — от актов индивидуального сознания до взаимодействий глобального масштаба, — позволяет нам из всего многообразия контактов выделить ряд достаточно автономных пространств межкультурного диалога. Специфика этих пространств — в обладании на уровне первичного побуждения к взаимодействию абсолютно разными намерениями, мотивами, установками, потребностями, инстинктами, различным целеполаганием. Деловой интерес или духовный порыв, возможность психо-физического восстановления или самосохранение — все это побуждает человека к контакту с Другим, деятельности для Другого или против Другого. Сознательно или нет, эти побуждения движут людей к сочетанию и согласованию внутренних состояний, к оказанию воздействий и их восприятию. Как писал Г. Зиммель, из этих взаимных воздействий индивидов образуется социальное и культурное единство. «Все то, что наличествует в индивидах (непосредственных конкретных носителях исторической действительности) в виде влечений, интересов, идей, стремлений, психических состояний и движений, то, из чего формируется воздействие на других людей или что способствует восприятию этих действий», — есть содержание. — «Сама по себе эта материя, в которой исполняется жизнь, мотивация, движущая ее, в сущности, не социальна. Голод, любовь, труд, религиозность, техника, функции и результаты деятельности разума не есть непосредственное общественное существование индивидов в определенных формах совместного существования, подпадающих под

общее понятие взаимодействия. Обобществление, следовательно, есть в бесчисленном количестве способов реализующаяся форма, в которой индивиды в основе разнообразных — чувственных и идеальных, мгновенно переходящих или длящихся, причинно обусловленных или телеологически определенных — мотивов, интересов создают особое единство, внутри которого эти мотивы и интересы находят свое воплощение» [Зиммель, 1996, 486–487]. Опираясь на высказанную Г. Зиммелем мысль, представляется целесообразным дифференцировать все многообразие межкультурных контактов по описанному критерию, выделив 1) культурное пространство диалога, обусловленное прагматикой, — политическое, экономическое и социальное измерения взаимодействий; 2) рекреационное пространство — которое может рассматриваться как физическое, эмоциональное и интеллектуальное измерение, а также как пассивное и активное, общественное и индивидуальное; 3) пространство самоактуализации — научное, художественное и религиозное измерения межкультурных контактов. Рассмотрим предложенную дифференциацию подробней.

Итак, среди основных побуждений к взаимодействию с Другим нами был выделен прагматический интерес, который на уровне совместной человеческой деятельности создает поле политических и экономических отношений. Занимающиеся политикой элиты, осуществляя более или менее целенаправленную деятельность по формированию жизненно важных связей между субъектами межкультурного диалога, стремятся обеспечить протекание всех общественных и культурных процессов в наиболее эффективном режиме, исходя из соблюдения интересов определенных сообществ. Формулируя эти стремления в русле той или иной идеологии, они задают не явный, но всегда ощутимый прагматический тон всем межкультурным взаимодействиям. В этом поле диалога формируются национальные образы, выстраиваются стереотипы восприятия себя и других. Развертывается политическая игра, порождающая образы врага, которая обостряет у людей восприятие культурных несовпадений, как правило трактуемых негативно. Здесь создаются образы друзей, что позволяет людям вглядываться в других, рождая попытки подражать, заимствовать или хотя бы проявлять толерантность. В этом поле взаимодействий инструментами распространения собственной культуры с одинаковым успехом выступают и война, и мир. Однако вне зависимости от того, осуществляется ли политика посредством компромиссов или отчаянной борьбы интересов, является ли она консенсусной или конфронтационной, эффективной оказывается лишь та политика, которой удается осуществить захват душевных сил человека, увлечь население, пусть даже во имя иллюзорной цели.

В противном случае система контроля общества, морали, права, экономики оказывается нерезультативной и бесперспективной. Это уже не раз наблюдалось в истории межкультурных контактов, когда, например, небольшой народ Ирана, силой консолидации и внутреннего напряжения оказывался способен противостоять несоизмеримо большей системе в отстаивании своей независимости, или подобно тибетцам, которые даже в изгнании сохраняют свою культурную идентичность и даже воздействуют на глобальные культурные парадигмы.

Прагматический подход к межкультурным взаимодействиям, наряду с политикой и правом, которые выступают необходимым регулятором общественных отношений, включает в себя и экономическое сотрудничество. В контексте диалога это понимается, прежде всего, как осуществление взаимовыгодного обмена, заимствование технологий, экономическое сотрудничество, расширение рынков, регулирование финансовых потоков и прочая полезная хозяйственная деятельность. Однако экономика — это не только производство жизненных благ, но и, как мы уже отмечали, исторически накопленный опыт выживания, умения приспосабливаться к условиям природной, социальной и культурной среды. Многие века, посредством караванных и морских путей, торговля между странами исправно служила не только взаимообогащению, но и взаимопроникновению, диффузии культур. В настоящее время эта область межкультурных контактов предстает наиболее унифицированной формой человеческих взаимоотношений. Однако, наряду с осуществляемой пользой, современная глобальная экономика становится для многих культур губительной. Выходя за рамки национальных государств, руководствуясь меркантильным интересом, экономические контакты не раз демонстрировали свою циничность, поскольку их главная цель — извлечение прибыли. Единственным пределом ее развития является наличие приемлемых условий, определяемых географией, климатом, юридическими конвенциями и политической волей, которая, надо отметить, также далеко не всегда бывает целесообразной. В качестве примера можно вспомнить неудачные попытки России XVIII века организовать производство шелка или опыт Китая, пытавшегося в середине века XX наладить металлургическое производство[5]. Эти эксперименты, потребовавшие от государств огромных ресурсов,

[5] Кампания по организации повсеместного производства стали с целью быстрой индустриализации страны, проходившая в рамках пятилетки «Большого скачка» 1958–1963 годов, привела к обратному результату — разрушению индустриальной базы Китая.

не привели к желаемому результату. И все же экономика пока немногое может без политики. Она, как и прежде, нуждается в защите. Ради гарантий собственного развития она готова мириться с контролем границ и регулированием собственной деятельности и даже готова быть социально ответственной и оплачивать государственные и общественные интересы. В XXI веке прагматический интерес межкультурных взаимодействий вышел на глобальные рубежи, что приводит к симбиозу обозначенных направлений культурного диалога. Этот интерес стимулирован желанием расширения зон влияния и связан с развертыванием планетарного охвата информационных сетей и инфраструктур, установлением новых идеологических, юридических, военных и экономических союзов.

Возрастающее число внешних и внутренних миграций, постоянных, сезонных, временных, представляет еще одну, достаточно автономную сферу культурных взаимодействий. Речь идет о социальном измерении межкультурных контактов, определяемом специфическим спектром мотивов взаимодействия от необходимости физического выживания и самосохранения до потребностей самоутверждения и признания. Здесь осуществляется диалог между мигрантами и автохтонами, между религиозными, национальными, этнокультурными сообществами и властью. Следует отметить, что из всех сфер культурных контактов социальные воспринимаются как наиболее проблематичные. Мы регулярно получаем информацию или становимся свидетелями конфликтов на национальной почве, в которых люди не просто дискриминируются, но даже погибают. В связи с этим внимание к ним со стороны политиков, СМИ и гражданского общества достаточно высоко. Иногда создается впечатление, что социальная проблематика готова подменить все разнообразие взаимодействий между культурами. В то же время очевидно, что проблемы толерантности невозможно решить исключительно юридическим или политическим путем, хотя других действий общество, практически, не осуществляет. Обделен вниманием и тот факт, что конфликты возникают не со всеми народами и близость или удаленность мировоззрений и религиозных традиций никак на это не влияют. Например, о прецедентах конфликтов русских с бурятами и калмыками ничего не известно, хотя, казалось бы, эти народы разделены не только религиозными, мировоззренческими традициями, но и внешним обликом, зато о разрушении синагог, еврейских кладбищ, избиении и убийстве взрослых и даже детей других братских народов мы слышим достаточно регулярно. Многие конфликты порождаются социальным и культурным неравенством, из ощущения себя обделенным или, наоборот, угнетающим. Даже вступая в контакт с гастарбайтерами, исторически толерантные русские предпочитают сохранять с ними дистанцию в общении, причем возникающие из этого отношения конфликты, хоть и интерпретируются как национальные, имеют место и по отношению к соплеменникам. Вызывает интерес и тот факт, что в России ослаблена историческая память. Если греки столетия не могут простить туркам военного вторжения и до сих пор это заметно даже на бытовом уровне, то в России, например, к немцам отношение более чем комплиментарное. По-видимому, многие социальные конфликты кроются в совпадении или несовпадении культурных кодов взаимодействующих народов, причем проявления несовпадений интерпретируются в ряду негативных проявлений собственной культуры. С интересом относясь к Востоку, любя экзотику, сограждане оказываются нетерпимыми к появлению инокультурных граждан. Встречи с другим стилем жизни, отличиями норм, манеры поведения, всего комплекса повседневной культуры, проявленной вербально, визуально, ольфакторно, вызывают у людей непонимание, протест и даже страх. Социальное пространство культурных взаимодействий представлено также жизнью диаспор, их профессиональной специализацией, религиозной общностью и другими формами консолидации и поддержания культурной идентичности, актуальными для людей, живущих вдали от родины. Вместе с тем, появление аллохтонных социальных структур порождает конкуренцию, что также вызывает протесты автохтонного населения, которое, подкрепляя свое недовольство негативной интерпретацией чужого, проявляет бытовой шовинизм и даже организованный национализм. Акции скинхедов и другие социальные реакции, активно обсуждаемые СМИ, для представителей национальных меньшинств и их защитников становятся вопросом выживания в инокультурной среде. Рассматривая социальное поле культурных взаимодействий, мы видим трудности адаптивности представителей некоторых восточных культур, маргинализацию, что, без сомнений, благотворному взаимодействию культур не способствует. Всеобщую тревогу вызывают и столкновения этноцентричных групп, разоблачающие и обличающие речи религиозных деятелей, которые в каждом из участников и у наблюдателей обостряют чувство культурной обособленности, порождают стереотипы, формируют образы врага, воплощаясь в соответствующее социальное поведение. Как ни странно, социальные контакты не имеют прямым следствием сближение народов и культур, исключением может служить лишь ассимиляция, которую трудно отнести к позитивному культурному взаимодействию, поскольку одна из сторон сближения полностью утрачивает свою самобытность. Впрочем, не все народы готовы ассимилироваться, об этом говорит не только российский,

но и мировой опыт. В отличие от прагматической заинтересованности, удовольствия от встречи с экзотикой, установления духовных связей и творческого поиска, социальные контакты во многом носят принудительный характер. Мы сталкиваемся с ними как с данностью. Однако количество этих контактов, стимулируемых другими мотивами взаимодействий, растет. Здесь институализируются нетрадиционные религиозные конфессии, образуются этнокультурные и общественные организации, союзы, товарищества, клубы, центры. Все они разрабатывают свои стратегии и тактики, мотивированные обеспечением физической безопасности и культурным самосохранением, потребностью в признании и любви.

Наряду с обозначенным пространством контактов, мотивированных прагматикой, обращает на себя внимание рекреационное пространство культурных взаимодействий. Оно основано на вызывающих всеобщий интерес культурных различиях, особенностях коллективной творческой деятельности, отражающей жизнь, воззрения, идеалы тех или иных народов. Касается ли это экзотических предметов, обычаев, музыки, танцев, национальной кухни, традиционной одежды или архитектуры, — это интересно многим. Контакты в данном пространстве культурных взаимодействий движимы человеческим любопытством, необходимостью в обновлении культурных форм, и соответственно интерес к другой культуре здесь во многом ограничивается мотивом психо-физического восстановления, желанием развлечься, испытать удовольствие от культурных несовпадений. Это дает повод для бесед, позволяет пополнить копилку впечатлений и позволяет развиваться многообразным проявлениям культурного утилитаризма и гедонизма. Проведение досуга в созерцании беллиданса, еда палочками или курение кальяна, как и посещение экзотической страны во время отпуска, — этот культурный диалог служит расширению зоны своего, но обращен лишь к внешним проявлениям иной культуры и никак не связан с попытками ее постижения. Такое отношение к другим культурам не ново, например, в Петербурге мода на Восток в XVIII веке, проявлялась и как приобщение к чаю, и как увлеченное собирание экзотики, и в воспроизводстве предметов обихода, копирующих восточные редкости, но все это сути внутреннего мира людей не затрагивало, им достаточно было романтического и престижно-статусного флера. Следует отметить, что со временем область потребления этнических элементов культуры охватила, практически, весь спектр экзотически проявленного. Природное человеческое любопытство, активно эксплуатируемое бизнесом, породило множество поверхностных форм культурных взаимодействий. Сегодня — это соотнесение григорианского

нового года с символикой восточного календаря и вообще увлечение восточной символикой, практика фэн-шуй, регулярное посещение жителями европейских городов китайских или японских ресторанов, распространенное отношение к индийской йоге как гимнастике для похудения и восприятие Камасутры как эротических комиксов. В массовом поле культурных взаимодействий распространяются имитации, подделки (на Востоке — под Запад, а на Западе — под Восток). Здесь сочиняются и распространяются мифы о ниндзя и филиппинской хирургии, о волшебных свойствах амулетов, купленных через Интернет, и ожидается обретение счастья посредством встречи года красного быка в красной одежде. Развлекая, внося в жизнь приятное разнообразие и отдохновение, при этом не требуя от человека никаких внутренних усилий, сфера рекреационных контактов сегодня стремится объять весь спектр этноэлементов. Негативная сторона этих контактов, среди прочего, заключается в том, что повышенный спрос на экзотику всеядной западной культуры заставляет многие народы адаптировать свои традиции для Запада по принципу «black music for white people» или специализироваться на востребованных областях, что, конечно, не может не деформировать организационно-функциональное строение этих культур. Тем не менее, в этом поле культурных взаимодействий количество контактов год от года только возрастает, и сегодня они пронизывают, практически, всю культуру быта и развлечений, от обыденных, неорганизованных форм рекреации, включая потребление экзотических алкогольных напитков и наркотиков, до организованных форм досуга, активно развиваемых туристической и медиа индустрией.

Потребность в самоактуализации создает еще одно особое — творческое пространство культурных взаимодействий, которое порождает нечто качественно новое, отличающееся неповторимостью, оригинальностью, общественно-исторической уникальностью и культурной значимостью. К контактам, происходящим в этой области, можно отнести любую деятельность, направленную на раскрытие потенциала личности. Обращение к другой культуре здесь выступает ценным дополнением, возможностью восполнить культурные дефициты. Принимая вид паломничества за вдохновением или оригинальностью, свежими темами и новыми культурными формами, этот путь ведет к обновлению, открытиям, взаимообогащающему диалогу, развитию культурного многообразия. Не случайно это поле культурных контактов всегда было востребовано мыслителями, поэтами, художниками — теми людьми, которые осуществляют творческий поиск. Попытка реализовать посредством обращения к Другому свой потенциал, как правило, требует от человека усилий и душевных затрат. Какой бы области его поиск ни

касался, этот тип контактов нуждается в погружении в другую культуру. Это может быть связано с изучением другого языка или философской системы, что неминуемо втягивает исследователя в освоение культурных кодов и понятий, не находящих аналогов в родном языке и культуре. Это может быть связано с совершенствованием своих психо-физических возможностей, например изучением восточных единоборств или практики цигун. С освоением новых подходов к решению проблем здоровья и улучшения качества жизни, например изучением европейским врачом тибетской медицины, аюрведы, акупунктуры, рейки или шиатсу. Поле контактов, мотивированное саморазвитием, включает в себя не только активных деятелей культуры, но и ценителей, знатоков — всех тех, кто осуществляет тонкую интеллектуальную рефлексию культурных процессов. Паломничая в страны Востока, и те и другие не только развиваются на личном уровне, но и способствуют развитию собственных культур. Они основывают новые жанры, утверждают новые стили в искусстве, обнаруживают неизведанный потенциал собственных культур, причем зачастую это происходит в тех областях, о существовании которых они до знакомства с другой культурой даже не подозревали. В связи с этим к творческому пространству взаимодействий относятся и любые научные контакты. Причем речь идет не только о науках, предметно обращенных к изучению тех или иных аспектов культур Востока, но и о творческом переложении открывающихся знаний в различные научные сферы — гуманитарные и естественные, прикладные и теоретические. Не раз представители естественных наук с благодарностью высказывались по отношению к восточной философии, позволившей объяснить открытия, не укладывающиеся в европейские мировоззренческие модели. Понятна и обращенность гуманитариев к учениям Дзен, Дзогчен, Махамудры — учениям, обращающим нас к невычитанному опыту, к тому, что способно встряхнуть нашу культуру, существующую как нечто ставшее, функционирующую как общепринятое, закономерное, заштампованное, сковывающее возможность для развития. Очевидно, что с этой проблемой на определенном этапе сталкивается каждая культура. И что в этом плане может дать нам Восток, о котором только ленивый не говорит, что он традиционен, пассивен и устремлен разве что к умиротворению, к Нирване? А он может устами пробужденного наставника Линь-цзи назвать Нирвану «дырой в отхожем месте» и пояснить: «Не ищите ничего вне себя! Если вы, не доверяя себе, будете искать что-то вне себя, опираясь на внешние обстоятельства, то никогда не сможете освободиться от страстей и зависимости от объективных условий, никогда не сумеете распознать истинное и ложное». [Записи бесед…, 1989, 235]

Диапазон творческого поля диалога широк. Его эвристический потенциал позволяет творчески настроенным людям развить способности, достичь мастерства, состояться в профессии, обрести знания и новые ориентиры, обратиться к созерцательным практикам, обнаружить восполняющие духовные дефициты способы духовного подъема. В этом поле культурных контактов осуществляется тот значимый творческий обмен, который способен на новых для всех участников диалога основаниях решить целый ряд жизненно важных проблем в сфере искусства, науки, образования, всеохватной модернизации, ведя не к гомогенизации, но к единству и культурному многообразию.

Ещё одной аналитической системой координат исследования межкультурных контактов может служить выделение трех уровней культурной реальности: предметно-вещного, символического и трансперсонального (духовного). В данном случае культура может рассматриваться в нескольких ипостасях: как культурная продукция, как инобытие человека в символах и символических проявлениях и как жизнь сознания. На первом уровне мы видим операции с предметным миром, по большей части безличные или обезличенные процессы, например в анализе глобального рынка, где человек — объект среди объектов (Г. Маркузе). Со вторым уровнем соотносятся символические культурные формы, где человек — это субъект в мире объектов. На третьем уровне человек предстает чистым субъектом, открытым для трансцендентного знания и трансперсонального опыта. Процессы в описанной структуре происходят как по горизонтали, так и по вертикали. Когда в нисходящем движении творческий процесс «конденсируется», превращаясь, например, в картину, а картина — в товар. Или в восходящем движении — когда мы «развоплощаем» некий объект, рассматривая его как символ, идею, а затем — как проявление трансперсональной жизни.

Пересечение названных ракурсов анализа выявляет морфологическую структуру межкультурных взаимодействий, которая позволяет исследовать как отдельные культурные формы, так и их конфигурации в синхронном и диахронном планах их существования. В применении к изучению истории и современности данная методология позволяет выявить проблемы, зачастую остающиеся вне внимания исследователей межкультурных контактов.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Белик А. А.* Культура и личность. М., 2001.

2. Записи бесед чаньского наставника Линьцзи Хуэйчжао из Чженьчжоу // Абаев Н. В. Чань буддизм. Приложение II. Новосибирск: Наука, 1989.

3. *Зиммель Г.* Избранное. Том 2. Созерцание жизни / Общение. М.: Юрист, 1996.
4. *Клейн Л. С.* Персонализм: культура и личность // Развитие личности. № 3. 2005.
5. Acculturation: An Exploratory Formulation // American Anthropologist. 1954. #56.
6. *Husserl E.* Husserliana (Gesammelte Werke): Auf Grund des Nachlasses veröffentlicht vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. van Breda. Den Haag: Nijhoff, 1950–1975. T.2.

М. Ф. Альбедиль (*Санкт-Петербург*)

О МИФОЛОГИЧЕСКИХ ИСТОКАХ ВАДЖРАЯНЫ

В докладе предпринимается попытка показать, что Ваджраяна, выросшая из индийского буддизма, или, точнее, его северной ветви, Махаяны, сохранила и развила некоторые глубинные мифологические интуиции, обеспечившие ей исключительное положение среди других направлений буддизма и представляющие немалый интерес для современного человека. Эта тема, с одной стороны, может пролить дополнительный свет на парадигматические основы учения, а с другой — обогатить наши представления о закономерностях исторической трансляции мифологических структур.

Но прежде необходимо сделать терминологическое уточнение: под мифом понимается не словесный текст, а особый способ мировосприятия, во многом противоположный историческому, более привычному для нас. Именно мифы, по словам М. Элиаде, знакомили «с первоначальными, основополагающими "сказаниями", утверждающими человека экзистенциально, а все, что имеет отношение к его существованию и способу пребывания в этом мире, касается его самым непосредственным образом» [Элиаде,1995, 22]. В мифах запечатлены и символические формы выражения двух событий, чрезвычайно важных для коллективной и индивидуальной человеческой истории. Таковыми являются сотворение мира и сотворение личности, наиболее выразительно отразившиеся в космогонических мифах и ритуалах инициации. Их структуры, образы и идеи, изменчивые по форме, но удивительные в своем постоянстве, использовали и теоретики Ваджраяны. О них главным образом и пойдет речь.

Как известно, накануне появления буддизма Индия переживала осевое время (в терминологии К. Ясперса), являясь одним из очагов так

называемой осевой революции — эпохи перехода от мифо-ритуального чувствования и мышления к рационально-логическому. Иными словами, именно тогда происходила переориентация режима психической деятельности от доминирования архаической «правополушарной» модели к сменившей ее «левополушарной».

В культурно-психологическом смысле такой переход означал осознание фатального разрыва между сакральным и профанным, а по сути — между сферами сущего и должного, что не могло не обострить проблему утраченной целостности мира, запечатленной в мифах всех народов. Этот архетип целостности, понимаемый как целостность восприятия и целостность воспринимаемого, считается, по К. Юнгу, центральным базовым первичным архетипом. Для наших дальнейших рассуждений важно отметить, что, по наблюдениям К. Юнга, архетипы — сгустки памяти, несущие заряд положительной энергии, которые передаются из поколения в поколение. Способ их передачи имеет не генетическую природу: «их происхождение неизвестно; они воспроизводятся в любое время в любой части света — даже там, где передача через прямое наследование или «перекрестное оплодотворение» посредством миграции должны быть исключены» [Юнг,1990, 401].

Если буддизм в значительной степени сформировался в рамках протеста живого религиозного чувства против громоздко-застывшего брахманского ритуализма, то ко времени появления Ваджраяны во второй половине I тыс. до н.э. этот творческий импульс угас и возобладало внешнее благочестие, а монашеская элита все чаще подменяла живой созидательный дух Учения Будды следованием букве формальных предписаний. Появление Ваджраяны было в известной степени вызовом косности монашеского образа жизни во имя возрождения духа буддийского Учения, чуждого формализму и основанному преимущественно на психологическом опыте. При этом теоретики Ваджраяны стремились даже удревнить свои традиции и сделать их старше Гаутамы-Будды, приобщая учение к мифологии, служившей незыблемым мировоззренческим фундаментом индийской культуры в доосевой период. Так, например, они активно использовали архаические культы плодородия, разработав на их основе сексуальный символизм тантр. Многие представления Ваджраяны не могли не проецироваться на мифологическую знаковую систему и соответствующие ей доктрины сознания, а мифологические образы и идеи оказались способными наиболее адекватно выразить новое буддийское содержание.

Разве не древняя мифологическая матрица — разделение изначального единства, когда созданный мир раскалывается на два противоположных плана бытия, просматривается в некоторых буддийских текс-

тах, где излагается тема разделения сансары и нирваны, но с позиций сотериологического подхода? Так, например, согласно Нацог Рандолу, «во времена, когда еще не прояснился Будда в результате познания, не стал он известным через тело и мудрости, когда еще не появились обычные тысяча два Будды и необычные Будды еще не появились на одной пылинке в количестве бесчисленного множества пылинок, когда они не становились, не сидели, не пришли… Это было время нестановления, невыхода. Время давно прошедшее, когда не было ничего. Тогда вишая своим содержанием была абсолютно очищена шуньей в дхармовом пространстве и имела потенцию проявления элементов. Она была как центр широкого мирового пространства, не была загрязнена ни тонкими, ни грубыми махабхутами. Была чиста и без грязи, как зеркало, очищенное от ржавчины, и стала основой проявления всего, как ясная шунья, беспрепятственный, безначальный ум, наполненный теми пятью качествами, как светильник внутри кувшина. Просветленный внутри пространства воздух мудрости пришел в движение. Воздух трансформировался в трансцендентальном центре непрерывной актуальности дхармовой сущности. Здесь образовалась точка расхождения Сансары и Нирваны» [Пупышев, 1990, 80]. Интересно отметить, что в процитированном фрагменте текста появляется и весьма значимый мифологический образ центра мира, т.е. некоего особого символического места, обладающего наивысшей сакральностью и потому связанного с понятием абсолютной реальности.

Разделение сансары и нирваны, т.е. мира феноменального и мира абсолютной реальности, привело к появлению множественности, которая, согласно буддийским воззрениям, появилась в результате неведения, и послужившего основой разделения. По своим главным характеристикам сансара (дифференциация и множественность) и нирвана (интеграция и единство) напоминают мифологические образы Хаоса и Космоса.

Один из основных постулатов философии Ваджраяны — доктрина о тождественности и недвойственности сансары и нирваны в этом контексте может быть понята как две стороны одной тайны, самой себя отражающей. Близкая этому идея — природа Будды, являющаяся природой психики как таковой, присутствует в любом, даже самом низменном психологическом акте, подобно тому, как вода является природой и чистого моря и грязной лужи. Порой создается впечатление, что теоретики Ваджраяны предвосхитили те идеи о диалектике Хаоса и Космоса и о роли Хаоса в рождении красоты, которые рождались в России на рубеже XIX и XX веков. Наиболее впечатляюще их выразил Владимир Соловьев: «Хаос, т.е. само безобразие, есть необходимый фон

всякой земной красоты, и эстетическая ценность таких явлений, как бурное море, зависит именно от того, что под ними Хаос шевелится» [Соловьев, 1988, 368]. В контексте сложившейся к концу XX века синергетической парадигмы диалектика Хаоса и Космоса приобрела особое звучание: «Космос и Хаос есть неразрывные, дополняющие друг друга и переходящие друг в друга сущностные и эстетические начала природы и искусства. Эстетика Космоса — это созидание нового порядка, созидание красоты. Космос — это красота актуальная, тогда как Хаос есть красота потенциальная» [Волошинов, 2000, 16].

Ваджраяна во многом сохранила и мифологическую двойственность по отношению ко времени (профанное повседневное время человеческой жизни в сансаре и сакральное время вечности в нирване), и архетипическое стремление преодолеть время и его деструктивные тенденции. Мифологическую вечность, переживаемую в практиках Ваджраяны как эмоционально насыщенное, безразмерное время, на языке современных понятий можно определить как некий тип многомерной виртуальной реальности, где нерасторжимо соединяются прошлое, настоящее и будущее, в противоположность циклическому времени сансары. Отсюда — аксиологически неоднородный образ времени: необратимое время (смерть) и обратимое (реинкарнации).

В мифологическую схему трехчастного ритуала инициации укладывается и обряд посвящения Ваджраяны, открывающий путь к обретению высшего знания. В качестве одного из весьма выразительных примеров достаточно вспомнить историю Нагарджуны, получившего от нагов текст Шатасахасрики (змей-поглотитель — почти непременный символический участник подобных ритуалов во многих традиционных обществах). [Андросов,1990, 44–50].

Унаследованный Ваджраяной мифологический изоморфизм макрокосма и микрокосма во многом определил онтологизированный характер буддийской психологии. В ее терминах описывается вся буддийская картина мира, представляемая не как некий отвлеченный ментальный образ окружающего человека универсума, а как вполне реально воспроизводимый психокосм — один из главных объектов интереса теоретиков Ваджраяны.

Как известно, главное своеобразие Алмазной колесницы обычно усматривают в ее методах пробуждения сознания — *упая*. По сравнению с классической Махаяной она, практически, не предложила ничего нового в том, что касалось аспекта мудрости (праджни), базируясь на тех же философских учениях — мадхьямаке, йогачаре и теории татхагата-гарбхи. Собственно, цель методов духовного просветления в Ваджраяне

та же, что и в Махаяне — обретение состояния Будды ради блага всех живых существ. Но предлагаемый Ваджраяной путь, во-первых, мгновенен, поскольку открывает для адепта возможность обрести желаемое состояние в течение одной жизни, «в одном теле», а во-вторых — наиболее опасен. Поэтому доктринальные тексты Ваджраяны, в которых излагались подобные методы, имели статус сакральных, сокровенных, и доступ к ним можно было получить только после получения посвящения от учителя.

Напомним, что эти тексты делятся на четыре класса: тантры очищения (крия-тантры), тантры действия (чарья-тантры), а также тантры наивысшей йоги (йога-тантра и ануттара-йога-тантра). Каждый тип тантр располагает своим арсеналом методов. В первых трех классах тантр эти методы в самых общих чертах сводятся к совершению особых ритуалов со сложным символическим значением, к практике мантр, психотехнической визуализации божеств, созерцанию мандал и т.п. Те же методы и приемы используются в тантрах высшей йоги, но с измененным содержанием.

Но каким бы ни было это содержание, суть тантрических методов существенно отличается от методов сутр классической Махаяны, как, впрочем, и Хинаяны. Согласно последним, работа по духовному совершенствованию начинается с сознания, то есть с весьма тонкого и поверхностного слоя человеческой психики, и только потом затрагивает более глубокие слои. По К. Юнгу, сознание — относительно молодое психическое образование, относительно недавнее приобретение природы, которое «еще не достигло приемлемой степени целостности», в то время как бессознательное воплощает в себе нижние, фундаментальные слои психики [Юнг, 1991, 29].

Именно с бессознательного, где таятся корни аффектов, начинается духовное совершенствование адептов Ваджраяны, и только потом наступает очередь просветления сознания. Сознание и бессознательное тесно переплетаются, подобно тому, как тесно сопряжены хаос и космос, сансара и нирвана. За любым актом сознания в какой-то степени кроется определенная активность бессознательного. К. Юнг, связывавший мифотворчество с архаикой коллективного бессознательного, был убежден, что именно оно, коллективное бессознательное, — это то духовное наследие, которое передается нам со структурами мозга, а затем индивидуально тиражируется в каждом человеке. «Это знание особого рода, это знание, которое существует в вечности, безотносительно к «здесь» и «сейчас», не переводимое на наш рациональный язык» [Юнг, 1994, 307]. Именно в коллективном бессознательном К. Юнг

усматривал то особое субстанциальное начало бытия, которое обеспечивает непосредственный перенос знаний от одной личности к другой, или, иными словами — иррациональную трансперсональность. «Коллективное бессознательное присуще всем, оно лежит в основе того, что древние называли "связью всего со всем"» [Там же, с.144].

Момент перехода через бессознательное, через состояние символической смерти, является важной частью ритуала посвящения: нужно символически умереть, расстаться с прежним состоянием, чтобы обрести новое. Не случайно идея смерти, умирания, промежуточного состояния и перерождения в Ваджраяне приложима не только концу жизни и тому, что за ним последует. Сходный опыт адепты Ваджраяны получают и в циклах каждого дня, и в каждый отдельный момент жизни: сознание каждого момента — продукт угасания прежнего и возникновения нового сознания. Поэтому опыт смерти — изначально глубоко внутренний, психологический феномен, и в высшей йога-тантре практикующие могут в медитации пережить разные стадии умирания. Не менее важна в Алмазной колеснице и йога сна [The Tibetan Book of the Dead, 1961, 25].

Таким образом, одна из главных практических целей адептов Ваджраяны — достичь того состояния сознания, которое сейчас принято называть измененным. К счастью, современная наука отказалась от оценки подобных состояний сознания как психопатологических. Сейчас они рассматриваются как особые, но вполне естественные и нормальные в физиологическом смысле, хотя и более редкие, чем обычные. Более того, некоторые психологи предполагают, что подобные измененные состояния сознания есть не что иное, как имманентно присущий человеку механизм переключения психики в режим, близкий к архаическому палеосинкретическому единству [Бургиньон, 2001, 416].

Специалисты утверждают, что при погружении в измененное состояние сознания у человека в обратном порядке воспроизводится онтогенетическая последовательность биоритмов мозга, левополушарная активность уступает место доминированию правого полушария, где и локализуется зона бессознательного. В процессе погружения в глубинные слои бессознательного человек разотождествляется со всеми привычными «языками сознания», возникавшими в процессе фило- и онтогенеза. Результатом становится переход или даже скорее возврат к ранним, наиболее архаичным формам сознания. На этом уровне, обычно соотносимом с пренатальным состоянием, человек ощущает себя растворившимся в безвременности, теряет пространственную ориентацию, переживает дереализацию и деперсонализацию. Он испы-

тывает ощущение «слияния всего со всем», близкое природному, отраженному в мифах [Козлов , 2005, 79].

Итак, конечный пункт измененных состояний сознания — тот уровень «универсального единства», о котором повествуется в космологических мифах. Теоретики Ваджраяны четко смоделировали подобные измененные состояния сознания в соответствии с духом буддийского учения и вписали их в буддийскую религиозную систему, наполнив соответствующими образами и символами. В свою очередь, измененные состояния сознания постоянно оживляли эти символы, насыщая их чувственно-конкретным материалом и питая жизненной силой.

Проблематика измененных состояний сознания, ставшая актуальной в наше время, вошла в сферу целого спектра междисциплинарных исследований, объединив усилия психологов, историков, религиоведов, культурологов. Огромный опыт по исследованию этих состояний, накопленный ваджраяной, оказывается не только бесценным для подобных исследований, но и открывает возможности для изучения глубинных пластов человеческой психики, фило- и онтогенетической памяти и сложного взаимодействия мифологических архетипов и разновременных культурных программ.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.

2. *Бургиньон Э.* Измененные состояния сознания // Личность. Культура. Этнос. Современная психологическая антропология. М., 2001.

3. *Волошинов А. В.* Математика и искусство. М., 2000.

4. *Козлов В. В., Бубеев Ю. А.* Измененные состояния сознания: Системный анализ. М., 2005.

5. *Пупышев В. Н.* О природе сансары: Психологический экскурс // Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. Новосибирск, 1990.

6. *Соловьев В. С.* Красота природы // Сочинения в 2-х т. Т.2. М., 1988.

7. *Элиаде М.* Аспекты мифа. М.,1995.

8. *Юнг К. Г.* Приближаясь к бессознательному // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М., 1990.

9. *Юнг К. Г.* Подход к бессознательному // Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.

10. *Юнг К. Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994.

11. The Tibetan Book of the Dead / Trans. by Muses-Chang. California, 1961.

В. Н. Бадмаев (*Элиста, Калмыкия*)

РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Религии выступают важнейшим фактором формирования и определения идентичности. При этом религии не могут развиваться вне глобального культурного и социального контекста. По сути своей религия тяготеет к традиционным формам социальной жизни. В то же время ситуация складывается так, что религия может быть прочитана в модерном и постмодерном ключе. Поэтому необходим анализ встречи религии с глобальной культурой: как она может вписаться в эту культуру в качестве объединяющего, а не порождающего новые конфликты начала. Изучение этих процессов имеет важное значение для выстраивания диалога между религиями, культурами, народами в современном глобализирующемся мире. Отметим, что обращение к роли религии в определении идентичности означает поиск тех форм духовного опыта, которые генерируют адекватные изменениям социальные практики и позволяют найти выход из кризиса идентичности, соединяя ее с определенной рациональностью. Опасность возникает тогда, когда скорость перемен в жизни превосходит скорость нашей к ним адаптации, когда события опережают наше понимание их.

Для людей, которые сталкиваются с необходимостью ответить на вопросы: «Кто я?» и «Где мое место?», религия дает «чувство идентичности и направление в жизни» [Хантингтон, 2003]. Более того, религия может рассматриваться как некая «сакрализация идентичности». Но современные процессы глобальной унификации выдвигают вопросы: имеют ли сегодня значение религиозная идентичность, религиозное разнообразие мира. И все же отрицательный ответ на эти вопросы , как представляется, был бы упрощением ситуации. Ведь мировые религии нельзя воспринимать только как некие консервативные и неизменные факты истории. Это феномены, находящиеся в развитии и по-своему отвечающие на вызовы времени и реалий.

В данной ситуации ценности и истины религиозных культур должны быть прочитаны не только в рамках классически-канонических подходов и, естественно, не с позиций фундаментализма, а в контексте глобального диалога цивилизаций, на языке современной культуры и философии. Важно «приблизиться к рациональному освоению и описанию идентичности философского умозрения в перспективе современного компаративистского и культурологического опыта»

[Философский дискурс…, 2009, 5]. В условиях стремительно меняющейся социальной реальности перспективным представляется обращение к такому дискурсу религиозно-культурной идентичности, который придал бы индивиду, социуму целостность и ценностную укорененность, помог бы преодолеть столкновение идентичностей традиционного, модерного и постмодерного обществ, «расколотость», «гибридность», «пограничность» современных идентичностей.

Современный мир, связанный глобальной взаимной зависимостью, нуждается в новом подходе к анализу культурного и религиозного многообразия и перспектив налаживания межконфессионального и межкультурного диалога. В условиях принятия множественной и динамичной идентичности в обществе дискутируются следующие вопросы. В какой мере между нами допустимы различия? Насколько схожими мы должны быть? Ведь признание множественной самобытности влечет за собой серьезную трансформацию общественного сознания.

Но возможен ли в таком случае глобальный диалог между цивилизациями, между культурами? Одной из самых главных границ, отделяющих одну цивилизацию от другой, является религия. Даже в рамках одной христианской религии достаточно трудно наладить диалог между его разными ветвями — православием, протестантизмом и католицизмом. Неужели человечество ожидает сценарий «столкновения цивилизаций»?

С другой стороны, сегодня, когда интеграция, миграция и глобализация способствуют установлению все более тесных отношений между различными расами, культурами, народами, говорить о религиозной исключительности или о делении мира по цивилизационно-религиозному принципу было бы не совсем правильным. У одного и того же человека может быть множество самых разных идентичностей (языковая семья, культура, религия, этнос, гражданство, человечество). И когда под сомнение ставится разнообразие идентичностей, отрицается какой-либо образ жизни, когда существует угроза фундаментальной свободе выбора, неизбежными становятся конфликты.

Собственно говоря, данные вопросы в том или ином контексте всегда стояли перед народами. И народы, цивилизации по-своему отвечали на эти вызовы своей истории. Так, например, в начале VII века, в 604 г. н. э., японский принц-буддист Сетоку принял конституцию кемпо (одну из самых либеральных того времени, известную как «конституция семнадцати параграфов»). В ней говорилось: «Мы не должны обижаться на то, что у других есть иная точка зрения, отличная от нашей. У каждого человека есть сердце, а у каждого сердца — своя

склонность. Их правота — для нас заблуждение, а наша правота — заблуждение для них» [Доклад о развитии…, 2004]. Человек, имеющий и настроенный лишь на одну идентичность, рассматривает весь окружающий его мир сквозь призму только этой одной идентичности. Отсюда непонимание других, отсутствие диалога и, как следствие, — неизбежные конфликты. Приведем другой пример — в 1572 г. мусульманский правитель Индии Акбар провозгласил религиозную терпимость основой государственной политики. Заметим — мусульманский правитель, что отвергает современные упрощения, будто ислам — это фундаментализм, связанный с терроризмом.

Эти мысли, высказанные в прошлом, созвучны и нашим дням. Так, например, профессор Гарвардского университета, лауреат Нобелевской премии по экономике за 1998 г. Амартья Сен в своей работе «Identity and Violence: The Illusion of Destiny», подчеркивая связь между идентичностью и проблемами насилия, отмечает, что каждый человек в каждый момент времени имеет множество социальных ролей, и далеко не обязательно какая-то одна из них оказывается основной [Sen, 2006]. Иначе «будут утрачены многие ценности человеческой жизни, и люди окажутся как бы помещенными в маленькие ящички», что автор называет «миниатюризацией человека». А. Сен выводит простую логическую цепочку: навязывание идентичности ведет к отказу от многообразия социальных ролей; сужение социальной роли ограничивает кругозор личности; в этой ситуации малейшие отступления от того, что кажется верным, воспринимаются как оскорбление; оскорбление требует отмщения; финалом становятся религиозная или национальная ненависть и насилие. Единственное, что необходимо в этой ситуации, — признать, что мы все «по-особенному различны».

Народы, индивиды действительно должны отказаться от жестких рамок неизменной и фиксированной идентичности, чтобы вступить в диалог друг с другом. В диалоге важно не только то, что нация, индивид думают о себе, но и то, что другие нации, индивиды думают о них. Ведь, чтобы исчезла почва для конфликтов, народы должны увидеть друг друга, принимая несходство за благо, а не за оскорбление. Для того же, чтобы увидеть другого, необходимо прежде увидеть себя, самоидентифицироваться. Максимально возможным органическое взаимообогащение делается лишь тогда, когда сами культуры достигают достаточно отчетливого понимания своей «самости». Осознать же себя можно, лишь зная свое прошлое, свои истоки; осознав свое культурное предназначение, свое место в мире. Кто осознал себя, не может не признавать самобытность другого. Только при этих условиях самобыт-

ность и культурное многообразие будут процветать в мире. По этому поводу руководитель парижского «Дома наук о человеке» М. Эмар отмечает в предисловии к русскому изданию книги Ф. Броделя «Грамматика цивилизаций», что «цивилизации должны научиться соблюдать правила различий: соглашаться с существованием других цивилизаций, признавать, что им никогда не удастся добиться господства над другими… Следует быть готовыми видеть в других равноправных партнеров… одновременно внутри себя цивилизации должны признавать собственные отличия, которые есть наследие их прошлого и ключ к будущему» [Бродель, 2004].

В основе такого сотрудничества должно находиться чувство идентичности. Причем идентичность, на наш взгляд, не должна пониматься как результат биполярной оппозиции «мы — они», или некий искусственный «клон». Идентичность, прежде всего, необходима для сохранения и поддержания традиционных ценностей и налаживания диалога между различными культурами, который зависит от признания и более полного восприятия культурного многообразия. Диалог между культурами и цивилизациями — это «обмен пониманием», а не «обмен непониманием», который ведет к конфликту.

Признание «особенного», культурно-специфического создает предпосылки к уважительному отношению к «другому», благоприятствует диалогу. Знание, понимание причин, различающих культуры, верования, позволяет устранить препятствия на пути вступления в диалог. Онтологическим же основанием для его ведения может стать выявление моментов общности. Вряд ли люди бывают прямо и полностью противоположны друг другу. Если они отличаются в чем-то одном, то непременно сходятся в другом.

Признание права каждой культуры и каждого народа на сохранение своей уникальности, а также ответственности мирового сообщества за поддержание культурного разнообразия выступает основанием для политики взаимопонимания и диалога, расширяя перспективы существования цивилизации.

Как показывает история, религия может быть источником раздора. Но она также может и способствовать преодолению конфликтов. Нам хорошо известно первое, но второе, к сожалению, остается редкостью. Собственно говоря, ценностные установки на налаживание диалога есть во многих религиозно-культурных традициях.

Так, например, главный раввин Великобритании лорд Сакс в своей книге с символичным названием «Достоинства различия. Как избежать столкновения цивилизаций» отмечает необходимость научиться жить

в разнообразном мире, постигнув дарованное нам Богом, обогащающее мир достоинство различия. Он приводит притчу, где рассказывается о двух людях, которые всю жизнь переносят камни. Один переносит бриллианты, другой — булыжники. Однажды каждому из них было поручено отнести мешочки с рубинами. Кто из них сможет оценить новую ношу? Тот, кто привык переносить бриллианты, знает, что камни могут быть ценными, даже если они не бриллианты. Но другой, кто переносил только булыжники, думает о камнях только как о тяжести. Он не знает их ценности. Рубины — вне его разумения. То же самое и с верой. Если мы ценим нашу веру, тогда мы поймем ценность и других верований. Мы можем воспринимать нашу веру как бриллиант, а другую — как рубин, однако мы знаем, что обе они — драгоценные камни. Но, если мы видим в вере только тяжесть, мы не оценим ни нашу веру, ни веру кого-либо другого. Для нас они обе будут одинаково бесполезными. Смысл притчи в том, что истинная терпимость исходит не из отсутствия веры, но из ее живого воплощения. Осознание особого смысла того, что важно для нас, есть лучший путь к признанию ценности того, что важно для других [Сакс, 2008, 314–315].

Современная буддистская философия призывает к «духовной революции», под которой понимается «призыв повернуться к более широкому сообществу людей, с которыми мы связаны, и к поведению, признающему интересы других наравне с нашими собственными». В основе этого призыва этические основы — «духовная революция ведет к революции этической». Задача и требование нового тысячелетия — поиск путей к достижению межнационального или, скорее, межобщинного сотрудничества, внутри которого будут признаваться различия между людьми и будут уважаться права каждого.

В этом плане особое значение приобретают универсальные (в позитивном смысле) ценности, ориентиры, которые утверждают все религии мира (мир, толерантность, гуманизм, ненасилие и др.). По мнению Его Святейшества Далай-Ламы XIV, очень важно воспитывать в себе чувство, которое он называет «всеобщей ответственностью». Точный перевод этого термина (chi sem) с тибетского означает «универсальное сознание» [Далай-лама XIV, 2001, 165]. То есть универсальные ценности, признаваемые всеми религиями мира, могут стать основой глобального диалога. В этом контексте можно говорить о цивилизации диалога, об универсальной цивилизации, которая должна существовать на основе признания многообразия мира и объединять все человечество.

Конечно, это очень сложно. Более того, сегодняшняя реальность показывает, что наш мир, к сожалению, еще не избавился от войн, кон-

фликтов. Но ведь все зависит от самого человека, от самих народов. Приведем в этой связи одну восточную мудрость. Великий индийский ученый и практик буддизма Шантидева однажды заметил, что, хотя мы не можем и надеяться отыскать столько кожи, чтобы покрыть всю землю, уберегая свои ноги от колючек, на самом деле это и не нужно. Вполне достаточно прикрыть подошвы наших ног. Другими словами, хотя мы не можем всегда изменять обстоятельства так, чтобы они нас устраивали, мы можем изменить свое отношение к ним. Быть может, это и будет нашим первым шагом на пути к цивилизации диалога.

Человечество находится в такой ситуации, когда различные цивилизации должны научиться жить рядом в мире, учась друг у друга, взаимно обогащая жизнь. Отсутствие диалога может привести к непониманию, напряженности, столкновениям. И международный порядок, основанный на диалоге, является самой надежной мерой предупреждения столкновения цивилизаций. Диалог возможен лишь между теми, кто способен преодолеть узкий горизонт своей идентичности, подняться над ним, включившись тем самым в более широкую коммуникационную систему отношений. В нем участвуют те, кто, осознав свою индивидуальность, не похожую на другие, одновременно осознает и свою связь с другими. Диалог и существует ради установления этой связи, ради достижения взаимного согласия между людьми, народами. В нашем стремительно меняющемся мире диалог необходим для поддержания единого общецивилизационного поля, общечеловеческого пространства.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бродель Ф.* Грамматика цивилизаций. М., 2004.

2. *Далай-Лама XIV.* Этика для нового тысячелетия. СПб., 2001.

3. Доклад о развитии человека за 2004 год. Культурная свобода в современном многообразном мире/ Программа развития ООН (ПРООН). Нью-Йорк: ООН Плаза, 2004./ Пер. с англ. яз. М.: Изд-во «Весь Мир», 2004.

4. Сакс Д. Достоинства различия: Как избежать столкновения цивилизаций. М., 2008.

5. Философский дискурс в традиции духовных культур Запада и Востока. М.: РУДН, 2009.

6. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. М., 2003.

7. *Sen A.* Identity and Violence: The Illusion of Destiny. New York; London: W.W. Norton&Co., 2006.

А. Н. Бурлуцкий (*Ростов-на-Дону*)

ДУАЛИЗМ И ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЕ В ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ ВАДЖРАЯНЫ

Дуализм представляет собой философскую концепцию, предполагающую осмысление бытия в контексте проявления двух различных начал. Дуализм есть мировоззрение, актуализирующее наличие противоположных положений восприятия и понимания мира, а также раскрывающее смысл совместного сосуществования двух различных начал.

Буддизм как философское учение не избежал дуалистических аспектов. Однако, в отличие от философских учений Запада, только констатирующих дуализм реального мира («мир идей» Платона, «протяженность и мышление» Р. Декарта, трансцендентное и имманентное И. Канта, бытие и время М. Хайдеггера), буддизм разработал практические методы его преодоления. Для буддизма в целом и Ваджраяны в частности осмысление дуализма бытия — это продвижение по духовному пути с целью достижения *нирваны.*

Дуалистические аспекты философских концепций Ваджраяны (тело и сознание, мужское начало и женское начало, перерождение и просветление и т.п.) и их практическое преодоление призваны реализовать достижение недвойственного состояния *Ади-Будды* (изначального Будды). Достижение состояния Ади-Будды представляется персонификацией единого абсолютного Ума, объемлющего собой все бытие (*дхармадхату*) и преодолевающего двойственность. Религиозной целью Ваджраяны «является преобразование нечистого восприятия в чистое и преодоление всякой двойственности (дуализма)» [Андросов, Леонтьева, 2009, 295].

Буддизм Ваджраяны, который еще называют тантрическим буддизмом, основывается на *тантрах* — особого рода текстах, объясняющих методы (*упайя*) быстрого (всего за одну земную жизнь) достижения нирваны. Все тантры делятся на четыре класса и соответствуют определенным практикам: «*крия-тантры* (тантры очищения), *чарья-тантры* (тантры действия), *йога-тантры* (йогические тантры) и *ануттара-йога-тантры* (тантры наивысшей йоги)» [Торчинов, 2005, 182]. Последние тантры относятся исключительно к высшим («тонким») тантрам внутренней психотехники.

Таким образом, специфика буддизма Ваджраяны в узком смысле сводится к реализации тантр как практических (посредством йоги) способов преобразования «нечистого сознания» в «чистое или простое сознание», что и является преодолением двойственности (дуализма),

ведущим к нирване. Реализация буддийской тантрической йоги есть процесс достижения отсутствия в сознании объектов (*аналамбана*) и знаков (*анимитта*), другими словами — достижения пустоты сознания (*шуньята*) [Андросов, Леонтьева, 2009, 287].

Ваджраяна как направление буддизма появилась в Индии, однако полного расцвета тантрический буддизм достиг в Тибете. В Тибете сложились основные четыре направления Ваджраяны: *Ньингма, Кагью, Сакья, Гелуг* и разнообразные школы или линии преемственности. Важно отметить, что в религиозно-философских концепциях каждого из направлений тибетского буддизма акцент делается на разных аспектах дуалистического понимания мира.

Положения дуалистического мировоззрения и способы преодоления двойственности, свойственные конкретным направлениям Ваджраяны, условно можно описать следующим образом: Ньингма — *упаяйога* (слияние абсолютной и относительной истин), атийога (постижение единства йидама); Кагью — *махамудра* (учение о единстве блаженства и пустоты); Сакья — принцип «плод — результат» и состояния *бардо* (этап преодоления двойственности); Гелуг — *мадхъямака-прасангика* (высшая форма буддийской философии недвойственности).

Дуализм Ваджраяны обнаруживает себя в буддистских символах *ваджры, мудры, мандалы, йидама.* Ваджра — один из основных ритуальных предметов, используемых в буддистских ритуалах и практиках, а также атрибут многих Будд, бодхисаттв, йидамов. Ваджра — это символ озарения ума, достижения мгновенного просветления (*бодхи*). В контексте дуализма ваджра обозначает единство мужского начала сострадания (*каруна*) и женского начала мудрости (*праджня*), достигаемое посредством духовных методов (*упайя*). Ваджра символизирует отсутствие двойственности и передает концептуальный смысл тибетского буддизма — Учение Будды, (*Ваджра-дхарма*) как прочный алмаз, неизбежно ведет от перерождений к Просветлению [Торчинов, 2005, 180].

Другим важным символом Ваджраяны является мудра. Мудра — это ритуальный жест, который на высших ступенях тантрического созерцания йидама, а именно: в акте соития, приобретает смысл *карма-мудры* или духовной супруги (праджня) [Андросов, Леонтьева, 2009, 285]. В тантрической иконописи (*тханках*) изображенные персонажи йогинов обозначают мужское начало, а мудра — женское начало. Дуализм буддистской мудры актуализируется на двух уровнях: во-первых, на уровне тантрической практики, когда через жест осуществляется переход от восприятия материального мира к особенному «тонкому» состоянию сознания; во-вторых, на уровне внутреннего созерцания, когда мудра становится объектом медитативной визуализации и опосредует преодоление двойственности.

Сакральным произведением искусства и ритуальным символом представляется мандала. Мандала — это космологический символ, геометрически отражающий устройство мира. Мандала является своеобразной трехмерной моделью Вселенной, представляющей мир в его целостности без проявления какого-либо дуализма. Созерцание мандалы постепенно ведет к очищению сознания (преодолению двойственности), поскольку сопровождается постижением изначального смысла бытия. Мандала отражает сложную систему психокосмоса. Визуализация мандалы на внутреннем уровне приводит к освобождению от двойственности «мира пыли и грязи» и переходу в недвойственное чистое состояние «поля Будды» [Торчинов, 2005, 184].

Особыми символами Ваджраяны можно назвать йидамов, которые, хотя и предстают как ужасные многорукие и многоголовые существа с множеством «немирных» атрибутов (черепа, клыки, оружие и т.п.), являются архитипическими символами, обозначающими особое состояние ума.

В Ваджраяне йидам — это совершенный, просветленный и покровительствующий буддизму будда-аспект, необходимый для медитации и созерцания. Цель созерцания йидама — преодоление «ядов ума» — *клешей* (страшный вид йидама свидетельствует о наличии в уме йогина гнева, гордости, желания, неведения и т.п.) и достижение «чистого» состояния ума (йидам противопоставляется порокам и имеет чистую природу). Медитация на йидама способствует проявлению пяти «Будда-мудростей», а именно: знание смысла всех явлений и предметов; преодоление эгоцентризма; видение мира, как в целом так и в частностях; практическая наработка методов достижения нирваны для всех живых существ; переход к интуиции как критерию истинности.

Йидам неотделим от ума практикующего тантрический буддизм (каждой тантре соответствует свой йидам, например Хеваджра-тантре соответствует Хеваджра-йидам) и является персонификацией изначально присущих человеку качеств. Созерцание йидама практикующим тантризм адептом, особенно в позе соития (*яб-юм*) со своей духовной супругой, приводит к постижению природы Будды. Созерцание йидама в медитации представляется прямым духовным способом преодолении двойственности. «Медитативная цель такой техники считалась достигнутой, если адепту удалось вызвать видение слияния двух разнополых персонажей в едином порыве наслаждения — "два в одном" (яб-юм)» [Андросов, Леонтьева, 2009, 323]. В Ваджраяне этот

мистический акт описывается как соединение пустотности (шуньята) или мудрости (праджня) с состраданием (каруна) или методом (упайя), т.е. соединение женского и мужского начал.

Дуализм Ваджраяны проявляется не только в религиозно-культовой деятельности и связаных с ней символах, но и в особом отношении к морали. Ваджраяне свойственно не опираться на нравственные запреты в выполнении духовных практик. Дуалистические положения этической концепции Ваджраяны заключаются в стремлении не уничтожить, а трансформировать темные качества личности для ускорения духовного совершенства. Отказ от общепринятых нравственных запретов ставит адепта Ваджраяны выше двойственности добра и зла. Может показаться, что тантрический буддизм проповедует греховное, преступное поведение («Встретил Будду — убей Будду»), но на самом деле Ваджраяна прибегает к символизму, а в греховных мотивах («убей родителей», «убей младенца») видит преодоление личностного (искоренение эгоистических побуждений) дуалистического восприятия действительности.

Ваджраяна — это практический буддизм, поэтому индивидуальные (внутренние) практики признаются здесь как единственно правильные в контексте духовной реализации личности. Основная и изначальная цель Ваджраяны заключается в практическом преодолении дуализма или различия между телом и сознанием.

В философских концепциях Ваджраяны осмысление роли тела и сознания занимает важное место, оно рассматривается в рамках доктрины обретения Просветления и выражается концептуальными терминами *«сансара»* и *«нирвана»*. Для Ваджраяны сансара (действие тела, результат ошибки восприятия) и нирвана (действие сознания, освобождение от дуализма) есть два разных состояния одного и того же сознания. Пробужденное сознание есть постижение истинной природы сознания, которое характеризуется недвойственностью (*адвая*) по отношению к телу [Торчинов, 2005, 203].

Понимание тождества тела и сознания в Ваджраяне достигается только практически. Духовные практики Ваджраяны опираются на учение о «тонком энергетическом теле», которое наделено каналами — *нади* и энергетическими центрами — *чакрами*. Управление энергией — *праной*, проходящей по нади и концентрирующейся в чакрах, приводит к очищению сознания, другими словами — к преодолению двойственного восприятия мира.

Ваджраяна как тантрический буддизм основывается на тантрах, высшими из которых являются недвойственные тантры или *ануттара-йога-тантры*. Дуалистические аспекты религиозно-философского учения Ваджраяны и методы преодоления дуализма отображаются

в таких недвойственных тантрах, как: *«Гухья-самаджа», «Хеваджра», «Калачакра»* и другие, практика которых способствует достижению Просветления уже в этой земной жизни.

Указанные выше тантры являются наивысшими в тантрическом буддизме, поскольку предполагают «внутренний» (уровень «тонких» психических переживаний) путь постижения. Постижение тантр обусловливает недвойственность сознания или чистое видение, когда субъект и объект восприятия составляет одно целое. «Такая недвойственность выражается соединенными формами Будд в мужском и женском облике» [Андросов, Леонтьева, 2009, 363].

Практикующий ануттара-йога-тантры буддистский адепт в полной мере постигает абсолютную истину недвойственности бытия. При этом практика конкретных тантр позволяет достичь конкретного духовного результата, например практика «Гухья-самаджы» тантры ведет к пониманию недвойственности в контексте соития мужского и женского начал, а практика «Калачакры» тантры ведет к преодолению дуализма посредством достижения пустотности ума и единения с Ади-Буддой. Преодоление дуализма сознания приводит к тому, что интуитивно открывается смысл единства таких феноменов, как сострадание и мудрость, блаженство и пространство, сансара и нирвана и т.п.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андросов В. П., Леонтьева Е. В.* Марпа и история Карма Кагью: «Жизнеописание Марпы — переводчика» в историческом контексте школы Кагью. М.: Открытый мир, 2009.

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

С. Г. Ковалев, Е. Г. Филатова (*Санкт-Петербург*)

БУДДИСТСКАЯ ГЛОБАЛЬНАЯ ДОСТОВЕРНОСТЬ И ЕЕ ВОСПРИЯТИЕ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

По нашему мнению, одним из главных факторов, препятствующих принятию новой единой глобальной достоверности, является отношение Запада к восточным школам из Китая, изучающим проблемы мышления. Так, в западной философии до сих пор поддерживается традиционная точка зрения относительно восточной философии. Данная точка зрения была четко сформулирована Гегелем в «Восточной философии» (1826 г.) [Гегель, 1993], где ученый употребляет относительно восточ-

ной философии следующие укоренившиеся впоследствии выражения: не подлинная философия, а «так называемая»; «недофилософия»; «религиозный способ представления»; «нечто предварительное» по сравнению с истинной философией, т.е. западной, и т.д.

В конце XIX века Ф.Ницше противопоставил гегелевской свою точку зрения на восточную философию. Несмотря на то, что новый взгляд полностью «опрокидывал» традиционное представление, западная научная общественность упорно делала вид, что новый взгляд на восточную философию есть очередное проявление чудаковатости философа.

Итак, Ницше впервые указал на «удивительное сходство всего индийского, греческого, германского философствования», выводя его из родства языков [Ницше, 1990, 255–256].

Более того, ученый не только возвысил буддизм как философию и религию [Ницше, 1990] (правда, принижал при этом христианство), но и впервые дал высокую оценку буддистской философии как теории познания.

В XX веке М. Хайдеггер закрепил идею Ницше о правомерности восточной философии называться именно философией без различных унизительных приставок. В своих трудах он, к сожалению, никогда не ссылался на восточных философов. Однако сама теория Хайдеггера о наличии Бытия и Сущего практически полностью совпадает с буддистской теорией нирванического и сансарического восприятия. Кроме того, исследование авторского коллектива в лице Я. М. Корнеева, И. К. Романова, Е. А. Торчинова и др. [Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур, 2000, 113, 128] выявило факт плотного общения Хайдеггера с японскими философами до написания культового труда «Время и бытие» [Хайдеггер, 1993], где рассматривается теория Сущего и Бытия.

Таким образом, несмотря на то, что своими трудами ученый поставил буддистскую философию в один ряд с западной, об этом факте научной общественности ничего не известно, ибо она считает, что вся теория Хайдеггера есть его собственное «ноу-хау».

Мы обнаружили, что, с точки зрения западных ученых, школы восточных стран — это что-то далекое, мистическое, отсталое, т.е. не содержащее ничего серьезного, на что цивилизованный, умный ученый обратил бы свое «всезнающее око».

Данная ситуация сложилась в силу некоторых весьма значимых причин.

Во-первых, как показано на схемах 1 и 2, мышление, с точки зрения Запада и Востока, имеет совершенно противоположный ценностно ориентированный подход. Если рациональное на Западе стоит на высшей планке по шкале ценностей, а иррациональное — на низшей, то на Востоке ситуация диаметрально противоположна.

По мнению Ч. Тарт, западные интеллектуалы молчаливо, именно молчаливо, подчеркивает автор, признают ценностную шкалу, приведенную на схеме 1. Это означает, что оценки этой школы вплетены в общую ткань системы ценностей общества на данном уровне. Важно помнить, что, когда система ценностей или ее предпосылки имплицитны, человек не осознает их наличия и потому не подвергает их сомнению. Он просто автоматически воспринимает мир и мыслит, основываясь на этой системе с ее предпосылками. Например, что бы ни сказал человек, о котором известно, что он «психотик», это будет рассматриваться как свидетельство его безумия, а не оцениваться само по себе.

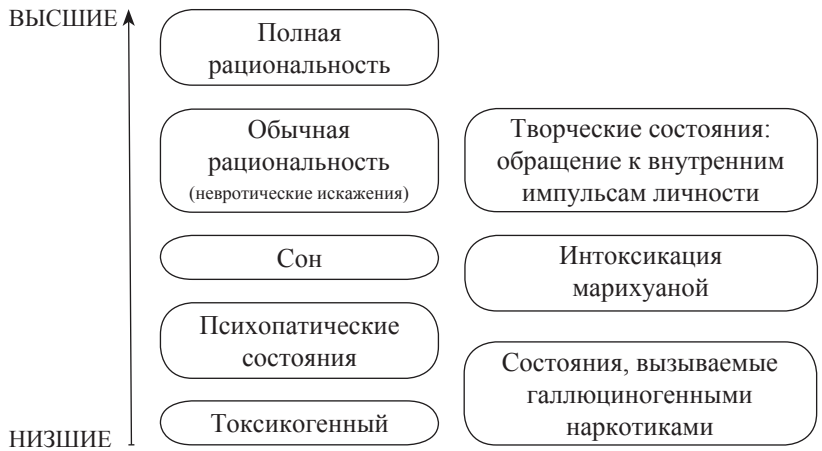


Схема 1. Ортодоксальная западная, чаще всего неявно подразумеваемая, шкала оценок различных состояний сознания [Тарт, 1994, 211]

Роли распределены заранее: пациенты — сумасшедшие, врачи — здравомыслящие, и изменить уже ничего нельзя.

Конечно, не все согласятся с теми оценками, которые представлены на схеме 1, но все же большинство людей, в особенности людей умственного труда — врачей, психиатров, психологов, исследователей-экспериментаторов, считающихся авторитетами в этой области, оценивают состояния сознания именно так, как это представлено на данной схеме.

Согласно представленному на схеме 2, высшее состояние сознания на Западе — полная рациональность — является низшим на Востоке (его относят к сфере так называемой внимательности).

ВЫСШИЕ

НИРОДХА

Общее прекращение первичного функционирования ума, сопровождающееся постижением абсолютной Истины и освобождением от иллюзий сансары.

ПРОЗРЕНИЕ, НЕ ТРЕБУЮЩЕЕ УСИЛИЙ

Созерцание быстро и легко скользит, не останавливаясь ни на каком предмете, не требуя усилий и не утомляя. «Я», страдание, исчезновение — все это предстает очевидным и непосредственным. Прекращается страдание, безучастность становится всеохватной.

ПОНИМАНИЕ

Осознание отвратительности, скуки и неудовлетворительности всех физических и ментальных переживаний. Это причиняет страдание, от которого человеку хочется избавиться. Он начинает ощущать исчезновение того, что раньше наполняло его сознание, казалось устойчивым и совершенным. Угасают способности, чувство восторга и пр.

ПСЕВДОНИРВАНА

Ясное восприятие всего возникающего и исчезающего в каждый из моментов, сопровождаемое разнообразными феноменами, например: ослепительными вспышками света, ощущением восторга, увлеченности, прилива энергии, духовного равновесия и безучастности к объекту созерцания.

СТАДИЯ РЕФЛЕКСИИ

Телесные ощущения и ментальные состояния не вызывают приятных чувств, утрачивают свою достоверность. Каждый новый момент созерцания укрепляет уверенность в эфемерности страданий и неудовлетворенности. Человек постепенно освобождается от своего «Я», возникает ощущение «не-Я». Сознание и его объекты отделяются друг от друга.

ВНИМАТЕЛЬНОСТЬ

Направленность внимания на функции тела, его ощущения, связанные с внешними раздражителями, на ментальные состояния или явления психики.

НИЗШИЕ

ВЫСШИЕ

ОБЩЕДОСТУПНАЯ КОНЦЕНТРАЦИЯ

Предварительное овладение методами концентрации перед вступлением на путь Концентрации.

ПРОСТЕЙШАЯ ИНТУИЦИЯ

Обретение способности ясного различения всех явлений собственной психики до такой степени, когда взаимное наложение этих явлений не может заметно мешать практическим действиям.

НИЗШИЕ

Схема 2. Высшие состояния сознания на буддистском пути Прозрения [Тарт, 1994, 217]

Высшей ценностью для восточных школ является попадание, с помощью специальных практик, в состояние «ниродха», которое находится выше по шкале ценностей всем известной «нирваны». Состояние «ниродха» означает полное познание Истины и совершенство духа.

Как известно, чтобы понять друг друга, люди должны испытывать похожие переживания. Трудно представить, чтобы западные ученые поменяли ценностные ориентации и воспылали желанием познать Истину не привычно рациональным мышлением, а с помощью овладения состоянием «ниродха».

Во-вторых, все достижения Востока в области философии, искусства, техники сделаны при слабом развитии точных наук, исследующих окружающий нас мир. Однако эти достижения часто по значимости даже выше западных, но основа, суть их, иная.

Восток ставит другие вопросы и ищет другие ответы. Так, увлечение вопросами «духа» настолько актуально для восточных мудрецов, что вопросы «материи» теряют свою значимость.

«Технократическому» Западу, погрязшему в проблемах «материи», трудно оценить изумительную духовную мудрость материально нищего Востока. Другими словами, западные критерии оценки мудрости лежат в материальной плоскости, поэтому Западу миропонимание Востока, в частности подходы к мышлению, кажутся, в лучшем случае, экзотическими, в худшем — младенческими и даже туземными (так как восточные страны относятся в основном к «третьему миру»).

В-третьих, на Западе сформировалось предвзятое отношение к текстам восточных авторов о функционировании ума, так как критерии оценки умственного развития на Западе следующие: если человек умный, то он богат (если нация умная, то она процветает). Следовательно, нищета восточных стран есть прямое доказательство «глупости» проживающих в них людей. А раз так, то не стоит тратить время на чтение «глупых текстов» индусов, китайцев, вьетнамцев, тем более об уме!

Так Запад самоограничился в своей «умности» и стал в результате «вариться в собственном соку».

В-четвертых, гордые своими точными знаниями, считающие себя первыми в мире, некоторые европейцы, столкнувшись, по воле случая, ближе с объемными трудами восточных мудрецов и, возможно, осознав, что глубина этих знаний безграничная, бездонная, пугающая своей тонкой интеллектуальной и эстетической красотой, не в состоянии признаться себе в том, что, «может, европейцы отнюдь не первые в мире...». Посему восточное понимание любого явления не достойно внимания, так как мы, европейцы, находимся в другой семиотической, психологической, культурной и т.д. плоскостях и поэтому Восток есть Восток и Запад есть Запад, и нет между нами ничего общего, и никогда нам не понять друг друга.

Вот, например, как объясняет непонимание восточных текстов западными учеными американский знаток Востока А. Уотс: «Сложность и загадочность, с которыми сталкиваются западные исследователи дзэн, проистекают главным образом от непонимания принципов мышления китайцев, принципов, которые значительно отличаются от наших и которые поэтому обладают для нас особой ценностью, ибо позволяют критически взглянуть на наши собственные идеи. Это не столь просто, как если бы мы пытались понять, чем, скажем, учение Канта отличается от учения Декарта, а кальвинисты — от католиков. Задача в том, чтобы понять разницу основных предпосылок, самого способа мышления, что чаще всего не принимается во внимание. И потому наше толкование китайской философии есть не что иное, как наложение типично западных представлений на китайскую терминологию... Трудность заключается не столько в языке, сколько в клише мышления, которые до сих пор отождествляются с академическим, научным способом рассмотрения вещей. Несоответствие этих клише таким предметам, как даосизм и дзэн, служит причиной неверного представления о том, что будто так называемый «восточный ум» есть нечто непостижимое, иррациональное, мистическое» [Уотс, 1993, 25–26].

Конечно, говоря про разные понятийные клише Запада и Востока, Уотс прав, ибо в действительности слово становится средством общения лишь в том случае, когда собеседники имели похожие переживания. Эти сходные переживания образуют в культуре общения общественные соглашения (конвенции) относительно средств общения. Так, люди, разговаривающие на одном и том же языке, имеют молчаливую договоренность о том, какое слово обозначает какой предмет, как классифицировать и оценивать предмет и действия.

Восточные клише мышления резко отличаются от западных. Так, согласно А. Уотсу, если сравнить мышление со зрением, то западный способ мышления имеет сходство с центральным зрением, луч прожектора которого последовательно, линейно направляется на каждый участок текста. Восточный способ мышления подобен периферийному зрению, которым люди пользуются в темноте и тогда, когда бессознательно замечают предметы и движения, не лежащие на прямой линии нашего центрального зрения. В отличие от прожектора, это зрение захватывает множество предметов одновременно [Уотс, 1993, 32–32].

Например, язык китайской письменности отражает разницу в способах мышления Запада и Востока. Данный язык «тоже линеен, так же представляет из себя серию абстракций, воспринимаемых по очереди, а не одновременно. Но его письменные знаки все же несколько ближе к жизни, чем слова из букв, потому что они, в сущности, — картинки, а китайская пословица гласит: "Один раз показать — лучше, чем сто раз объяснить". Так, насколько легче показать, как правильно завязывается галстук, чем объяснить это на словах.

Для европейского сознания вообще чрезвычайно характерно представление, что мы не обладаем знанием об объекте, если не в состоянии выразить свои знания в виде линейных знаков (словесно или письменно). Мы, как гости на балу, стоящие у стеночки и не рискующие танцевать, пока им не нарисуют схему движений танца, т.е. гости, не умеющие воспринимать танец "чутьем". Мы почему-то не полагаемся на "периферийное зрение" нашего сознания и недостаточно пользуемся им. Когда мы учимся, например, музыке, то сводим все разнообразие тона и ритма к обозначению фиксированных тональных и ритмических интервалов, — такое обозначение не годится для восточной музыки. На Востоке музыкант обозначает мелодию лишь приблизительно, чтобы не забыть ее. Обучается он музыке не чтением по нотам, а тем, что слушает исполнение учителя, развивая свое музыкальное "чутье", и копирует его игру: это дает ему возможность достичь редкостной изысканности ритма и тона, доступной на Западе лишь некоторые джазовым исполнителям, которые пользуются тем же способом.

Мы отнюдь не хотим сказать, что на Западе вообще не умеют пользоваться "периферийным умом". Будучи человеческими существами, мы все время прибегаем к нему, а каждый художник, работник или спортсмен особенно нуждается в специфическом развитии этой способности. Но в научном и философском обиходе этот тип знания не признается. Мы только начинаем оценивать его возможности, и нам редко (почти никогда) приходит в голову, что одна из самых важных

областей его применения — это то "познание реальной действительности", которого мы стремимся достигнуть с помощью громоздких конструкций теологии, метафизики и логики» [Уотс, 1993, 32–33].

Поэтому, в-пятых, Запад не воспринимает восточные знания об Уме. Это разность в способах получения сокровенных знаний. А именно: для Востока главное — это не конвенциальное знание, его интересуют не линейные выкладки дискурсивного мышления, а прямое, непосредственное постижение истины. В основном такое постижение происходит на фоне глубоких эмоциональных переживаний, которые не подвластны словесному описанию.

Итак, согласно западной точке зрения, что нельзя описать словами, то не имеет научной ценности. Следовательно, бессмысленно тратить время на изучение восточных мудростей, полученных с помощью непонятно каких способов.

К счастью, некоторые серьезные западные ученые, не омраченные европейской амбициозностью, проявляют живой интерес к восточной мудрости. К ним можно отнести К. Юнга, А. Говинду, В. Эвенс-Венца, Р. Вильгельма, А. Дэви-Неел, Д. Голмена и некоторых других.

Существует также ряд отечественных ученых, которые с научной позиции пытались осмыслить восточные трактаты об Уме. Так, некоторые вопросы освещены в работах Ф. И. Щербатского, Т. П. Григорьевой, В. М. Алексеева, Н. Б. Абаева, Г. Ц. Цыбикова, О. О. Розенберга и др.

Хочется отметить, что ряд ученых с мировым именем робко пытается доказать возможность диалога восточной и западной мысли, однако на сегодняшний день данные доказательства кажутся неубедительными и поэтому «повисают» на уровне призывов.

Вот, например, что писал В. И. Вернадский более полувека назад, имея в виду неизбежный процесс интеграции, которым будет сопровождаться переход человечества в новую фазу «единого исторического процесса, охватившего всю биосферу планеты». Процесс образования мирового целого, «современной вселенскости жизни», делает возможным и даже неизбежным целостное знание. XIX и особенно XX столетия «коренным образом изменили религиозную и философскую структуру всего человечества и создали прочную почву для единой вселенской науки, охватившей все человечество, дав ему научное единство». Оно обусловлено несовпадением путей, которыми шли Запад и Восток, и неизбежностью Встречи. «По-видимому, в течение поколений, близких к Пифагору, Конфуцию... и Шакья-Муни, — полагает В. И. Вернадский, — философско-религиозные центры Старого Света находились значительное время в культурном обмене.

Новый обмен, сравнимый с этим первым, начался во времена, уже близкие нам. Философская мысль долгие столетия шла в этих центрах независимо, наиболее мощно в Индии и в эллинско-семитском... По-видимому, индийская логика пошла глубже логики Аристотеля, а ход философской индийской мысли почти тысячу лет назад... достиг уровня философии Запада конца XVIII в.».

«Величайшим в истории культуры фактом, только что выявляющим глубину своего значения, явилось то, что научное знание Запада глубоко и неразрывно уже связалось в конце XIX столетия с учеными, находящимися под влиянием великих восточных философских построений, чуждых ученым Запада, но философская мысль Запада пока слабо отразила собой это вхождение в научную мысль живой, чуждой ей философии Востока; этот процесс только что начинает сказываться...

Мы увидим позже, что новые области естествознания, к которым принадлежит биогеохимия, в области философии Востока встречают более важные и интересные для себя наведения, чем в философии Запада» [Вернадский, 1977, 62, 64, 65, 75].

Вот что пишет по поводу диалога «Запад — Восток» современный отечественный философ Т. П. Григорьева: «Интерес ученых к буддистско-даосской трактовке мира закономерно вытекает из тех задач, к которым подошла современная наука, вступившая в третью фазу «научной революции» (тезис — классическая наука, антитезис — вторая научная революция, синтез — то, что происходит сейчас). Законы, открытые древними, неожиданно обрели актуальность, отвечая задачам науки, прежде всего в постижении Целого».

«Восточная методика соотносится с западной по тому же принципу дополнительности, и потому уже невозможно ставить вопрос, какая из методик предпочтительнее: обе необходимы для образования Целого. Обе обусловлены традиционной моделью мира, в одном случае — дуальной, в другом — недуальной во имя наступления долгожданной Встречи. Целостного знания. В XX в. налицо фазовое совпадение двух форм Знания, путей их саморазвития, что свидетельствует о завершении некоего глобального цикла. Ахиллес догнал черепаху. Запад не вернулся на круги своя (как солнце, закатившись на Западе, восходит на Востоке), но выходит на новый виток спирали, новый виток Эволюции, обещающий вывести человека в нооферу, если он не будет слишком сопротивляться.

Можно сказать, Восток выполнил свою метафункцию, сохранив и донеся до XX в. почти в первозданном виде учения мудрецов, а Запад, научившийся действовать и претворять в жизнь идеи (нередко

с излишней поспешностью), надо думать, выполнит свою метафункцию и осуществит великий Синтез (пример Японии подтверждает возможность и плодотворность такого синтеза). О фазовом совпадении свидетельствуют фундаментальные открытия в физике, астрономии, биологии — теория относительности (на нее опосредованно, скажем через Маха, оказала влияние буддийская концепция сущего как несущего); нестационарная модель мира, принцип дополнительности, вероятностные законы, волновая и квантовая теории, новое понимание физического вакуума (близкое буддийской шуньяте), признание полицентризма (сингулярность как антитеза моноцентрических моделей) и вытекающий отсюда интерес к структурному единству мира, признание способности материи к самоорганизации (синергетика), закон гомеостаза, двойная спираль ДНК и т.д. Все эти законы и представления по-своему выражены восточными мудрецами. То, что открывалось интуиции древних в созерцании, подтверждается Наукой, математической логикой, а это служит доказательством истинности знания. Сама наука переходит в новое качество, на уровень целостностного мышления, гарантирующего целостность жизни» [Григорьева, 1992, 33–34].

Однако не так оптимистично на характер диалога «Запад — Восток» смотрел русский философ П. Я. Чаадаев. Ученый еще 150 лет назад описал суть этого диалога: «Мир искони делился на две части — Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа: это — два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, обнимающие весь жизненный строй человеческого рода. Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе... На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыню, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами Земли; на Западе идея, всюду кидаясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; тем не менее и в той, и в другой сфере жизнь была сильна и плодотворна; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных созданиях. Первым выступил Восток и излил на Землю потоки света из глубины своего уединенного созерцания; затем пришел Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, овладел его трудами, кончил начатое Востоком и, наконец, поглотил его в своем широком обхвате» [Чаадаев, 1914, 222].

К счастью, поглощение Востока в «широком обхвате» все-таки не произошло, хотя Запад навязчиво демонстрирует захватническую тенденцию. Восточным мудрецам пока удается держать на расстоянии назойливых западных «захватчиков». Создается такое впечатление, что Восток инкапсулировался в своих знаниях, выборочно допуская белолицых братьев «по разуму» к тайникам мудрости.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста: Научная мысль как планетарное явление. Книга вторая. М., 1977.

2. *Гегель Г. Ф.* Восточная философия // Лекции по восточной философии. СПб., 1993.

3. *Григорьева Т. П.* Дао и Логос. М.: Наука, 1992.

4. *Ницше Ф.* Антихрист: Проклятие христианства // Соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1990.

5. *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла // Соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1990.

6. *Тарт Ч.* Состояния сознания. Магический кристалл. М., 1994.

7. *Уотс А.* Путь дзэн. Киев, 1993.

8. Хайдеггер и восточная философия: Поиски взаимодополнительности культур. СПб., 2000.

9. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993.

10. *Чаадаев П. Я.* Апология сумасшедшего: Сочинения и письма. М., 1914.

А. С. Колесников (*Санкт-Петербург*)

ФИЛОСОФИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Некоторые штрихи становящейся мировой философии можно уже видеть. Современная история философии теперь занимается не только прояснением и истолкованием ушедших эпох и философских культур, но все больше увлекается исследованиями оснований, предпосылок формирования, развития и коммуникативных отношений разнородных по своим интенциям философских дискурсов в мировом историко-философском процессе; фиксируются и истолковываются этнопсихические истоки, мотивы и целевые установки философских доктрин, однозначно несовместимых в своих предметно-методологических ори-

ентациях и концептуальных настроениях, но, тем не менее, при всей их этнокультурной самобытности, склонных к взаимопониманию, общению и поиску общечеловеческого духовного родства в контексте интеркультурного диалога духовных традиций Востока и Запада, Севера и Юга. Базовые понятия при аналитико-оценочной квалификации этого диалога — идентификация, глобализация, локализация, культурно-эпистемологическое понятие транскультурации, смысловое измерение которого дистанцируется как от универсализма, посягающего на локальную духовную идентичность, так и от партикулярного консерватизма, тяготея к модусу планетарно-коммуникативного единства многообразия этнокультурных самобытностей. Сравнительный метод выступает как средство, избегающее национальных предубеждений, этноцентризма или оксиденциализма.

Современная историко-философская дисциплина преобразуется, модернизируется подобно тому, как современная философия утрачивает традиционный смысл и назначение своего существования в контексте глобализирующегося мира и все больше возвращается к первичному ее смыслу — мудрости. Культурное многообразие и цивилизационная идентичность становятся предметом пристальной рефлексии. Стал уже фактом постмодернистский «децентрированный» образ истории философии, который по-иному поставил проблему соотношения универсального и локального в мировой философии, которая обсуждалась начиная с 70-х годов учеными Азии, Африки и Латинской Америки. С этого же времени происходит замена преобладающего гегелевского логического метода исследования историко-философского процесса культурологическим методом, включающим сам акт философской рефлексии в непосредственную зависимость от историко-культурных традиций конкретного сообщества.

Видение современного состояния философии осложняется тем, что мы смотрим с разных точек зрения: существует постсоветская Россия, современный Запад, постколониальный Восток, находящиеся в стадии реформ страны арабо-мусульманские и африканские. От жестких европоцентристских или азиоцентристских, афроцентристских и т. п. взглядов происходит *поворот к* культурно-антропологическому взгляду, заставляя по-новому смотреть на свою историю мысли, своих соседей, ближних и дальних партнеров. Как писал С. Д. Серебряный, в свое время в одном «пакете» с «эпистемологической гордыней» к нам пришли в XX век и такие (тесно с ней связанные) элементы европейского сознания XIX в., которые можно назвать «однолинейным историзмом» и «историко-культурным монизмом» [Серебряный, 2004,10]. «Историко — культурный монизм» применительно к европейской

«ментальности» можно сравнить с тем, что видный немецкий индолог Пауль Хакер (1913-1979) назвал «инклюзивизмом» применительно к «ментальности» индийской (точнее — индусской). Согласно Хакеру, индусам свойственно стремление не столько понять и прочувствовать чужие воззрения, сколько представить (интерпретировать) их как частные и неполные варианты своих собственных воззрений и верований, которые, конечно же, провозглашаются самыми верными, всеобъемлющими и т.д. Идеи Хакера горячо обсуждались коллегами-индологами [Inklusivismus,1983].

Не вызывает особых сомнений, что «инклюзивизм» (в вышеописанном смысле) нередко присутствует в индусских (и особенно неоиндуистских) «дискурсах». Однако многие исследователи высказали и доказали положение, что немецкий индолог охарактеризовал не только и не столько какое-то особое свойство индусской «ментальности», сколько некое универсальное явление, в той или иной мере присущее различным культурным традициям. Российский индолог В. К. Шохин, вслед за Хакером, экстраполирует его выводы на святоотеческую традицию [Шохин, 1999, 242]. Тактика здесь проста: не полемизировать непосредственно против соперничающего мировоззрения, а признавать его важные понятия и подчинять центральные понятия соперника собственному мировоззрению. Представители неоиндуизма пришли к такой новационной версии индуизма вследствие процесса глобализации, наступления эпохи посткультуры, посттрадиции. Посттрадиционализм — общечеловеческое явление, имеющее место не только на Западе, но, как мы видим, и в Индии. Характерно, что как обратное следствие посттрадиционализма в политической сфере — фундаментализм, декларирующий возврат к исходным ценностям.

При этом важно понять, что экономическая глобализация не означает политическую или культурную глобализацию [Kien, 2004, 472], хотя и существуют философские основы «Временного мирового парламента», концептуальные принципы которого имеют логические и практические следствия. В этом концептуальном анализе мир предстает фатально фрагментированным [Глен, 2006, 115]. И если он объединен рыночной идеологией, то надо разобраться в его сути. Причина успеха рыночной идеологии заключается не в самом рынке, но в метафизических теориях, связывающих рынок с истинной природой человека.

Уже достаточно исследованы философские архетипы духовных традиций Востока и Запада, при всей неоднозначности их составляющих, проблемы их противостояния и единства, общности и различия. Показано, что изучение философии в национальном контексте позволяет полнее всего выразить бесконечное многообразие мировой фи-

лософии. Веками обоснованный приоритет рациональности западной философии, соотносимый с первенством этико-религиозной ориентации сознания в восточной философии, как показали исследования, демонстрирует внутреннюю включенность рационально-ценностного противоречия в философии Запада и Востока. Раскрытая историческая преемственность идей и концепций в философии Запада и Востока показывает перманентно порождающиеся вариации установившихся дискурсов, когда происходит диалог-уподобление западной и восточной философии, африканской и европейской, латиноамериканской и континентальной. Это говорит о том, что при становлении современных философских дискурсов Востока, Запада, Севера, Юга они должны рассматриваться не только как самостоятельные духовные архетипы, но и как взаимосвязанные, иногда опережающие их потенциальные возможности философского диалога. Ясперс своим феноменом «осевого времени» показывает, что уподобляемые, сравнимые или частично сходные учения Запада и Востока не только синхронно зарождаются, но и развиваются без видимой интеркультурной коммуникации.

Демонстрируемое «сущностное родство философских интенций Запада и Востока является условием и предпосылкой их фактического сближения и синкретического смешения в контексте кросскультурного взаимодействия». Оно находится в природе человеческой духовности, в творческом авторитете человеческой субъективности, и выступает некой идеальной субстанцией, проявляющей себя в чувстве, воле и разумении, но обретающей теоретическое выражение в философии, этике и религии; «духовность как таковая однородна и свойственна человеку безотносительно к его этногеографической принадлежности, однако, будучи самотождественной, она в неповторимо самобытном этнокультурном пространстве трансформируется в самобытные типы ценностного и рационального мировидения» [Кирабаев, 2008, 10–11]. Эта трансформация реализуется в компетентность кросскультурного обучения. Термин здесь включает опыт столкновения с двумя или больше различными культурами, и изучение происходит через такое столкновение. Проблемы идентифицированы типично как проблемы языкового несоответствия и в академических, и в социальных контекстах.

Вместе с идентификацией в кросскультурной коммуникации особую роль имеет адаптация, чтобы «вписываться» в данную культурную и образовательную структуру и оправдывать многозначные традиции. Изменения в восприятии Я и Другого и развитии межкультурной компетентности происходят через создание и привлечение в социокультурном пространстве в интерактивном режиме. По структуре межкультурная компетенция имеет по меньшей мере три главных аспекта:

межкультурную адаптацию; развитие межкультурной компетентности; реконструкцию самоидентичности, приводящие к личному росту. Межкультурное столкновение побуждает людей активно приспосабливаться к окружающей среде, чтобы избежать нарушения равновесия, готовить себя к непредубежденному подходу и положительному отношению в межкультурной коммуникации, когда каждый должен пройти процесс для себя в возможности непрерывного сравнения. Факторы, вносящие свой вклад в изучение и адаптацию, разнообразные. Контекстные факторы, наставники, медиаторы, сети отношений и взаимодействий с Иным, возможность строить мост к другому и обеспечивать развитие навыков и компетентности. Важно понять и охватить различия и до некоторой степени объединить разнообразные перспективы в их собственные системы ценности и изменение взгляда на мир. Понимание о Другом — это часто пассивное приобретение через чтение и изучение, но развитое через постоянное взаимодействие различных ценностей и мировоззренческих перспектив. Происходит перспективное преобразование определенных верований, становление критического отношения к историческому, культурному, социальному, личностному и иным контекстам, как и перестройка самоидентичности. Это и восстановление возможности свободно обсуждать религиозные темы и проблемы духовности. Межкультурная адаптация — в действительности процесс глубокого межкультурного преобразования, социальный процесс, укорененный в диалог.

Вместе с этим возникают процессы транскультурации в философии, которые в некоторой мере отражает понятие «международной культуры», выражая взаимодействие между различными культурами в пределах изучения, поглощения, интеграции, изоляции, борьбы и конфликта. Чтобы понимать религиозные, национальные и этнические противоречия и конфликты, мы должны уделить большее внимание идентичности, размышлению, чувствам и культурной психологии народов. Существующие геополитические и геоэкономические объяснения совсем не достаточны, чтобы иметь дело с новыми проблемами, появляющимися в бесконечной последовательности. Беспрецедентные скорости развития экономической глобализации, масштаб международного потока материалов, капитала и персонала и быстро углубляющаяся экономическая взаимозависимость между странами сделали возможной *интенсификацию взаимных антагонизмов между различными культурами* во всех странах. Философия пытается отрефлексировать эту ситуацию взаимосвязи между социокультурной адаптацией, межкультурным изучением и личным развитием человека. Развивающиеся страны все более и более зависят от развитых, но и процветание пос-

ледних не может быть абсолютно отделено от процветания развивающихся стран, поощряя постоянное новшество мировых экономических теорий. То же самое происходит и в философии. Зависимость от прежних западноевропейских философов сменяется поиском оснований своей, национальной философии. Особую роль начинает играть рефлексия собственной культуры этноса, нации, народа.

Культура опирается на все действия человечества в сферах художественного, социального, политического, образовательного, религиозного, духовного, экономического и технического. Люди во всем мире пробуют каждое средство объяснить мир, организовать себя, обращаться с различными видами дел, улучшать и украшать свою жизнь и устанавливать своё собственное положение в мире. В этом культура является особенно содержательной и интегральной [Robertson, 1992, 102]. Становящийся культурный интернационализм основан на теории универсальных ценностей. В XX столетии культурный интернационализм делал быстрые успехи, поскольку это был обмен информацией, координация весов и мер; интернациональное сотрудничество ученых, художников, педагогов, философов и многих других, чтобы продвинуть взаимное кросскультурное понимание; различные международные организации, которые формируют сеть, покрывающую целый мир. Средства массовой информации и Интернет обеспечили совершенно новую технологию и средства для кросскультурной коммуникации. Независимые развивающиеся страны способствуют культурному интернационализму, который стал более всесторонним: не европейские страны более активно включаются в решение общечеловеческих проблем, типа защиты окружающей среды и прав человека, что способствовало беспрецедентному повышению самосознания мирового разнообразия. Как оказалось, развитие межнациональных культурных сил, связывающих различные страны, общества и народы, не может быть полностью понято в пределах геополитической и геоэкономической структуры. Только культурное разнообразие может гарантировать, что человечество не разрушено, унитарный «культурный ген» должен стоять перед будущими вызовами. Возможно, наиболее важные сферы — *идеологическая идентификация*, культурные ценности и моральная система должны участвовать в борьбе с нативизацией западной культуры и философии (нативизм — теория превосходства граждан, родившихся в стране, над иммигрантами) [Kien, 2004, 472]. Закономерно, что указанные процессы ведут к грандиозной переоценке ценностей, охватывающих культуры всех регионов мира, изменяющих все стороны повседневной жизни.

Постоянное переописание (Жак Люк-Нанси) мультикультурного мира становится формой проявления и средством развития креативности мышления. Мышление иного выступает средством формирования «открытой» идентичности. Сегодня речь идет не о технологиях производства вещей (как это было в Новое время, в период развития индустриальных технологий), а о креативных технологиях «производства людей» (Das Man, The Men), их потребностей, образа жизни, ценностей, претворенных в формах культурно-символических продуктов, на основе претендующих стать массовыми технологий имиджмейкерства, мифодизайна, креативного маркетинга, дискурсивных техник, нейролингвистического программирования и других многочисленных социально-культурных, мультикультурных и антропных технологий.

Для своей реализации «производство людей» потребовало иной философии: требуются идеи, «ориентируемые на практику», ибо, как «я делаю», является безоговорочным подтверждением того, чтобы быть homo sociales. Форма практической мудрости, необходимая для общества, требует приспособления или конкретного ответа на «специфическую ситуацию в ее особенности» в делах активной человеческой практической жизни в мультикультурном обществе. В свое время Уильям Джеймс говорил о «наличной ценности» философии или прагматизма, который является способным к вызыванию культурных изменений, то есть он говорил о философии как культурной политике.

Иными словами, обыденное представление о теоретической замкнутости философского мышления представляет собой явный исторический пережиток; в современной (постметафизической, постмодернистской) философии разнообразно представлены тенденции внутренней «практизации» фундаментальной системы координат философского мышления. Классическое отношение теоретического и практического здесь переопределяется таким образом, что *сфера практического* не только *расширяется* далеко за границы традиционных областей этики и политики (охватывая неявное знание, личностное самобытие, социальные практики, практики повседневности, языковую коммуникацию и др.), но и понимается как первичная относительно теоретической установки философии. Такой глубокий и масштабный «практический поворот» (дело не в аналитической философии), произошедший в современном философском мышлении, позволяет говорить о «практической философии» в нетривиальном смысле. Это не региональная философская субдисциплина, а глубокая философия (включая «онтологию» и «эпистемологию»), которая связана с фундаментальным ядром переосмысления мира. В отличие от «ориентированных на потребителя»

профанированных и идеологизированных версий, она требует от своих адептов обязательной коррекции ими собственного понимания практики на основе философских концептуализаций.

Постметафизическое мышление в качестве синонима современного философского мышления как такового, помимо лингвистического поворота и ситуирования разума, включает в себя еще два компонента: процессуальную рациональность, или фаллибилизм, и дефляцию неповседневного, под которой следует понимать известную его тривиализацию и функционализацию. Определение современной философии как «постметафизической» означает, что философская «современность» — это не столько дескриптивная, сколько нормативная категория, предполагающая соответствие изменившейся ситуации философского мышления. Ключевые характеристики этого изменения, сходным образом представленные в различных постметафизических проектах — таких как преодоление объективизма, «ситуирование» (философского) разума, учеты смыслового (мультикультурно-исторического) фона, признание единства тематического и перформативного аспектов знания, — и позволяют говорить об осуществлении «практического поворота» в современной философии. Этот поворот связан с совершающейся трансформацией культуры в ее рыночную имитацию — масс-культуру; с подменой свободного времени временем досуга; с превращением масс-медийных структур в тотально-рыночные [Jameson,1992,276–277].

Сумма этих трансформаций — приоритетное развитие тех сфер, где не производится ни материальных продуктов, ни человеческих качеств, ни феноменов культуры, — сектора фиктивных благ, которые и полезны только для воспроизводства фальшивых благ тотального рынка, виртуального финансового капитала, политико-идеологических и масс-медийных манипуляций, масс-культуры и космополитов «мировой деревни», искренне верящих в реальность этого мира призраков и фантомов. Трансмодернизм ставит перед собой задачу конструктивного синтеза достижений модернизма на базе критического *переосмысления* опыта последних десятилетий и налаживания диалога модернистских форм.

Начиная с работ 1995 г., Е. Дуссель описывает, что проект трансмодерна — новый проект трансмодерности — подразумевает политическое, экономическое, экологическое, эротическое, педагогическое и религиозное освобождение [Dussel,1995]. Среди *особенностей трансмодернизма:* неприятие тотализирующего синтеза; критика современности; антиевроцентризм; критика постмодернизма; рассуждение с точки зрения, находящейся вне системы глобальной доминации; уважение к (местной и древней) традициям религии, культуры, философии и этики; аналектическое взаимодействие: не так много путей размышления — как новых способов бытия относительно Других; критика (американского) империализма. Фактически, сам Дуссель описал «transmodernity» (транссовременность) как утопическое видение мультикультуральности, которое могло заменить постсовременность [Hughes, 2004]. Дуссель защищает «утопическое видение мультикультуральности», созданное или построенное из существующих местных культур. Основная задача трансмодернизма — сохранить все культуры и дать им возможность сотрудничать и развиваться в совместном мире, хотя не все культуры готовы вести диалог. В то время как по идеологии культурного плюрализма — все культуры равны и ориентированы на сотрудничество и конструктивность. Эстетику транскультурации невозможно понять без таких ключевых концептов альтернативных теорий, как трансмодернизм, контрмодернизм и внедомность, культурно-эпистемологическая гибридизация, креолизация и т.п.

Идея трансверсального измерения разума и культуры стимулирована, очевидно, кризисом идеи глобализации, которая в свое время выдвинула на передний план ценности плюрализма и коммуникации, многополярности мира и мультикультурализма, равноправия меньшинств, в том числе и сексуальных, и Интернетом и его возможностями организации общества. Неудачи социалистической модели развития общества вызвали поиски альтернатив тоталитарным системам и придали особое значение практикам кооперации, координации и самоорганизации, подкрепленным социальной синергетикой.

Трансверсальный разум — это отображение разума в трансверсальной плоскости, в которой пересекаются и иные сферы и плоскости. Трансверсальная идентичность — продукт modernity: при таком типе самоидентификации агент культуры понимает значение своей индивидуальной позиции в социокультурном пространстве. Идентификация индивида может быть затруднена рядоположенностью в ней различных разновременных и несовместимых в одной перспективе содержаний (Л. Сеа), «расколотостью» той культуры, в которой он пребывает. Эта проблематика (национальной, этнической и культурной) идентификации пронизывает всю латиноамериканскую философию в Х1Х-ХХ вв. Аналогично такого рода проблемы идентификации выразились в индианизме, негризме, негритюде, постколониальном дискурсе и т.п.

В этих обсуждениях было зафиксировано, что человек не отделён от символического, он раскрывает трансверсальное измерение социального, это бесконечные переходы между частями своего тождества при новых измерениях разума, рациональности и субъективности. При трансверсальной идентичности (как следствии инкультурации) осознание внутренней близости человека с другими представителями на-

ции — это осознание общего гражданства, обеспечиваемого государством и легитимированными им социальными институциями, осознание трансверсальных ценностей. Трансверсальные ценности позволяют исследовать новую динамику культурного разнообразия через лучшее понимание формирования и роли коллективных представлений в межкультурных конфликтах. Трансверсальные стратегии должны эффективно противостоять ошибочной теории «столкновения цивилизаций».

Такое состояние философского знания и культуры требует особой экологии знания, работающей в эпистемологическом разнообразии мира. Ее осуществление подразумевает выбор путей знающего и области взаимодействия. Беспокойство духовного измерения общественного преобразования может провести к экологии, включающей религиозные и вековые пути знания, науки и мистики, западные, восточные, традиционные, философии буддийской, конфуцианской, африканской и т.п.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Глен Мартин Т.* Философские основы мирового парламента // Вестник РФО. 2006. № 2.

2. *Кирабаев Н. С.* Инновационно-образовательная программа как важнейший этап «стратегического плана развития» вуза //Alma mater. 2008. № 9. С. 33–36.

3. *Серебряный С. Д.* Чтения по истории и теории культуры. М., 2004.

4. Философский дискурс в контексте кросскультурного взаимодействия. М.: РУДН, 2008.

5. *Шохин В. К.* Пауль Хакер и святоотеческая трактовка нехристианской мысли // Альфа и Омега. 1999. №1 (19).

6. *Dussel E.* The Invention of the Americas: Eclipse of «Other» and the Myth of Modernity. New York: Continuum, 1995.

7. *Hughes J.* «Liberation Philosopher Reflects on the Legacy of Colonialism and Offers a Vision of the Future». 2004, p. 2 Online. Available at: socrates.berkeley.edu:7001/Events/spring2002/04-05-02-dussel/index.html(accessed 8 August 2006).

8. Inklusivismus. Eine indische Denkform / Hrsgs. von G. Oberhammer. Wien, 1983.

9. *Jameson F.* Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism. VERSO. London-NY, 1992.

10. *Kien Grant.* Culture, State, Globalization: The Articulation of Global Capitalism // Cultural Studies <=> Critical Methodologies 2004; 4.

11. *Robertson Roland.* Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage, 1992.

С. Ю. Лепехов (*Улан-Удэ, Бурятия*)

ВОЗМОЖНОСТИ МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Религия — это не только и не столько вера в Бога, сколько общение с себе подобными. Первый и важнейший вопрос поэтому — кто и насколько «подобен», с кем и как общаться.

Целью межконфессионального диалога никоим образом не может быть изменение или попытка изменения основ религий, вступающих в такой диалог.

Какими же могут быть понятные всем практические цели такого диалога, не предполагающего в участвующих сторонах изменений в самоидентификации? Одна из важнейших — познавательная: не отказываясь от самоидентификации познать партнера по диалогу в его важнейших социокультурных характеристиках таким, «каков он есть на самом деле». То есть следует на этом этапе сознательно отказываться от отрицательных описаний партнера, а также от какого-либо ранжирования партнера по этическим, интеллектуальным, культурологическим и пр. критериям, при котором себе изначально приписывается первый ранг. Нетрудно видеть, что при таком подходе выпадает один из важнейших религиозных компонентов — собственно вера. Невозможно в таком диалоге, не только из соображений политкорректности и практической целесообразности, а по исходной глубинной сущности, ставить вопрос о превосходстве одной веры перед другой, поскольку любая вера, если она действительно вера (в религиоведческом, а не теологическом смысле) по определению, совершенна и не допускает сравнений. С точки зрения теологии, даже выражение «любая вера» — некорректно, так как вера всегда конкретна, всегда предполагает конкретный объект и конкретного субъекта и не унифицируема по форме и содержанию самого процесса. По этой причине теологи не видят какой-либо пользы в научном религиоведении, поскольку, с их точки зрения, ученые упускают главное, что делает религию религией.

Таким образом, сохраняя свою идентификацию, которая обязательно же предполагает оценку своей веры как самой лучшей и высшей, а остальных по меньшей степени — неверными, участники диалога должны всемерно стремиться избегать такой постановки вопроса. Это совсем не предполагает признания равенства теологического статуса и даже наоборот: признание изначального своеобразия и уникальности каждого из участников диалога будет скорее способствовать, чем препятствовать диалогу и правильному пониманию целей и задач диалога.

Другая важнейшая практическая цель — совместные действия для достижения каких-либо значимых общественных результатов. Если церковь действительно стремится влиять на жизнь людей и каким-либо образом влиять на социум, в котором она существует, то она должна исходить из реальной оценки социума как поликонфессионального и, тем самым, изначально должна быть готова к межконфессиональному диалогу как к неизбежному условию любой реальной деятельности в современном обществе. Если же попытки такого диалога изначально отвергаются как несвоевременные или заведомо непродуктивные, то это, фактически, означает, что церковь не готова или не способна к реальным социальным действиям, а не просто прокламируемым в пасторских проповедях.

Таким образом, мы приходим к необходимости переформулирования исходной проблемы, изменения акцентов в ее постановке. Межконфессиональный диалог не просто возможен — он жизненно необходим любой конфессии, претендующей на развитие и просто существование в современном мире. Альтернатива — культурная изоляция, утрата полезных социальных функций в современном обществе, общее понижение социального и интеллектуального статуса в обществе, маргинализация и упадок.

Современное общество характеризуется повышенной динамикой экономических, социальных и культурных преобразований. Спецификой этих преобразований, по сравнению с предыдущими историческими эпохами, является возросшая на порядки степень их взаимосвязи. В связи с этим относительная автономность отдельных культур, цивилизаций, социумов и стран понизилась, что позволило ряду экономистов, политиков, политологов говорить о наступлении глобализации.

В начале третьего тысячелетия становится все более очевидным тот факт, что однополюсный мир не соответствует культурно-цивилизационным реалиям и отличиям стран мира. Наблюдается тенденция отчуждения восточных цивилизаций от многих ценностей западных цивилизаций. Вместе с тем, существующие сценарии столкновения и конфликтов цивилизаций, приводящие к кровопролитным войнам, не являются единственно возможными.

Основным доводом тех, кто считает, что столкновение цивилизаций неизбежно, является неспособность основных религиозных конфессий достичь соглашения по признанию единства ключевых общечеловеческих ценностей и принципов жизни.

Каждая религия имеет свои заповеди, подкрепленные авторитетом священного писания, соблюдение которых обязательно для каждого

правоверного. Именно соблюдение заповедей, с точки зрения верующих, сохранение традиционного образа жизни, является гарантом сохранения этнокультурной идентичности, да и просто выживания в меняющемся мире.

С другой стороны, в современном мире действия какой-либо одной группы людей оказывают воздействие на многие сообщества, что и является одной из основных причин растущего экстремизма и терроризма. Ответственные религиозные деятели должны отчетливо понимать, что попытка добиться преимуществ в обществе для своих адептов в долговременной перспективе обречена на неудачу. Таким образом, нет альтернативы толерантности в межконфессиональных отношениях.

Взаимоотношения между представителями различных вероисповеданий в значительной степени определяют многие параметры социального развития общества. Степень консолидации поликонфессионального социума прямо пропорциональна степени толерантности в межконфессиональных отношениях. Соответственно толерантность в межконфессиональных отношениях в любом обществе должна рассматриваться как одна из важнейших целей общественного развития и в то же время — как необходимое условие социальной стабильности. Осознавая это социальное требование (толерантность по отношению к инаковерующим), нередко подкрепляемое соответствующими законодательными актами со стороны государства, представители религиозных общин ограничены в своем поведении догматами своей веры, нередко отрицающими терпимость по отношению к инакомыслящим. Таким образом, верующие находятся в состоянии осознаваемого или неосознаваемого конфликта между требованиями общества и религиозной общины. В противоречие с толерантностью входят прозелитизм, активная миссионерская деятельность некоторых конфессий, освоение нового этнокультурного пространства при игнорировании исторически сложившихся религиозных традиций данного региона. Стремление к большей толерантности ограничивается стремлением к сохранению собственной конфессиональной идентичности, сопровождаемым обычно усилением ортодоксии в понимании догматики и ограничением всяких новаций в теологии.

В западной христианской теологии наметилась тенденция к усилению теологической ортодоксии в противовес усиливающейся секуляризации глобализирующегося общества. Новое движение носит надконфессиональный характер и характеризуется обращением к патристике, Августину, Фоме Аквинскому, и отходом от протестантской теологии XX в. («Радикальная ортодоксия» в Англии, «Новая теоло-

гия» во Франции). Сходные процессы, хотя и менее выраженные, можно проследить в исламе и буддизме. Одна из интенций наметившихся процессов — сделать менее секуляризированным само общество. Поскольку видимого прогресса в этой области не наблюдается, то другой альтернативой является обособление религиозных общин от остального мира с последующим распространением своего влияния на окружающих. Эта тенденция сопровождается усилением сектантства и напряженности в межконфессиональных отношениях.

В целом социум заинтересован в сохранении основных этнокультурных и религиозных традиций при обновлении теологии, интерпретирующей их в мегаэкуменическом духе, что позволило бы сохранять социальную стабильность при сохранении культурной и конфессиональной идентичности. Возрастающая секуляризация общества, рассматриваемая представителями религиозного сообщества как едва ли не самая большая угроза, в действительности, в условиях поликонфессиональности и глобализации, является в большей степени демпфирующим, чем деструктивным фактором для религии. Современная теология не может, как это было в средние века, претендовать на тотальность, игнорировать другие источники знания, прежде всего научного, выступать в роли верховного законодателя. Изменения в теологии неизбежны, и их качество будет определять жизнеспособность конфессий в XXI в. Новые теологи должны проявить гибкость и высокий уровень общечеловеческой культуры, не замыкаясь в узких этнических и даже конфессиональных рамках. Как показывает опыт современной западной теологии, наследие классиков вполне сочетается с современной философией и допускает достаточно широкий диапазон интерпретаций при сохранении доктринальных основ. В современных условиях обязательным требованием к реформированию теологии в любой конфессии становится межконфессиональный диалог, и способность вести такой диалог является для данной конфессии важным показателем ее жизнеспособности в изменяющемся мире.

Согласно одной из существующих точек зрения, все конфессии могут быть классифицированы как инклюзивистские и эксклюзивистские, т.е. допускающие возможность различных теологических интерпретаций в рамках некой мегатеологической парадигмы и другие, достаточно четко ограничивающие рамки допустимого в области теологии.

Казалось бы, инклюзивистские религии, по определению, изначально более подготовлены к межконфессиональному диалогу, чем эксклюзивистские. Но, в действительности, это не более чем иллюзия. Сравнительные религиоведческие исследования показывают, что

включаются в собственные теологические построения только те положения, которые приемлемы именно собственной культурной позиции, а не чужой. И представление о том, что инклюзивисты имманентно ближе к теологическому компромиссу, чем эксклюзивисты, оказывается весьма обманчивым.

Вообще, диалог ведь ведут не теологии, а теологи, т.е. живые люди, в любом случае, лучше или хуже, но всегда отражающие реальные культурные и социальные запросы своего общества. История показывает, что при необходимости самые эксклюзивистские конфессии способны находить приемлемые теологические формулы и достигать компромисса в случае, если он действительно оправдан и не ведет к утрате религиозной идентичности. С другой стороны, классические инклюзивисты, например буддисты, способны порождать эксклюзивистские формы (например, Нитирен-сю в Японии), если это обусловлено совокупностью культурных и социальных предпосылок.

Таким образом, инклюзивистская и эксклюзивистская направленность, равно как монотеизм, политеизм, пантеизм или панентеизм, не связаны напрямую с толерантностью или нетерпимостью и не предопределяют позиций в межконфессиональном диалоге.

В заключение хотелось бы вернуться к тому, о чем говорилось в начале: несмотря на очевидное различие в религиозных убеждениях, культурных паттернах, этнической идентификации, мы все во многом все же «подобны» и способны обмениваться информацией, ценностями, способны к взаимополезной совместной деятельности. Именно эти аспекты должны выходить на первый план в межконфессиональном диалоге, а не вопрос — «в какого бога и как лучше верить». Поэтому проблемы: существуют ли возможности для такого диалога, — в принципиальном смысле нет. Такие возможности существуют всегда и везде. Все дело в наличии доброй воли и целесообразности в каждом конкретном случае.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аникеева Е. Н.* К вопросу об инклюзивизме индийских религий и эксклюзивизме христианства // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1998 г. М.: ПСТБИ, 1998. С. 52–55.

2. *Аникеева Е. Н.* Католическая теология религии об индийской религиозности // Всеволод Сергеевич Семенцов и российская индология. М.: Вост. лит., 2008. С. 295–316.

3. *Дерюжина Е. В.* Перспективы реализации евразийского проекта // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 6. Новосибирск, 2004. С. 29.

4. *Игумен Иоанн* (*Экономцев*). Опасности евразийской идеологии // Евразийская перспектива. М., 1994.

5. *Иером. Серафим Роуз.* Православие и «религии будущего». Рига, 1992.

6. *Лепехов С. Ю.* Буддизм в контексте межкультурного и межконфессионального диалога // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. СПб., 2008. Том 9. Вып. 1. С. 177–184.

7. *Лепехов С. Ю.* Влияние религиозного фактора на международные отношения в условиях глобализации // Философии, эрхийн судлал. XXIII боть. (Studia philosophiae et juris Acdemiae scientia rum mogolici tomus XXIII) (Исследования в области философии и права. Т. XXIII.) Улаанбаатар, 2008. С. 230–236.

8. *Яковец Ю. В.* Глобализация и взаимодействие цивилизаций. М.: Экономика, 2003.

9. *Dalai Lama.* The good heart. L., 1997. P. 114.

10. *Frederics J.* The Catholic Church and Other Religious Paths: Rejecting Nothing that is True and Holy // Theological Studies. 64 (2003). P. 233–238.

11. *Habito Ruben.* Japanese Buddhist Perspectives and Comparative Theology: Supreme Ways in Interaction // Theological Studies. 64 (2003). P. 362–387.

12. *Rahner K.* Christianity and Non-Christian Religions // Theological Invastigations 5. Baltimor: Helicon, 1966. P. 115–134.

13. *Makransky John.* Buddhist Perspectives on Truth in Other Religions: Past and Present // Theological Studies. 64 (2003). P. 334–361.

В. Г. Лысенко (*Москва*)

ВОСПРИЯТИЕ И ТЕЛЕСНОСТЬ В БУДДИЗМЕ И В СОВРЕМЕННЫХ КОГНИТИВНЫХ ТЕОРИЯХ «ОТЕЛЕСНЕННОГО УМА» (EMBODIED MIND)

Что было раньше, курица или яйцо? Франциско Варела и его соавторы в книге «Отелесненный ум» пытаются проложить срединный путь между двумя позициями, которые они считают «крайностями». Позиция курицы, согласно им, заключается в том, что мир является первичным и пред-данным по отношению к субъективному опыту, когнитивной системе. Позиция яйца прямо противоположна — когнитивная система проецирует свой собственный мир, и его кажущаяся объективность — это отражение внутренних законов этой системы [Varela et al., 1991, 172]. Первую позицию авторы определяют как реализм, вторую

же — как идеализм. В чем же, по их мнению, заключается «срединный путь»? Авторы «Отелесненного ума» приводят в пример проблему цвета. Нельзя сказать, что цвет существует вне нас, это феномен нашего опыта, вместе с тем, нельзя сказать, что переживание цвета сугубо субъективно, поскольку категория цвета принадлежит нашему общему интерсубъективному биологическому и культурному миру. Что такое отелесненный ум? Авторы разъясняют это в двух положениях. Первое: познание зависит от опыта, который возникает как следствие того, что мы обладаем телом с его разнообразными сенсомоторными способностями; и второе: эти индивидуальные сенсомоторные способности сами встроены в более общий биологический, психологический и культурный контекст, вместе с которым они постоянно эволюционируют [Varela et al., 1991, 173]

На первый взгляд, позиция курицы и позиция яйца — это отношения между буддийскими реалистическими школами сарвастивады и йогачарой. Первая соответствует философскому реализму, вторая же, как считается, — идеализму. Однако так ли это?

В своем сообщении я сначала обрисую общебуддийский подход к проблеме отношений тела и ума, ума и окружающей среды, затем изложу важнейшие принципы ранней буддийской теории восприятия, основанные на этом подходе, и наконец попытаюсь показать, что идея «отелесненного, энактивного или, как еще говорят, ситуативного ума» вполне вписывается не только в реалистическую концепцию сарвастивады и саутрантики, но и в концепцию сознания йогачары, которую принято считать самой идеалистической системой буддизма.

Буддизм известен своей доктриной анатмана, отсутствия в человеке неизменной самости, называемой «Я», или «душой». Эта доктрина в силу своей оригинальности и смелости привлекает к себе основное внимание как буддофилов, так и буддофобов. Однако в ее тени теряется другое важное положение буддизма, а именно: то, что с самого своего возникновения буддизм также решительно отказывался заниматься спекуляциями о природе мира. Мир интересовал буддийских философов не сам по себе, а только в контексте человеческого опыта, в современных терминах — с точки зрения наблюдателя. По словам Будды, «именно это тело длиною в сажень с его восприятием и мыслями есть мир, возникновение мира, прекращение мира и путь к прекращению мира (Ангуттара-никая 2. 48). Мир, с точки зрения Будды, есть то, что мы переживаем в собственном опыте: видимое, вкушаемое, обоняемое, осязаемое, слышимое и понимаемое умом (*манас*) (Самьютта-никая 3.169–171). Мир создается индивидом как часть его самого: «Господин, с помощью чего в мире некто распознает мир и воображает

мир, называется миром в дисциплине благородных » (Самьютта-никая 3.105). Иными словами, мир — это то, что мы воспринимаем и познаем, то есть то, что определяется нашими познавательными инструментами, а не нечто пред-данное и неизменное. Это положение буддизма совпадает с выводами сторонников энактивного познания, которые утверждают, что «мир создается» во взаимодействии индивидуального восприятия с физической реальностью. Как буддисты, так и сторонники отелесненного ума отрицают существование в человеке неизменного центра личности, называемого «я».

Именно на преодолении дихотомии душа — тело, мир — человек основана буддийская теория природы человека. В ранних текстах для обозначения человека используется термин нама-рупа (имя-и-форма, или сознание-и-тело), в дальнейшем его заменяет термин панча-скандха, пять скандх (групп явлений), в которые входят: группа телесного (рупа), группа ощущения (ведана), группа представления (санджня), группа кармических факторов и группа виджняны. Термин «виджняна» я трактую буквально как дифференциация, различение, распознавание различия, дифференцирующих признаков. В группу виджняны входят шесть распознающих способностей: пять чувственных, каждая из которых имеет свой специфический орган (индрию) и свой специфический объект (зрение — видимое, слух — слышимое и т.п.), и ментальное распознавание (манас). Телу соответствует первая рубрика — рупа. Обратим на нее особое внимание. В нее включены четыре великих элемента (*махабхуты*) и 24 производных фактора (*упаданарупа*), которые в «Дхаммасангани» и «Вибханге» подразделяются на: внутренние «двери чувств» (органы зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания); «внешние» чувственные объекты (видимое, звук, запах, вкус); а также *индрии* (*способности*): женственность, мужественность, жизнеспособность; способы выражения: телесное и звуковое; состояния: легкость, эластичность, приспосабливаемость; стадии: рост, существование в непрерывной серии (сантати), распад и непостоянство; два неклассифицируемых элемента: акаша и пища. Термин «рупа» часто переводят как «материю» или «материальное», однако в системе скандх рупа — не просто материя, а именно тело как чувствилище, организм в интерактивном взаимодействии со средой. Отметим: окружающая среда — неотъемлемая часть телесного комплекса. Речь никогда не идет о внешних объектах как таковых, а только о нашей реакции на них, мы видим цвета и формы, слышим звуки, обоняем запахи, хотя в действительности — это волны, частицы, энергии, то есть мы имеем дело не с объектами самими по себе, а только с образами, создаваемыми

нашими индриями — чувственными и ментальными способностями. В ранних буддийских учениях подчеркивается, что объект не возникает в поле познания сам по себе, а только совместно с соответствующей чувственной способностью, индрией.

Традиционно считается, что связь виджняны и нама-рупы выражается в том, что виджняна спускается в лоно матери в момент зачатия и способствует формированию зародыша, который, рождаясь на свет, превращается в живое существо. Более поздние буддийские авторы обращали внимание на то, что нама-рупа содержит виджняну как пятую скандху. В некоторых современных исследованиях это истолковывается как неявное признание двух виджнян: первой — как некоего динамического перерождающегося субстрата (сансарная виджняна), второй — как шести распознающих способностей (когнитивная виджняна).

Будда подчеркивает, что виджняна не только обусловливает психотелесный комплекс, но также и сама обусловлена им, приводя в пример две связки тростника, опирающиеся друг на друга (Самьютта-никая 2.114). Мысль о тесной интерактивной связи виджняны с телом развивается в «Абхидхармакоша-бхашье» Васубандху (2.45 а–б). Здесь виджняна рассматривается как непрерывная опора (ашрая) жизни живых существ, наряду с жаром (ушна) и жизненной силой (аюс), начиная с момента рождения (спуска виджняны в материнское лоно) и до смерти. Между этими точками виджняна присваивает (так я перевожу буддийский термин *упадана*) себе тело и чувственные способности (индрии) и становится, фактически, неотделимой от жизненного процесса, поскольку в каждый момент сознательного существования происходит определенная стимуляция «чувственных рецепторов» (индрий) и умственных способностей. Поэтому виджняна в терминах современных теорий, которые я упоминала, «отелесненена», энактивирована и ситуативна, поскольку динамически взаимодействует со средой.

В когнитивных науках цвета, формы, запахи и т.п. называются «квалия», буквально качества. Проблема квалия считается одной из самых трудных для когнитивных исследований, потому что мы можем иметь глубочайшие знания о механизмах чувственного восприятия в терминах физических и физиологических процессов, можем определить соответствующие им участки мозга, но мы все равно не сможем объяснить в этих терминах, почему мы видим цвета именно так, а не иначе, ощущаем запахи и т.п.

У нас имеются тело, обладающее определенным познавательным инструментарием, состоящим из пяти чувственных органов (индрий), и манас. Каждая из индрий распознает лишь свой собственный предмет,

орган зрения — цвето-форму, орган слуха — звук и т.п. В отличие от пяти чувственных распознаваний, у манаса нет своей индрии. Согласно Самьютта-никае 4. 69, мано-виджняна обусловлена манасом и дхаммами/дхармами. Под манасом понимается немедленно предшествующий момент потока восприятия, обусловливающими факторами мано-виджняны считаются мгновенные внутренние состояния — мысли, концепты и т.п. В чем состоит акт ментального распознавания? По разъяснению «Абхидармакоша-бхашьи» (3.30 c–d): «Зрительное распознавание различает синее, но не [мысль] "это синее"; ментальное распознавание различает и синее и (мысль) "это синее"». Иными словами, мано-виджняна распознает и чувственный объект, воспринятый индриями в предшествующий момент, и идею, или представление об этом объекте. Можно сказать, что мано-виджняна возникает как когнитивная реакция на предшествующий момент чувственного распознавания синего цвета в виде соответствующей концептуализации («это синее»).

Как происходит процесс восприятия? Он понимается каузально — как результат ряда причинных факторов. Например, в Маджджхиманикае 1.19 обычное зрение (дассана) описывается как результат трех условий: 1) неповрежденного органа зрения — глаза (чаккху); 2) внешней цвето-формы, попадающей в поле зрения; 3) соответствующего ментального внимания. Все эти условия имеют равное значение: если первое наличествует, а второе и третье — нет, или: если наличествуют первое и второе, а третье — нет, — то результат не будет иметь места. Получается, что зрительное восприятие — это своего рода эмержентное событие, оно случается лишь в результате взаимодействия трех упомянутых факторов. Согласно «Висуддхамагге» Буддхагхосы, в один момент времени может реализоваться лишь виджняна одного чувственного органа — так, момент зрения сменяется моментом обоняния и т.д., но процесс происходит так быстро, что на уровне осознаваемого опыта он представляется одновременным. Например, сначала происходит выделение объекта, затем — серия концептуализаций, определяющих этот объект, затем — реакция на него психики в форме удовольствия (категория ощущения — *ведана*) и желания (*тришна*) овладеть или неудовольствия и желания избежать, что составляет фактор привязанности к вещам (*упадана*). Эта реакция и определяет кармический эффект любого познавательного опыта. Важно понимать, что, поскольку буддийские авторы отрицали существование субъекта (см. *анатмавада*), «когнитивная виджняна», хотя и относится к познанию, сама не «познает», являясь не субъектом и не действующим началом (агентом познания), а лишь неким эмержентным когнитивным событием, вызванным определенными условиями.

Как все эти концепции развиваются в йогачаринском учении о сознании? В йогачаре выделились и соединились два важных аспекта понятия виджняны: 1) психологический и эпистемологический (анализ познания в терминах намерений, стимуляции познавательных органов, роли объектов и разных познавательных функций — то, что представлено в терминах шести виджнян); 2) кармический (объяснение механизмов кармического воздаяния для перерождающейся серии — в буддизме перерождается не душа, а серия дхарм, в ранних текстах, как мы видели, с перерождением, как правило, связывается виджняна в единственном числе). В традиционной концепции познавательного процесса в суттах, абхидхарме и школах абхидхармического анализа сознание представлено исключительно в срезе актуального опыта как последовательность мгновенных «сингулярных» актов. В концепции виджняны йогачары подчеркивается одновременность шести виджнян. Согласно йогачаре, если мано-виджняна неодновременна с моментом чувственного распознавания, то она не может дать ясного представления об объекте, поскольку лишается непосредственности, ведь, когда мы судим об объекте по памяти, а не по непосредственному ощущению, представление о нем не является таким ярким и отчетливым, каким оно бывает в непосредственном опыте.

Однако, если считать опыт познания всецело актуальным и прозрачным для самонаблюдения (практики смрити), то невозможно объяснить множество разных фактов, например рецидивы страстей у продвинутых адептов, которые полностью контролируют свои жизненные процессы, возможность постепенного очищения психики (если вся она дана актуально, то не может быть накопления заслуг). Иными словами, невозможно объяснить действие закона кармы. Саутрантики ввели понятие зерна (биджа), позволяющее понять, как происходит накопление кармического потенциала, но этого было недостаточно, поэтому йогачары ввели некую общую диахронную базу — основу континуальности опыта во времени, в которую откладываются «отпечатки» познавательных событий. Актуальный опыт шести виджнян называется в йогачаре правритти-виджняна. Алая-виджняна обеспечивает необходимые условия для функционирования правритти-виджняны — она является «семенем» (биджа), или источником актуальной познавательной деятельности шести виджнян, и одновременно служит им опорой (ашрая). Вместе с тем, правритти-виджняна также «оплодотворяет» и «питает» алая-виджняну, обеспечивая ее рост и сохранение в будущем.

Если оставаться на уровне чувственного восприятия, то картина мира будет представлять собой беспорядочную мозаику чувственных данных: цветовые пятна, формы, звуки, запахи, тактильные ощущения. Откуда

берутся целостные вещи, если в ощущении нам даны только отдельные аспекты? Ответ буддистов — это результат нашего концептуального и лингвистического конструирования. Основа этого конструирования объясняется в буддизме в трех главных терминах: первый — упадана, буквально присвоение, возможный современный терминологический перевод — «апроприация»; второй — тришна — жажда, привязанность и третий — омрачение (клеша). Я хочу обратить внимание на упадану.

В «Самдхинирмочана-сутре» 5.2 различаются две разновидности упаданы: 1) присвоение телесных чувственных органов с их соответствующими объектами *sādhiṣṭāna-rūpīndriya-upādāna*); 2) присвоение потенциальных диспозиций (*васана*) к пролиферации (*прапанча*) конвенционального использования ментальных построений (образов), имен и концепций (*викальпа, нама, нимитта*).

В йогачаре, таким образом сохраняется традиционная буддийская схема так называемых баз восприятия — аятан: органа (индрии) и соответствующего объекта (артха), видимого для зрения, слышимого для слуха и т.п. На языке когнитивных наук эти объекты суть квалия. Однако, если в реалистических школах буддизма считалось, что объект, восприятие которого порождает квалия, существует вне нас, то в йогачаре ситуация изменилась. Это изменение имело свою логику, которую я формулирую следующим образом: в сарвастиваде восприятие, как считается, отражает внешний объект, в саутрантике признается, что, хотя внешний объект существует, он не отражается познанием механически, наше познание имеет дело не с самими объектами, а с их репрезентацией, их образами в познании. Что делают йогачары? Они утверждают, что, если мы все равно не можем познать внешние объекты как они суть, то лучше вынести их за скобки как нерелевантные для понимания познавательного процесса.

Акты правритти-виджняны оставляют отпечатки, которые откладываются в алая-виджняне. Семена (биджа), несущие в себе потенции к определенным типам речевой, ментальной и физической активности, «созревают» и «плодоносят» благодаря так называемому *клишта-манасу*, функция которого — проецировать «эго» на любой познавательный опыт (поэтому его называют «упадана-виджняна» — «присваивающее сознание»). Тем самым опыт «инфицируется» ложными категориями субъекта и объекта, «себя» и «другого». Опыт чувственных восприятий манас присваивает как «мой», самое же алая-вижднану — как «я». Таким образом, концепция йогачары показывает, что в каждый момент жизни индивида задействована вся целостность его личностного опыта в ее исторической динамике, а не только «развертка» актуально действующих факторов психики, как в школах абхидхармистского анализа (см. *абхидхарма*).

На всех своих уровнях виджняна ежемгновенно меняется, «волнуется». Но сознаются лишь флюктуации правритти-виджняны, все же, что происходит в алая-виджняне, недоступно наблюдению «даже мудрецов» (в этом отношении алая и содержащиеся в ней семена-потенции будущих проекций сознания сопоставимы с бессознательным психоанализа). События, происходящие в правритти-виджняне, с одной стороны, обусловлены прошлой кармой, пришедшей из «глубинного уровня», алая-виджняны, с другой — оставляют в алае свои кармические отпечатки (*васана*), пропитывающие ее, как запах розы пропитывает близлежащую ткань. Цель йоги, согласно йогачаре, — прекратить «волнение» на всех уровнях, очистив манас от привязанности к проецируемому им же самим «я» и искоренив все кармически заряженные семена, хранящиеся в алае (запах розы не является сущностным свойством ткани, когда розу уберут, он исчезнет).

Йогачара оказывается системой, в отношении которой вопрос, что первично, а что вторично, теряет всякий смысл. Сознание и тело неразрывно связаны друг с другом: сознание апроприирует тело со всеми его чувственными способностями (индриями) и их объектами, одновременно конструируя, формируя его благодаря семенам и отпечаткам прошлого кармического опыта, а также активному ментальному опыту, оставляющему свои отпечатки и семена. Одновременно с телом формируется мир объектов, апроприированных им. Психика «информирует» нас о мире, «препарируя» его в своих категориях. Согласно «Йогачара-бхуми» Асанги, «непрерывное восприятие непрерывности внешнего мира» основано на алая-виджняне со всеми ее «внутренними присвоениями» (адхьятмака-упадана): индриями с их объектами, а также познавательными и аффективными латентными предрасположенностями (васана). Речь идет о физиологических и психологических механизмах, которые обеспечивают принципиальную возможность возникновения собственно когнитивных событий, вызываемых внутренними стимулами.

Мы видим, что йогачаринская концепция сознания далека от классических идеалистических систем Запада, в которых единственной реальностью признается Разум и его идеи. Она понимает опыт сознания гораздо шире, включая ситуативный, телесный и психологический аспекты — то, с чем мы имеем дело в реальном опыте. Франциско Варела был практикующим буддистом и придавал большое значение практике сати, или смрити — осознавания актуальных состояний психики. Од-

нако согласно йогачаре, эта практика не может исчерпать весь опыт сознания, часть которого, а именно: алая-виджняна, не поддается наблюдению. Мне представляется, что дальнейшее развитие диалога между когнитивными науками и буддизмом должно включать пристальное внимание именно к йогачаринской концепции сознания.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Varela F., Thompson E., Rosch E.* Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge, 1991.

В. М. Монтлевич (*Санкт-Петербург*)

РАННИЙ ПЕРИОД РАЗВИТИЯ ТАНТРЫ ВАДЖРАСАТТВЫ В ТИБЕТЕ И РОССИИ

(ОТВЕТЫ НА СЕМЬ ПОЗИЦИЙ ПИСЬМА В. Д. КОВАЛЕВА)

1. Есть ли смысл говорить о Ваджрасаттваяне?

Отв. В связи с Ваджрасаттвой стоит говорить о Тантре. Уже к середине VIII в. были в основном сформулированы основополагающие принципы, связанные с именем Ваджрасаттвы. Они легли в основу системы мировоззрения и созерцательных практик, которые можно квалифицировать как Тантру. Эти принципы были сформулированы не только в Тибете. Но вот в Индии ли — это неизвестно, скорее — в оазисах Восточного Туркестана на двух ветвях Великого шёлкового пути, огибающего пустыню Такла-Макан.

Система Ваджрасаттвы обладает специфическими признаками Тантры: отрицает помрачение, признавая природную чистоту всех дхарм; состоит из многообразия методов, кратких и расширенных, подходящих разным типам личностей; отрицает болезненные и суровые методы аскезы; позволяет в короткий срок одной жизни обуздать чувства и достичь Освобождения [lCang-skya Rol-pa'i rDo-rje, 1925, л. 2]; содержит три характерные для высшего типа тантр составляющие — Основу, Путь и Плод и две стадии практики — стадию зарождения и стадию завершения.

Кроме того, тантра Ваджрасаттвы предлагает два варианта освобождения от омрачающего груза клеш и скандх. В первом, подобно «Калачакра-тантре», скандхи преображаются, или трансформируются. Это, действительно, своеобразная тантрийская алхимия. Во втором — индивид очищается от клеш, его скандхи разрушаются, а новое пробуждённое существо в виде иллюзорного тела появляется

изнутри. То есть в первом случае скандхи изменяются, а во втором случае от них избавляются. Оба варианта практикуют последовательно, как один метод, либо по отдельности, как два разных метода.

Принципы Основы — учение тантры Ваджрасаттвы о бытии — изложил в середине VIII в. один из участников диспута в Самье, монах по имени Пэльян, или на санскрите — Шригхоша. Он созерцал Ваджрасаттву и спустя некоторое время с начала созерцания сам себе задал пятьдесят один вопрос и записал их. По другой версии, он ответил на вопросы ученика по имени Нанам Лусал Доди (sNa nam kLu gsal ldo khri, Лусал Доди из клана Нанам). Эта запись стала известна под названием «Ответы на вопросы о Ваджрасаттве, данные наставником Пэльяном» (rDo rje sems dpa'i zhus lan slob dpon dpal dbyangs kyis mdzad pa bzhugs so). Сохранилось несколько бумажных свитков с записью этих вопросов, исполненных лет через тридцать после создания оригинала. Один из них в 1907 г. был вывезен из Дуньхуана экспедицией Ауреля Стейна и хранится в Британской библиотеке в Лондоне.

Во время упомянутого диспута Пэльян не поддерживал ни партию Хэшана (чань), ни Вайрочану (дзогчен), ни индийскую в лице Камалашилы (последовательный путь), хотя и восседал по левую руку от царя Тисондэцэна сразу за индийским пандитой и в заключение диспута выступал как его сторонник. Пэльян старался держаться в стороне от политических и религиозных баталий и был склонен более к созерцательному уединению, чем к церковному строительству. Дж. Туччи отождествляет Пэльяна с Ба Ратной [Туччи Дж., 1997, 42], в котором, в свою очередь, Гой-лоцава Шоннупэл видел Ба Сэлнана. Если это так, то именно Пэльян приезжал в Непал, чтобы встретить упадхьяю Шантаракшиту. При встрече Шантаракшита сказал ему: «Тибетский царь, ты и я были когда-то тремя сыновьями птичницы, в то время, когда Учение проповедовал Кашьяпа, и выразили большое желание проповедовать Учение в будущие времена. Поскольку царь ещё не родился, а ты не вошёл в возраст, мне пришлось здесь ждать вас во время царствований девяти тибетских царей» [Шоннупэл Гой-лоцава, 2001, 45]. Таким образом, Пэльян в прошлом был одним из строителей ступы Вайрочаны (ступа Чарунхашор, Бодхнатх). Позже он же встречал прибывшего в Тибет Падмасамбхаву.

Уникальность текста Пэльяна не только в том, что он датирован с точностью до нескольких лет — это около 790 года, года диспута в Самье. Главное — он убедительно представляет Ваджрасаттву как воплощение всеохватного мировоззрения тантрийского буддизма периода его интенсивного развития в новом регионе, когда ещё не появились приземляющие симптомы обмирщения и воцерковления.

В первых вопросах Пэльян обсуждает значение имени «Ваджрасаттва», анализирует единоприродность Ваджрасаттвы и Татхагат, Ваджрасаттвы и естества живых существ, рассматривает соответствие пяти Мудростей и пяти Родов, взаимосвязь Зерцалоподобной Мудрости и Мудрости Дхармового пространства, приравнивает созерцание Ваджрасаттвы к созерцанию любого из известных идамов. В таком духе даётся постановка пятидесяти одного вопроса.

Удивительно, но, когда мы, ученики Б. Д. Дандарона, в шестидесятых годах XX в. начинали знакомиться с Тантрой, то именно подобные вопросы задавали и обсуждали. Мало того, порождённые ответы близко совпадали с тем, что написал Пэльян. Такое совпадение мы называем *правидьей* — когда «независимые» достижения современного интуитивного знания подтверждаются свидетельствами созерцателей и философов далёкого прошлого.

Ваджрасаттва — санскр. буквально *«Неразрушимое существо»*. *Саттва* — это сущее, живое. И если *ваджр* — это неразрушимость, то Ваджрасаттва — персонификация принципа неразрушимости сущего в его тончайшем и высшем проявлении — как существа, обладающего сознанием. Поэтому максималистское выражение принципа, который олицетворяет Ваджрасаттва, можно представить формулой: «Сознание неуничтожимо».

Б. Д. Дандарон всегда особо подчеркивал необходимость созерцания Ваджрасаттвы. Могут быть разные условия жизни, их гармонизации помогают специальные способы созерцания: Ямантака, Чакрасамвара, Хеваджра, Гухьясамаджа и другие. Но созерцание Ваджрасаттвы — это навсегда, вне зависимости от места и времени. Ибо Ваджрасаттва есть мера человека, это идеальное человекоподобное существо; он есть безупречный природный проект, по отношению к которому все мы — копии с ошибкой, которая и составляет нашу индивидуальность. Наше исконное подобие Ваджрасаттве есть залог бессмертия. Умерев, мы живем в оставшихся как всеобщее глубинное основание, как Ваджрасаттва. Исчезает со смертью лишь амальгама индивидуальности. Б. Д. Дандарон подчеркивал, что познание шуньяты, или отсутствия индивидуального Я, и есть истинный смысл реализации Ваджрасаттвы.

Можно искать новое рождение Учителя, как это принято в Тибете, можно, как в Индии, не делать этого; это лишь особенность культуры. Но, так или иначе, никто навсегда никогда не уходит, а великие личности — тем более. Они — в наших мыслях и чувствах, их имена мы помним. Имен бесчисленных и безызвестных мы не знаем, но у них есть одно имя на всех — Ваджрасаттва. Можно сказать, что реально

и безошибочно существует только Ваджрасаттва, остальные — лишь его проекции во времени и пространстве.

Для буддиста он не Спаситель, взявший ответственность на себя, как в христианстве. У буддийской Вселенной нет выделенного центра; любое живое сознательное существо и есть центр. Поэтому и труд пробуждения в себе истинной природы, пробуждения Ваджрасаттвы, лежит на самом индивидууме. Учитель дает ключ к движению, но ученик всё делает самостоятельно.

2. У Ганраба Дорже не было учителя-буддиста, ибо никакого не было. Это — прямой приход Ваджрасаттвы на уже буддийскую землю.

Отв. Земля Ганраба Дорже вряд ли была буддийской. Учителями его были, согласно преданию, дакини, или, попросту, местные ведьмы. Проповедь он получил от Ваджрасаттвы; это имя уже было известно хотя бы и не как имя, но как принцип огненного посвящения или как принцип *неуничтожимости живого, неуничтожимости сознания.* Ваджрасаттва явился Ганрабу в прозрении и был узнан, а затем воплотился в нём как якобы в первом, кто реализовал принцип *ваджрности саттвы.* Особенность Ганраба не в том, что он первый человек, понявший *ваджрность саттвы* (неисчислимый сонм людей поняли это задолго до него), и не в том, что он отождествил себя с этим принципом, т.е. воплотил Ваджрасаттву в себе, а в том, что он понял — *это можно сделать мгновенно.* Ганраб Дорже — не первый Ваджрасаттва, а первый дзогченпа по его главному и определяющему принципу.

Ваджрасаттва не имеет начала, ибо он Изначальный Будда, которого обычно называют Самантабхадрой, когда хотят подчеркнуть всегдашность Ваджрасаттвы. Самантабхадра — это вмещающее явление, не имеющее субъективности, это персонифицированный символ Бытия — дхармата (chos nyid); Ваджрасаттва — вмещаемый субъект, но не имеющий индивидуального *Я.*

В *гладкости* пустого пространства, не нарушая его сплошности, постоянно возникают неоднородности-ратны, или пустотные тигле (санскр.: *бинду*), — семена жизни. Это Самантабхадра в виде Самантабхадра-Самантабхадри, как первоощущение в бездне шуньяты, нераздельно от самоузнавания Вайрочаны и самобытии Ваджрасаттвы, рождается как собственное дитя — гиперсфера, бинду, ратна; он сам — Отец и Мать, и Сын вместе — Трикая.

Пространство, бинду, шуньята и Его Величество Осязание в любом его виде — подумал, увидел, услышал, обонял, вкусил и, наконец,

главное и первичное — *прикоснулся*, приобщился, сподобился — свидетельствуют о Теле. И поэтому не принцип *ваджрность саттвы* (Мысль), не имя *Ваджрасаттва* (Речь-Слово), а Тело Его было вначале, безыменно и бездумно. Это первичное *ощущение в бездне шуньяты*, вспышка Самантабхадры, или Прародитель всех будд, есть Тело Ваджрасаттвы, вместерождённое со звуком.

И сюжет первой пуджи таков:

Самантабхадра воскликнул: *дхармата* — Бытие абсолютно вероятно!

Вайрочана произнёс: *джанамидам* — знаю это!

Ваджрасаттва отозвался: *татха гаччхами* — так иду!

Так всё и началось, если начало было. Ибо в каждый момент в глубинах бытия личности разделяются сансара и нирвана, открываясь безначальным прошлым, манящим будущим и ускользающим настоящим. Бегущий по волне настоящего, чья стихия Речь, кто не мыслью мысль перепроверяет, а рискует и наслаждается острием познавания сразу в Слове, стягивает Трикаю в настоящее.

3. Возможность буддийского учения, не восходящего к Шакьямуни.

Отв. Всё, что не восходит к Шакьямуни, может называться как угодно и не обязано называться буддизмом. А вот всё, что, возникнув спонтанно и не из буддийских корней, но объяснено языком буддизма, необходимо становится буддийским учением и возводится к Шакьямуни. Не было и нет до сих пор более совершенного языка, чем язык Дхармы.

Если принимаешь Четыре Печати: непостоянство (анитья), отсутствие самостоятельной сущности явлений (анатма), неудовлетворенность (дукха), возможность пресечения страданий (ниродха), то ты буддист. Принимаешь, более того — принадлежишь к конкретной школе. Но, если не принимаешь хотя бы одну из них, — ты вне Дхармы.

4. Это вызовет рост творческого еретизма.

Отв. В России это было всегда. При наличии государства и церкви, в том числе и буддийской, это не станет гроздью ересей, способных погубить русский этнический генотип восприятия. Он сильнее всего. Тем более, термин *ересь* чужд буддизму. Нет в буддизме ересей, есть школы. И атомизм тхеравады, и абхидхарма, и концепция татхагатагарбхи, весь диапазон мысли, не выходят за рамки Дхармы. Всё это способы внесозерцательного общения. Но в созерцании, в практике, нет места дискурсу, там випашьяна, или, как говорит Б. Д. Дандарон, — *трансцендентальный анализ.*

5. Ваджрасаттваяна — пятая (первая) буддийская школа.

Отв. Не первая и не пятая, а всегдашняя, постоянная, ибо это сама жизнь. Поэтому о ней и не говорят. Просто живут. «На западе коровы пасутся, на востоке Кудун течет, к югу караван машин движется, с севера ветер подул. А я стою в центре и <…>. Вот он — мандала». Так говорил однажды Александр Железнов Батодалаю Дугарову. Так стоит ли искать Акаништху ещё где-то. Вот они, Сукхавати с Тушитой, вместе взятые, здесь, в любом месте пребывания в данный момент.

6. Любой идам — всего лишь метод. Но Ваджрасаттва — нет!

Отв. Да, это так. Но кто же и что же Ваджрасаттва!?

Ваджрасаттва — глубинная сущность сознания, тайна личностного существования. Вайрочана про себя может сказать — *есть*. Ваджрасаттва обязательно говорит — *Я есть!* Это *«Я»* Ваджрастаттвы не есть *я индивидуума*. Это — гордое *«Я»* Учителя, это гордость идама. Ваджрасаттва может стать любым идамом и представить собой в этом случае метод.

Ваджрасаттва — единство всех родов, всех Татхагат. Он не относится к какому-то определённому роду. Его иногда приравнивают к Самантабхадре, угадывая в нём признаки Адибудды. Но нужно улавливать и, созерцая, ощущать разницу между Самантабхадрой, Вайрочаной и Ваджрасаттвой.

Ваджрасаттва — ярчайшая печать *Бытия в этот раз.* Поэтому он есть воплощение махамудры. Ваджрасаттва — матрица, форма высшей жизни в этом конкретном фантоме акаши. Здесь и сейчас акаша может предстать как жизнь исключительно в виде и наподобие Ваджрасаттвы. Для нашей бхадракальпы Ваджрасаттва-тантра является полным и достаточным средством обретения Пробуждения.

Нет смысла, хотя и очень интересно, искать происхождение Ваджрасаттвы по текстам, искать его историческое происхождение. Ваджрасаттва — более принцип, чем имя. Происхождение Ваджрасаттвы скрыто за словом *гухья* (тайна).

Ваджрасаттва в Индии гость. Ни темперамент, ни эмоциональная палитра, ни спокойная мировоззренческая позиция Ваджрасаттвы не соответствуют страстной, чувственной натуре индийской Тантры, ни её борческим и максималистским воззрениям. Ваджрасаттва вторгся в индийский буддизм на переломе эр. Пришёл он из областей, примыкающих к Памиру, Тянь-Шаню и Гиндукушу, из оазисов Великого шёлкового пути. Взрос он там, например в Восточном Туркестане (Куча, Турфан, Яркенд, Кашгар) или в Средней Азии, в относительно спокойные века без нашествий, наступившие после отката уставших

пассионариев Великого македонца. Авторитет этого «северного» буддийского махасамаясаттвы был столь велик, что был безоговорочно инкорпорирован в буддизм предтантрийской Индии. С развитием буддийской Тантры, двоеверия натхов, «индуизма» сиддхов «чужак» Ваджрасаттва был потеснён с главной позиции и занял в тантрах почётное место божества очистительных практик. Но все созерцатели, будь то Тибета или Китая, до последнего времени осознают ключевую, основополагающую роль Ваджрасаттвы в буддийской Тантре, его точнейшее соответствие и телом, и речью и мыслью буддизму Махаяны в её шуньевадинском и читтаматринском вариантах.

7. Падмасамбхава о Ваджрасаттве:

Это не-созерцание нельзя помыслить.
Это не-отвлечение — ясность сущности.
Пустота проявлений — самоосвобождение.
Пустота ясности — дхармакая.
Когда же станет очевидно,
Что этого не обретешь на пути Будды,
В тот самый миг узришь Ваджрасаттву [Падмасамбхава, 1998, 35].

Отв. Ничто внешнее не поможет реализовать или понять Учение, пока будет восприниматься как внешнее. Невозможно понять буддизм, не будучи буддистом. Таково свойство «предмета». Дхарма, воспринятая как нечто внешнее, не поможет, пока не станет ясно, что Дхарма и есть сама Реальность, что речь идет не о следовании рецептам конкретной личности по имени Шакьямуни, а о законе внутри каждого из нас — Будда ты сам! Такой Будда, конечно же, называется не Шакьямуни, имя его — Ваджрасаттва. Но это никак не отменяет буддизм Шакьямуни. Будда исторический показал устье воронки Дхармы. И Ваджрасаттва не сбоку от неё, а там — в глубине, за бурной стремниной, где гладь самадхи полного спокойствия всевидящего Сознания Ваджрасаттвы. Это — Око Мира.

Порядок Тело-Речь-Мысль надо понять. Что называть Телом, а что Мыслью — лишь методологический окрас. Нераздельность Тела, Речи и Мысли, или, согласно принципу нетройственности, — шуньяты, ясного света и сознания — устанавливает закон Трикаи: Тело возможно только тогда, когда заведомо будет Слово, а значит, и Мысль. Так что, вначале была Трикая!

* * *

Ваджрасаттва-тантра возникла ранее большинства тантр буддизма. В отличие от всех остальных тантр она представила спокойный и самодостаточный вариант трансформации личности. Но, как всегда

случается во всех сферах человеческой деятельности, победили методы риска, страсти и гневных эмоций. Ваджрасаттва-тантра быстро ушла в тень, резервировав за собой будущее. Вот только выдержит ли человечество свой собственный, заложенный в генотипе экстремизм. Этот экстремизм придал эволюции скорость, но постоянно ставит цивилизацию на грань самоуничтожения. Сможет ли ваджрная сущность человека провести его по опасному пути, не известно. Но даже печальный конец будет лишь концом земной попытки. Жизнь такой сложной и перспективной формы, как земная, вряд ли ограниченная в своём развитии 4,5 миллиардами земных лет, продолжится, где бы то ни было. Такая уверенность подтверждается самим фактом существования жизни в данный момент и раскрытием сущности Ваджрасаттвы. Ваджрасаттва — это отложенный метод врождённой радости, непоколебимого спокойствия и созидательной деятельности, это перестановка земных принципов жизни, дающая нам шанс превратить базовую энергию скоростных методов гнева всего лишь в эмоциональную модуляцию на стержне неуничтожимого потока сознания Ваджрасаттвы.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Падмасамбхава.* Самоосвобождение через обнажающее внимание — Прямое введение в Ригпа/ Перевод В. Е. Ушакова. СПб.: Ж-л «Гаруда». №13. «Алга-Фонд», 1998.

2. *Туччи Дж. Диспут в Самье.* СПб.: Ж-л «Гаруда». №№1–2. «Алга-Фонд», 1997.

3. *Шоннупэл Гой-лоцава.* Синяя летопись. СПб.: Евразия, 2001.

4. *lCang-skya Rol-pa'i rDo-rje.* Dag yig mkhas pa'I 'byung gnas shes bya ba las sngags kyi skor. Издание Агинского дацана, 1925.

К. А. Наднеева (*Элиста, Калмыкия*)

О НРАВСТВЕННЫХ ОСНОВАХ БУДДИЙСКОЙ КАТЕГОРИИ КАРМА В УСЛОВИЯХ СЕДЬМОГО ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО (СОЦИОГУМАНИТАРНОГО) УКЛАДА

Карма — это сложная буддийская категория, характер проявления которой полностью осознал Будда. Соответственно, нет четкого определения как термина «карма», так и его концептуального видения, ибо главная роль принадлежит мысли. С одной стороны, «карма» — это сознание и самосознание, а с другой — деятельность, деяние. Далай-ла-

ма XIV различает три вида результата деяний: 1 — «следствия в качестве плодов»; 2 — «следствие, подобное его причине в отношении опыта»; 3 — «следствие, подобное его причине в отношении назначения».

Результаты деяний зависят от положительной кармы, поэтому очень важно не совершать отрицательных кармических действий. Кроме того, буддийский лама Б. Дандарон, ученые Н. Жуковская, В. Корнев выделяют следующие кармы: космическая, национальная, родовая, семейная, индивидуальная, общественная. Анализируя карму через культуру калмыков, необходимо подчеркнуть, что калмыки всегда учитывали биоритмы природы, человека; уделяли особое внимание духовной связи человека с предками через «буддовость», патерналистскому сознанию и прежде всего — чистоте помысла в мыслях, словах и делах. Не менее важны связывающие нити с определенными органами, участками тела и системой организма через мудры — особую гимнастику пальцев, расширяющую сознание. Особо важные мудры: мудра «знания», мудра «учения», мудра «окно мудрости», мудра «стрела ваджры» и др., цель которых — добраться до сознания человека, всколыхнуть его бессознательный уровень.

Такой подход важен в условиях седьмого экономического уклада, когда упор делается не на экономику в целом, а на инновационные процессы, на этику, филологизацию мышления: религию, куда входят креативные методы, используемые в буддизме: озарение, создание визуального образа Будды; использование ресурсов сознания стимуляции креативных процессов.

Обращение к учению буддизма, в частности к категории «карма», расширяет горизонты духовности, способствует высвобождению человеческих ресурсов от стереотипов, с которыми общество свыклось, и способствует нестандартной, неординарной, творческой мыслительной деятельности индивида.

Р. К. Омельчук (*Иркутск*)

ВЕРА КАК ФАКТОР МЕЖКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Всем хорошо известна история о вавилонском столпотворении, которая описывается современной наукой как библейское объяснение происхождения языков. Сегодня разумные и образованные люди признают, что только эгоизм может помешать одному человеку понимать другого. Чем меньше эгоизма, тем легче человеку понимать других.

Пример Будды, который всегда проповедовал на том языке, который легче всего воспринимали люди, показателен: простому народу он рассказывал поучительные истории из своих прошлых жизней (джатаки), с отреченными монахами он говорил языком коротких, но мудрых изречений (сутры), а с философами и мудрецами — языком Писаний (шастры). Итак, чем чище сердце, тем легче понять другого, тем проще найти с ним общий язык. Подлинное единство — единство в мыслях, словах и поступках.

Вера, с одной стороны, является доказательством разделенности, расколотости человечества, с другой же — она является фактором межкультурного взаимодействия, способным объединить человечество вокруг истинных ценностей. Поясним эту мысль. Рассматривая веру через призму теории познания, философия приучила человека воспринимать веру как альтернативный способ познания в условиях нехватки информации, опыта и проч. Такой подход привел к закреплению различных групп вокруг того или иного опыта, сформировав своеобразные течения по направлению к различным ценностям, идеалам, целям. С посторонней точки зрения любые действия «другого» человека, рассматриваемого в качестве «чужого», рассматриваются как та или иная вера, поскольку основания его поступков туманны, нелогичны и не имеют под собой реальных оснований. По большому счету, сегодня в обществе существуют не только религиозные веры, но и вера ученых, вера общественников, вера субкультурных молодежных движений и так далее. Без всяких сомнений можно заключить, что с этой точки зрения мир разделен и расколот на множество совершенно не похожих друг на друга частей.

Однако существует и иной подход к этой проблеме. Вера, рассматриваемая нами не просто с научной или философской точки зрения, а исключительно бытийно, онтологически, является фундаментом для объединения человечества. Бытийная вера является неизменным спутником человеческой жизни. Подчеркиваю: речь идет именно о человеке, а не о герое, святом или Боге. На протяжении всей истории философии вера ассоциировалась и изучалась именно в связи с ее объектом, при этом человек и происходящие внутри него изменения оставались отделенными от его сущности. Однако вера присуща именно человеку, и потому должна рассматриваться в экзистенциальном и, что еще более существенно, в онтологическом аспектах: онтология веры предполагает, что человек наличный верит в то, что он способен достичь собственной истинности. Онтология веры в этой связи представляется как неотъемлемая характеристика жизни вообще, как постоянное преодоление неистинного и становление истинного. Вера и жизнь неотделимы

друг от друга: так, даже для совершения одного шага необходимо верить в надежность и устойчивость почвы, которая в следующий момент окажется под ногами. Подобным образом и вера позволяет человеку «оставить» прошлое и «реализовать», «оформить», «оплотнить» будущее в настоящем. Точнее: вера «склеивает», соединяет воедино и время, и ценности, и самого человека, и общество в целом. Раскроем несколько моментов, которые помогут проникнуть в суть механизмов веры как характеристики человеческого бытия. В качестве инструмента, позволяющего увидеть человечность и единение в качестве сущности веры, будем использовать этимологический и герменевтический анализ.

Этимологический анализ самого понятия вера будет правильнее начать в хронологической последовательности. Еще П. А. Флоренский в своем подробном и глубоком анализе слова «вера» отмечал, что английский глагол credere (верить) происходит от санскритского sraddhā — верить, или «полагать свое сердце на (Бога)» [Флоренский, 1990, 69]. Санскритское sraddhā происходит от srad-dadhāna («доверчивый, верующий»), srad-dāna («вера, верность»), которые указывают на бытийность веры, ее укорененность в человеке [Monier-Williams, 1899, 1095]. В словаре В. А. Кочергиной просматривается родство radh, raddha — «подчинять», raddhar — «покоритель» и radhra — «преданный». Однако, с другой стороны, rādh, rāddha — «расти, процветать, удовлетворять». Отсюда смысловая нагрузка понятия sraddhā раскрывается, во-первых, как верящий, доверяющий, преданный, а во-вторых — как вера, доверие, верность, восторг, восхищение, уважение, почтение, желание, потребность [Кочергина, 1987, 538, 544, 656]. Очевидно, что вера и человек рассматриваются в качестве тождественных, бытийно связанных друг с другом понятий. Такая вера раскрывает самого человека, проявляя, включая его в мире истинных ценностей культуры и традиции, поэтому-то «способность осознавать ценности и полагать их в акте веры является родовой человеческой чертой» [Меликов, 1999, 191].

В доступных нам авторитетных источниках, раскрывающих понятие sraddhā, можно выделить несколько определений. Так, в древнеиндийском памятнике духовно-философской классики «Бхагавад-Гита» вера определяется как принятие в качестве истины всего сказанного Богом [Бхактиведанта Свами Прабхупада, 2005, 482]. Наряду с этим А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада определяет веру как «твердую убежденность в существовании высшего начала» и «непоколебимую уверенность в том, что, просто действуя в сознании Кришны (сознании Бога. — *Р. О.*), можно достичь высшей ступени совершенства» [Бхактиведанта Свами Прабхупада, 2005, 130, 254]. Отметим, что в данном

случае не идет речь о так называемой слепой вере, поскольку, по утверждению философа, такая вера (sraddhā) есть признание в говорящем Абсолютной Истины с присущими личности атрибутами [Бхактиведанта Свами Прабхупада, 2005, 21–23]. Вера — это осознание личностной природы Духа, смиренное принятие приюта, прибежища, опоры. Следует также отметить, что «шраддха» (srāddha) — это также обозначение жертвоприношения, совершаемого как поклонение достигшим совершенства, богам, предкам, духам и человеку. Этот момент помогает понять, что присущая человеку жертвенность не просто актуализируется благодаря вере, но вера (sraddhā) и есть активная, выраженная в поступке жертвенность, самоотдача, поклонение (srāddha).

В буддизме вера (sraddhā) перечисляется среди особых способностей восприятия (indriya), понимаемых как средства для самосовершенствования, а также среди достижений (sampatti), обретаемых в процессе самовоспитания и самоподготовки. По определению С. А. Сидорова, вера — это «опора», «упование» на Три Драгоценности (Будду, Дхарму и Сангху) как на источник человеческого совершенства [Сидоров, 2005, 96, 105]. Исследователь отмечает, что среди так называемых «индрий» первой перечисляется вера, поскольку она является первым условием самосовершенствования. Кроме того, признается, что вера — «единственный путь для людей, склонных к любовному служению и личной преданности (санскр.: bhakti)» [Сидоров, 2005, 105]. Такая вера пронизывает собой всю жизнь человека, постоянно побуждая его именно переживать истину, а не просто формально признавать ее интеллектом. Такие исследователи, как Л. Ю. Голуб, О. Ю. Другова, П. Ю. Голуб, указывают, что sraddhā — это «вера, преданность и искренность, то есть уверенность в себе и доверие к другим». Основаниями для такой веры служат авторитет, прецедент, врожденное знание, прямое интуитивное постижение, содержание собственного сознания в измененном состоянии. Истинная непоколебимая вера порождает энергию (virya), которая способствует достижению цели [Голуб, Другова, Голуб, 2003, 213].

Возможно, санскритское srad-dadhāna было прообразом для тибетского dad pa. В соответствии с тибетскими учениями, существуют четыре основные разновидности веры: вера, основанная на восхищении (тиб.: dang ba’i dad pa; англ.: vivid faith); вера, основанная на страстном желании (тиб.: ‘dod pa’i dad pa; англ.: eager faith); вера, основанная на убежденности (тиб.: yid ches pa’i dad pa; англ.: confident faith); и, наконец, непоколебимая вера (тиб.: phyir mi ldog pa’i dad pa; англ.: total confidence) [Patrul Rinpoche, 1998, 171–182]. Такое понимание веры отражает заимствованное посредством буддизма санскритское прочтение веры, с той лишь разницей, что тибетский эталон веры определяется

как «готовность к соучастию (со-бытию)», «прибежище». В целом же можно утверждать, что категории «отношение», «связь», «движение», «перемены», обслуживающие процессуальное описание действительности, были более значимы для восточного, в частности китайского, менталитета, чем категория «субстанция», понимаемая как неизменное основание бытия [Еремеев, 2005, 28]. Этим обусловлено иное понимание веры, которое не отрицает гносеологические, религиозно-конфессиональные и психологические характеристики, однако не определяется ими. Являясь китайским аналогом санскритского sraddhā и тибетского dad pa, иероглиф синь одновременно означает и «верный», и «заслуживающий доверия». Синь в китайском понимании — это и вера, и истина, и сознание одновременно. Д. Икеда отмечает, что «под словами "осознать, почувствовать" нужно понимать глубокую веру» [Икеда, 2004, 106]. Эта мысль подтверждается Е. А. Торчиновым в его комментариях к «Трактату о пробуждении веры в Махаяну», где указано, что «синь синь» переводится как истинное сознание, «однако дословный перевод — "верующее сознание" — внес бы в перевод чуждые тексту христианские коннотации, почему от него и решено было отказаться» [Трактат о пробуждении веры в Махаяну, 1997, 92]. Очевидно, что китайское понимание веры имеет уникальный смысловой оттенок, требующий дополнительного анализа.

Синь как искренность, убежденность, мужество, благонадежность, правильность, истинность, верность, непоколебимость употребляется среди так называемых «устоев», «задатков», «постоянств» [Еремеев, 2005, 55, 280, 282]. Китайский историк Бань Гу в трактате «Бо ху тун» определяет веру (синь) как искренность, приравнивая ее к правдивости, и уточняет: «Это значит отдаться всецело [чему-то] одному, не отклоняясь в сторону» [Бань Гу, 1990, 247].

Китайское понимание веры как синь коррелирует с зороастрийской Спэнта Армайти («Святая Преданность», «Святое Благочестие»), под которой понимается необходимость соблюдения предписаний своей религии. В. Е. Еремеев по этому поводу отмечает, что древние китайцы в своем учении «делали акцент не на религиозной вере, а на понимании "истинности" (синь), на "верности" (fu) идеалам, которые всегда проникнуты какой-нибудь верой» [Еремеев, 2005, 471–473]. Иероглиф fu («верность, правда, истина»), по мнению А. И. Кобзева, Ю. К. Шуцкого и В. Е. Еремеева, близок к понятиям «истина» (чэн) и «убежденность» (синь), поэтому его следует считать «пятым дэ» [Еремеев, 2005, 466]. Для Т. П. Григорьевой дэ — это «воплощение дао», «некий качественно определенный тип энергии, личной силы», «дарование, призвание» [Григорьева, 1992, 384]. Дэ является сущностью дао, и понимание этой

сущности исследовательница объясняет понятием «Истина Искренность». Как уже говорилось, искренность — это наиболее точное для обозначения веры понятие, которое сохраняет и подчеркивает уникальность его значения в сопоставлении с религиозным — зороастрийским или христианским.

Таким образом, вера и истина не просто связаны друг с другом, но сущностно неразделимы с той лишь оговоркой, что вера есть потенциальная истина. Путь к Истине начинается с веры, онтологически понимаемой в качестве искренности. Совершенно не случайно цитирование Т. П. Григорьевой высказываний Ибн Сины: «Поклоняюсь я Истине, лучшей из вер» и И С Лисевича: «Если дао — зерно, то дэ — это росток, несущий в себе заряд энергии будущего развития, это претворение незримой программы, изначально заложенной в вещах и явлениях...» [Григорьева, 1992, 158, 384]. Такое прочтение веры (синь) как приводящей к истине искренности, как осуществления посредством дэ Пути дао, как актуализации истины создает фундамент для феноменологического анализа веры. Неразрывность и в то же самое время уникальность каждого из состояний, которые характеризуют веру в процессе становления истиной, в какой-то степени согласуются с существованием не только великого мирового дэ, но и дэ какого-то сообщества, дэ отдельного человека или дэ вещи. В «Даодэцзин» Лаоцзы сам объясняет, что дэ и есть дао: в неясности дао оформляются образы, в глубине которых истина, сущность которой — вера искренность [Сравните: Лаоцзы, 2008, 182–183; Григорьева, 1992, 134–135].

Японская иероглифическая традиция, заимствованная из китайского письма V века, сохранила те смыслы, которые были утеряны после реформы китайского языка в 1956-1986 годах. Так, на первый взгляд, японское слово «вера» состоит из двух иероглифов — 信 («правда, истина; известие, сигнал») и 仰 («смотреть — быть обращенным — вверх, почитать, просить») [Японско-русский словарь паронимов, 2000, 43, 39]. Однако еще один уровень смысла, сокрытый в понятии «вера», становится очевидным только при более тщательном разборе каждого из иероглифов альтернативных (синонимичных) написаний. Так, иероглиф «верить» 信 [shin], состоящий из иероглифических ключей «человек» и «слово» [Японско-русский словарь паронимов, 2000, 37, 264], в соединении с 心 («сердце, душа, совесть») дает понятие веры 信心 [shinjin] как веры в Бога, религиозности; в соединении с 義(«справедливость, долг, честь; связь, узы долга; смысл») — понятие веры 信義 [shingi] как верности, преданности; в соединении с 奉 («преподносить жертву, почитать, поклоняться») — понятие веры 信奉 [shimpo:] как

верности, преданности, служения; в соединении с 条 («статья») — понятие веры 信条 [shingō] как религиозной доктрины; в соединении с 念 («мысль, сознание, чувство; внимание, забота; желание») — понятие веры 信念 [shinnen] как убеждения; в соединении с 仰 («смотреть вверх; уважать, почитать; зависеть; уповать на кого-либо; просить помощи, совета») — понятие веры 信仰 [shinkō] как религиозной веры, вероисповедания. Интересно, что соединение иероглифа «верить» 信 с 妄 («вздор») и 盲 («слепой») раскрывается как слепая вера, а с 狂 («сойти с ума, помешаться, обезуметь») — как фанатизм. Также отметим, что происхождение таких слов, как «сигнализация», «светофор» [shingō], «связь» [tsūshin], «телеграф» [denshin], присутствие 信 [shin] в которых интерпретируется как «сообщение», «сигнал», также объясняет коммуникативную функцию бытийной веры [ЯРКСИ, 2009].

В мировосприятии древних греков вера πίστις — это не просто доверие или верность, а верное слово, ручательство, клятва. Такая вера — это обязательство, договор, регулирующий отношения между сторонами. В этом случае вера компенсирует ту или иную неполноту, поддерживая возможность взаимосвязи, коммуникации. Однако наряду с таким пониманием, грекам присуще и другое: вера πίστις — это также верование, мнение, представление (в противоположность знанию) [Вейсман, 1991, 1004]. Вера как представление есть воспоминание, восстановление в памяти, что указывает на большую этимологическую близость «мнения» с «мнеме» (греч.: μνήμη — память), но никак не с «мнимый» (ложный). Такая вера соответствует той степени памятования истины, на которую в данный момент способен человек. Это также подтверждается этимологически: новозаветное πιστός («верующий») по произношению и начертанию идентично πιστός («годный для питья», «сосуд») — такая связь указывает не только на веру как на онтологическую характеристику человека, но также и на относительность и вариативность как полноты, так и наполнения веры. Необходимость правильного понимания подобного мышления древних греков была отмечена еще М. Хайдеггером, который заострил внимание на превращении глагола «есть» в существительное «бытие» в философии Парменида. Сущностью бытия как вечного, бесконечно совершенного, полного, изначального является истина, сущностью глагола «есть» — вера как становление, вера как вос становление истины через преодоление конечного, зависимого, относительного и ложного. Если в понимании древнего эллина истина именно «незабвенность», тогда вера — воспоминание, что только подтверждает диалектичность взаимосвязи веры и истины.

П. А. Флоренский отмечает, что «культовая область (корня) var и тем более слова veritas наглядно выступает при обозрении латинских же со-коренных слов» [Флоренский, 1990, 19]. Раскрывая связь веры с культом, русский философ, однако, оставил без внимания смысловую близость веры с латинским cultura, которое, как известно, означает не только «возделывание», «обрабатывание», «уход», но и «воспитание», «образование», «развитие», а также «поклонение», «почитание». Их родство становится особенно ясным в таких значениях cultus, как «образ жизни», «попечение», «забота», «образование», «воспитание», «развитие», «культ», «вероисповедание». Вера в этом ключе раскрывается как пронизывающая все сферы человеческой жизни ценность, осознание которой, с одной стороны, является стержнем личностного совершенствования, а, с другой — фундаментом, определяющим устойчивое отношение к миру. Благодаря вере происходит «культивация» самого человека, подготавливающая его, словно поле, для засева. В процессе такой культивации уничтожается все сорное и нечистое, а для ценных культур, напротив, создаются наиболее благоприятные условия. Культивация как уход также есть забота о самом себе, забота о душе.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бань Гу.* Бо ху тун («Исчерпывающий ответ [о дискуссии в зале] Белого тигра») / Пер. Т. В. Степуниной // Древнекитайская философия: Эпоха Хань. М.: Наука, 1990. 528 с.

2. *А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада.* Бхагавад-Гита как она есть. Пер. с англ. М.: ББТ, 2005. 815 с.

3. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь (репринт V издания 1899 г.) / М.: Греко-латинский лабиринт Ю. А. Шичалина, 1991. 1370 с.

4. *Голуб Л. Ю., Другова О. Ю., Голуб П. Ю.* Популярный словарь по буддизму и близким к нему учениям. М.: Хроникер, 2003. 336 с.

5. *Григорьева Т. П.* Дао и Логос (встреча культур). М.: Наука, 1992. 424 с.

6. *Еремеев В. Е.* Символы и числа «Книги перемен». 2-е изд., испр. и доп. М.: Ладомир, 2005. 600 с.

7. *Икеда Д.* Верить в человека: Письма буддийского учителя Ничерена Дайшонина. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004. 394 с.

8. *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь: Около 30000 слов / Под ред. В. И. Кальянова. С приложением «Грамматического очерка санскрита» А. А. Зализняка. 2-е изд., испр. и доп. М.: Рус. яз., 1987. 944 с.

9. *Лаоцзы.* Книга о пути и добродетели (Даодэцзин) / Сост., пер., предисл., комм. И. И. Семененко. М.: Терра-книжный мир, 2008. 528 с.

10. *Меликов В. В.* Введение в текстологию традиционных культур (на примере «Бхагавадгиты» и других индийских текстов). М.: РГГУ, 1999. — 304 с.

11. *Сидоров С. А.* Буддизм: История, каноны, культура. М.: Дизайн. Информация. Картография: Астрель: АСТ, 2005. 487 с.

12. Трактат о пробуждении веры в махаяну (Махаяна Шраддхотпада Шастра; Да Чэн Ци Синь Лунь) / Пер. с кит., предисл. и ком. Е. А. Торчинова. СПб.: Издательство Буковского, 1997. 92с.

13. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение Истины: Опыт православной теодеции. М.: Правда, 1990. Т. 1 (I). 490 с.

14. Японско-русский словарь паронимов / Сост. Н. Д. Неверова, Р. Б. Ноздрева, Т. А. Розанова, Т. И. Тарасова. 5-е изд., стереотип. М.: Рус. яз., 2000. 416 с.

15. ЯРКСИ — Японско-русский компьютерный словарь иероглифов [Электронный ресурс]: Программное обеспечение: Версия 5.3, выпуск 14.10.2009 / В. Смоленский // http://www.susi.ru/yarxi (08.03.2010).

16. *Monier-Williams M.* A Sanskrit-English Dictionary. Oxford University Press, 1899. 1333 p.

17. *Patrul Rinpoche.* The Words of My Perfect Teacher. Translated by Padmakara Translation Group; with a foreword by the Dalai Lama and Dilgo Khyentse Rinpoche. 2nd ed. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 1998. 457 p.

A. Przybysławski (*Lodz, Poland*)

KILKA UWAG O POGLĄDZIE GZHAN STONG W FILOZOFII TYBETAŃSKIEJ

Mogłoby się wydawać, że 20 rodzajów pustki, które za sutrami *Pradżniaparamity* przedstawia Czandrakirti w swoim *Wprowadzeniu na środkową drogę,* to dostateczne uszczegółowienie tematu, który i tak niezbyt łatwo poddaje się filozoficznemu dyskursowi. Niemniej jednak Tybetańczycy, wyciągając ostateczne konsekwencje z tekstów Maitrei/Asangi oraz hymnów Nagardżuny, poszli jeszcze dalej w rozumieniu pustki i przedstawili najbogatsze i, jeśli można tak powiedzieć, najpełniejsze jej rozumienie. Krystalizowało się ono w ogniu debat, które doprowadziły do ustanowienia dwóch opozycyjnych stanowisk w rozumieniu pustki nazywanych *rang stong*

[1] Czyt. odpowiednio *rangtong* i *szentong*.

i gzhan stong.[1] Orędownikiem pierwszego z nich stała się szkoła Gelugpa, drugiego zaś Kagyupa i Dżonangpa. Filozofowie Gelugpy prezentowali klasyczną wykładnię pustki zgodną z podejściem madhyamiki prasangiki, którą można by ogólnie nazwać ujęciem negatywnym. Dwie pozostałe szkoły przedstawiły ujęcie pozytywne, którego źródeł dopatrywały się nie tylko u Maitrei/Asangi, ale i w takich tekstach jak *Lankāvatāra Sūtra* i Samdhinirmocana *Sūtra* oraz *Dharmadhātustava* Nagardżuny.

Sformułowanie *rang stong* oznacza dosłownie «pusty-pozbawiony samego siebie». Jest to nazwa, jaką swoim oponentom nadali ci, którzy własne stanowisko określali terminem *gzhan stong* oznaczającym dosłownie «pusty-pozbawiony innego». Pusty w sensie pozbawiony samego siebie jest każdy przedmiot naszego doświadczenia oraz doświadczający podmiot, gdyż w żadnym z nich nie można odnaleźć istoty, która mogłaby zagwarantować przedmiotom i podmiotom ich tożsamość oraz istnienie. Istota rzeczy gwarantuje rzeczy to, że jest ona tym, czym jest, ale to właśnie owej istoty nie daje się odnaleźć w toku analiz, jakie przeprowadza filozofia buddyjska.[2] Ostatecznie więc rzeczy okazują się zjawiskami branymi tylko za rzeczy, którymi być nie mogą właśnie z uwagi na ów fundamentalny brak, jakim jest pozbawienie istoty. Dlatego też ujęcie to można ogólnie uznać za negatywne, bo pustka rozumiana jest tu raczej negatywnie jako brak, nieobecność fundamentalnego uposażenia, jakie rzecz mieć powinna, by uratować swoją realność. Po zanegowaniu istoty nie pozostaje tu zatem nic pozytywnego, o czym można by mówić, bo dyskurs nie znajduje już żadnej rzeczy, do której mógłby się odnieść. Mamy tu do czynienia z czystą negacją i niczym więcej; konsekwencją jest odebranie prawa do jakiegokolwiek dalszego dyskursu filozoficznego, który teraz nie może już niczego pozytywnego o pustce powiedzieć.[3] Przedmiot pozbawiony istoty nie może być samym sobą, jest więc samego siebie pozbawiony — a zatem *rang stong* czyli pustka-pozbawienie samego siebie jest przede wszystkim pustką-pozbawieniem istoty, czyli fundamentalnym brakiem.

Buddyjscy filozofowie często powtarzają, że ich analizy filozoficzne nie odbierają rzeczom ich istoty, nie sprawiają, iż rzeczy nagle stają się puste, tracąc swą uprzednio posiadaną realność, lecz jedynie odsłaniają fakt, że jej tam nigdy nie było. Przed filozoficzną analizą i po niej rzeczy są tak samo puste, różnica polega tylko na tym, że po jej przeprowadzeniu już o tym wiemy. Dlatego też można się w konsekwencji zgodzić, że brak istoty trudno

[2] Szerzej piszę o tym w rozdziale «Pustka istoty» w: Buddyjska filozofia pustki, Wrocław: Wyd. UWr. 2009, s. 139–198.

[3] *Jak zobaczymy, inne przekonanie reprezentuje w tym właśnie punkcie madhyamika gzhan stong, choć oczywiście nie twierdzi, że wypowiada się o rzeczach.*

uznać za brak fundamentalny, bo istota nigdy fundamentem nie była, a nawet trudno uznać ten fakt za brak, bo przecież brak jest zwykle nieszczęśliwym następstwem posiadania, które właśnie dobiegło kresu. Rzeczy jednak nigdy istoty nie posiadały, więc ostatecznie trudno mówić, że owej istoty im brakuje. Tak jak ryby nigdy nie posiadały słoniowej trąby i dlatego nie będziemy skłonni mówić, że im trąby brakuje (nawet jeśli marzą o niej skrycie), bo przecież nie są słoniami, tak też i rzeczy nie posiadały nigdy istoty, a więc trudno mówić, że im jej brakuje (choć o niej marzą otwarcie zwolennicy ontologii), bo przecież wcale nie są rzeczami, a tylko za takie były brane. Ich istota była jedynie domniemywana. Można więc tylko powiedzieć, iż teraz to, co brane było wcześniej za rzeczy, jest wolne od naszych domniemań, ale ostatecznie nie zmienił się status owego zjawiska, w którym wcześniej dopatrywano się rzeczy w sensie ontologicznym.

Zjawiska zatem pozostały w swej zjawiskowości tym, czym były. Ich status się nie zmienił, dlatego też trudno tu mówić o utracie czegokolwiek. Odkrycie pustości zjawisk jest ostatecznie pozytywnym faktem dotarcia do rzeczywistości samej. A jaka ona jest? Jest pusta, ale jednak się przejawia i przejawia się, ale jest pusta, jak często mówią filozofowie tybetańscy. Rzeczywistość, która nie daje się ująć jako bytowa jedność, ma właściwie dwa aspekty, z których żaden nie jest rzeczą, nie jest nią bowiem pustka i nie jest nią puste zjawisko. Na dodatek oba te aspekty są właściwie nieoddzielne zgodnie z tym, co mówi najsłynniejszy fragment *Sutry serca*:

Forma — pusta. Pustka formą. Od formy pustka nie jest różna. Od pustki nie jest też różna forma.[4]

Symetryczne tezy tego fragmentu nie przyznają pierwszeństwa żadnej ze stron, tzn. ani pustka nie jest ważniejsza od formy, ani forma nie jest ważniejsza od pustki. Pustka jest na tyle ekscytującym i nowym terminem, zwłaszcza dla europejskich czytelników tekstów buddyjskich, że z ochotą przyznają jej palmę pierwszeństwa i niejako wyższość nad formą lub, szerzej, nad zjawiskiem, którego ma ona być pustką. Ale tego właśnie *Sutra serca* nie mówi. Wedle jej nauk, najogólniej sprawę ujmując, zjawisko (dharma) jest pustką i pustka jest dharmą; jak więc z takiego twierdzenia miałby wynikać prymat pustki, zwłaszcza, że z definicji jest ona zawsze pustką czegoś, a nie jest pustką po prostu. Właśnie dlatego, że jest pustką czegoś, zostawia

[4] *The Heart Sutra in Tibetan. A critical Edition of the two recensions contained in Kanjur,* red. i oprac. Jonathan A. Silk, Wien 1994, s. 177: gzugs stong pa'o/ stong pa nyid gzugs so/ gzugs las stong pa nyid gzhan ma yin no/ stong pa nyid las kyang gzugs gzhan ma yin no/ Wszystkie fragmenty z tybetańskiego w tłumaczeniu własnym autora. Na temat trudności translatorskich związanych z terminem «forma» por. *Buddyjska filozofia pustki*, op. cit., s. 66–67

ona miejsce na pewną pozytywność zjawiska. Rzeczywistość nie daje się zredukować tylko do pustki lub tylko do zjawiska. Powtórzmy, rzeczywistość jest pusta, ale się przejawia i przejawia się, ale jest pusta. Pustka zjawisk nie oznacza zatem odebrania zjawiskom ich konkretności, lecz ukazanie ich dynamiczności i lekkości, jeśli można pozwolić sobie na to bardziej metaforyczne sformułowanie. Zjawiska ukazują się jako uwolnione od istoty, która powodowałaby ich zastygnięcie w rzecz. Uwolnione od istoty nie tracą jednak nic ze swej zjawiskowości, którą miały zawsze (choć była ona przesłonięta błędną interpretacją zjawisk, zbudowaną z czegoś, co buddyjska filozofia nazywa projekcjami). Pustka jako brak istoty nie jest przeto bramą do nicości rzeczy, lecz gdy przyjąć jej nieoddzielność od zjawiska, to otwiera możliwość rozumienia zjawisk w ich nieontologicznej, ale jednak pozytywnej realności zwanej zjawiskowością. Jak mówi Nagardżuna:

Pustka jest nauką sutr.
Bez względu na to jak wiele mówią Zwycięzcy,
Wszyscy oni usuwają splamienia [nieoświeconego umysłu],
Nigdy nie niszczą tej sfery.[5]

Sfera, która pozostaje nietknięta przez nauki o pustce, to właśnie zjawiskowość, która również ma kilka innych synonimów, jak na przykład przestwór zjawisk (skr. *dharmadhātu*, tyb. *chos dbyings*), lub absolut (skr. *paramārtha*, tyb. *don dam*). O tym ostatnim zaś Taranatha twierdzi co następuje:

Absolut istnieje jako pozbawiony natury, ale ponieważ powstawanie, ginięcie, trwanie nie są ustanowione, jest niepowstały i nieginący. W ten sposób pustka jest [brana] w znaczeniu pustki-pozbawienia tego, co złożone, a więc to, co złożone, charakterystyka, powstawanie, ginięcie są tylko projekcjami.[6]

[5] Nagardżuna, *chos kyi dbyings su bstod pa*, w: III Karmapa Rangjung Dorje, *dbu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa bzhugs so*, Sarnath, Varanasi 2004, s. 149: stong pa nyid ni ston pa'i mdo/ rgyal bas ji snyed gsungs pa de/ de dag kun gyis nyon mongs ldog/ khams de nyams par byed ma yin/

[6] Taranatha, *sher snying gi tshig 'grel bzgugs so, w: idem, shes rab snying po'i 'grel pa sngon med legs bshad bzgugs so*, Lhasa 2004, s. 19 (dalej jako T z podaniem numeru strony): don dam ni rang gi ngo bos stong pa yod kyang/ de la skyed 'gag gnas gsum ma grub pas ma skyes shing ma 'gags pa'o/ de ltar na/ stong pa ni 'dus byes kyis stongs pa'i don yin pas/ 'dus byes dang/ mtshan nyid dang/ skye ba dang/ 'gag pa rnams kun brtags tsam yin pas med par bstan la/

[7] Głównym z owych splamień jest podstawowa niewiedza, polegająca na doświadczaniu świata w ramach opozycji dwóch uznanych za realne biegunów, jakimi są przedmiot i podmiot.

Zaskakujące na pierwszy rzut oka twierdzenie buddyjskiej filozofii, że absolut istnieje, wydaje się zrazu stricte ontologiczną deklaracją, ale taką oczywiście nie jest. Cóż to bowiem za byt, który pozbawiony jest własnej natury? Tego rodzaju deklaracja będzie do przyjęcia tylko wtedy, gdy mamy już za sobą krytykę ontologii dokonaną przez filozofię środkowej drogi. W takiej perspektywie słowo «istnieje» nie może oznaczać już bytowania, lecz tylko podkreśla ów pozytywny aspekt rzeczywistości, która mimo iż nie jest bytem, to przecież nie jest nicością, lecz właśnie zjawiskowością wszystkich zjawisk. Istnieje, ponieważ, jak podkreślał Nagardżuna w powyższym cytacie, nie została zanegowana przez zawartą w sutrach filozofię pustki, która jeśli w ogóle coś negowała, to tylko domniemaną wskutek splamień nieoświeconego umysłu[7] istotę rzeczy w zjawiskach. Sama zjawiskowość zjawisk jednak pozostała nienaruszona.

Charakterystyka zjawiskowości nadal jest negatywna: «niepowstała, nieginąca», co zgadza się z duchem filozofii środkowej drogi. Następnie Taranatha przechodzi do wyliczenia tego, co do rzeczywistości samej nie należy. A nie należą do niej wszelkie cechy i aspekty, które ontologia chce rzeczywistości przypisać. Skoro nie należą one do rzeczywistości samej, są tylko projekcjami nieoświeconego umysłu. To właśnie starała się wykazać filozofia środkowej drogi w swej krytyce ontologii i w tej perspektywie madhyamika *gzhan stong* może podać pierwszą definicję zjawiskowości. A zatem, jak twierdzi Taranatha, «zjawiskowość ma znaczenie bycia pustym-pozbawionym projekcji.»[8]

Pustka, która w poglądzie *rang stong* używana była jako narzędzie eliminowania istoty, a więc tego, co w rzeczywistości miało być najważniejsze, w poglądzie *gzhan stong* służy eliminacji tego, co nieistotne. Z jednej strony Taranatha wykorzystuje pogląd rang stong, bo — jak widzieliśmy, sam przyznaje, że absolut «pozbawiony jest natury» (ale tej nigdy nie miał), z drugiej zaś idzie dalej. Pogląd *rang stong* służy mu tylko do zasygnalizowania trudnego do ujęcia statusu rzeczywistości jako jedności zjawiska i pustki. Gdy w ten sposób wprowadza pojęcie zjawiskowości, przechodzi następnie do poglądu *gzhan stong*, który wobec jej nieontologicznej pozytywności (która nie jest tylko pustką-brakiem istoty) dookreśla ową zjawiskowość znów poprzez charakterystyczną dla madhyamiki procedurę wykazywania pustości jako pozbawienia, ale tu już pozbawienia tylko tego, co nieistotne, a wręcz fałszywe, bo nałożone na rzeczywistość przez nieoświecony umysł. Zjawiskowość jest pusta w sensie pozbawienia istoty, ale jest pozytywna w tym sensie, że zjawiska mimo

[8] Chos nyid ni kun brtags kyis stong pa'i don no/ [T 19]

iż puste, jednak się przejawiają. A więc zjawiskowość jako pozytywność rzeczywistości jest też pusta w sensie wolności od wszelkich atrybutów, jakie chciałaby absolutowi przypisać niebuddyjska filozofia. Jest więc przede wszystkim pusta-pozbawiona tego, co nie należy do niej samej, pozbawiona tego, co inne niż ona sama — jest *gzhan stong*, co dosłownie oznacza pusty-pozbawiony innego. Owym czymś innym są projekcje nieoświeconego umysłu fałszujące rzeczywistość. Projekcje te nigdy nie należały do rzeczywistości samej, są tylko błędnym odpodmiotowym dodatkiem, który jest konsekwencją nieuprawnionego uznania zjawisk za rzeczy posiadające istotę. Ów dodatek, jako dodatek właśnie musi być czymś różnym, innym od rzeczywistości, a więc to od niego rzeczywistość jest wolna. Jest więc wolna od powstawania, trwania, ginięcia, złożoności, atrybutów (charakterystyki), czyli wszystkiego, co wiązałoby się z istniejącym przedmiotem, rzeczą.

Pustka w sensie wolności od projekcji to tylko pierwszy sposób rozumienia pustości w poglądzie *gzhan stong*. Drugie ujęcie wprowadza Taranatha objaśniając fragment *Sutry serca* mówiący o tym, że forma nie jest różna od pustki i pustka nie jest różna od formy:

«Od formy etc.» Odnośnie do tego wspomniana pustka nie jest tu pustką całkowitą; jest bezczasową świadomością pustą — pozbawioną dualizmu.[9]

Pustka jest więc rozumiana jako wolność od dualizmu. Chodzi tu o dualizm przedmiotu i podmiotu, zakładający, że są one bytami istniejącymi niezależnie od siebie. Buddyjska filozofia rozpoznająca dialektyczny związek przedmiotu i podmiotu, uznaje, że nie do utrzymania jest pogląd o bytowej niezależności i samowystarczalności przedmiotu i podmiotu, które jedynie miałyby się spotykać w akcie poznania. Powodem takiego stanowiska buddyjskiego jest koncepcja współzależnego wyłaniania:

Jeśli chodzi o podmiot, zjawisko, jakoby podmiotowość była ustanowiona niezależnie od ujmowanego przedmiotu, jest projekcją, toteż projekcja odnosi się do wszystkich świadomości. Projekcją jest również zjawisko bycia zewnętrzną treścią — ujmowanym przedmiotem

[9] Gzugs las kyang sogs so/ de la skabs 'dir stong pa zhes pa stong rkyang ma yin te gnyis stong gi ye shes so/ [T 18]

[10] Yul can gyi steng na yul gzung ba las/ yul can nyid logs su tshugs thub pa ltar snang ba de ni kun brtags yin pas shes pa thams cad la kun brtags de 'jug la/ shes pa las logs su yul gzung ba phyi don yod par snang yang / kun brtags yin zhing de nyid gzugs sogs yul dang / mig sogs dbang po thams cad la 'jug pa yin no/ Więcej na ten temat por. *Buddyjska filozofia pustki*, op. cit., s. 91–104.

niezależnym od świadomości. Właśnie to odnosi się do wszystkich przedmiotów takich jak forma etc. i zdolności takich jak widzenie etc.[10]

Przedmiot i podmiot to zatem projekcje nieoświeconego umysłu (tyb. *sems* lub *blo* w przeciwieństwie do *ye shes*), który nie dostrzega pustości ich obu. Ową pustość można wyjaśnić na dwa powiązane ze sobą sposoby. Po pierwsze, przedmiot i podmiot są puste, ponieważ nie posiadają istoty, a więc, po drugie, pozbawione własnego bytowego fundamentu, swe słabe ufundowanie znajdują jedynie we wzajemnej relacji, dialektycznym splocie pozwalającym istnieć przedmiotowi tylko o tyle, o ile jest postrzegany przez podmiot i odwrotnie — pozwalającym istnieć podmiotowi tylko o tyle, o ile postrzega przedmiot. Można by tu wręcz powiedzieć, że postrzeganie jest współzależnością, co byłoby najkrótszym ujęciem buddyjskiego idealizmu opartego na koncepcji współzależnego wyłaniania.

Pustka jako wolność od dualizmu jest więc doprecyzowaniem czy uszczegółowieniem ogólniejszego, omówionego już stanowiska, wedle którego pustka oznacza pozbawienie projekcji, bo oczywiście owa opozycja przedmiot-podmiot nie jest niczym innym jak projekcją nieoświeconego umysłu, w ramach której nie rozpoznaje się ich wzajemnej zależności. Jeśli ów umysł rozpozna pustość rzeczy w sensie pozbawienia istoty (*rang stong*), rozpozna również swe zbyt wysokie ontologiczne oczekiwania wobec domniemanych rzeczy, jako nieuzasadnione projekcje, od których zjawiskowa rzeczywistość jest oczywiście wolna (*gzhan stong*). Tak z jednej strony wygląda droga do buddyjskiego idealizmu: «Wszystkie zjawiska są twoim umysłem. Postrzeżenie zewnętrznych obiektów to złudna koncepcja. Niczym sen są puste — pozbawione natury.»[11] Z drugiej zaś jest to droga do czegoś, co europejska tradycja nazwałaby zapewne doświadczeniem mistycznym, bo umożliwianym przez zniesienie opozycji przedmiot-podmiot. Jest to doświadczenie świadomości bezczasowej

[11] /chos rnams thams cad rang gi sems/ /phyi rol don mthong 'khrul pa'i blo/ /rmi lam bzhin te ngo bos stong / Maitripa, *phyag rgya chen po'i tshig bsdus pa, w: do ha mdzod brgyad ces bya ba phyag rgya chen po'i man ngag gsal bar ston pa'i gzhung bzhugs so*, Rumtek, druk z bloczków drewnianych 24 a–b. Ten sam tekst w innych wydaniach przypisywany jest Naropie.

[12] Przedrostek *rnam* w nazwie tej świadomości oznacza albo „pełny, całkowity», przez co rozumie się, że jest to świadomość całkowicie rozwinięta ze świadomości magazynującej (skr. *ālaya*, tyb. kun *gzhi*), a więc jest to samsaryczna świadomość uwarunkowana karmicznie, albo oznaczać może aspekt i wtedy słowo *rnam shes* oznaczać będzie świadomość, która zawsze jest świadomością czegoś, a więc świadomością intencjonalną, której nie da się ująć w abstrakcji od postrzeganego przez nią przedmiotu.

(*ye shes*), która w samej nazwie wskazuje na swą nieuwarunkowaność. Tybetańskie ye oznacza dosłownie brak początku i lokuje ową *ye shes* poza sferą uwarunkowanego powstawania, w której podmiot jest początkiem przedmiotu (bo go warunkuje) i przedmiot jest początkiem podmiotu (bo również go warunkuje). Zatem *ye shes* jest świadomością niezależną od przedmiotu, od którego zależna była świadomość *rnam shes* funkcjonująca w opozycji przedmiot-podmiot, jako drugi komponent tej bipolarnej struktury.[12] Tak oto madhyamika gzhan stong odkrywa świadomość bezczasową, wolną od dualizmu podmiotu i przedmiotu.

Cytat z tekstu Taranathy, w którym tak się tę świadomość określa, zawiera jednak ciekawą dwuznaczność. Kiedy mianowicie Taranatha wyjaśniał nieoddzielność formy i pustki, stwierdził, że w tym przypadku słowo «pusty» oznacza wolność od dualizmu, dosłownie «od nich obu.» Taranatha nie wyjaśnia jednak wprost, o jakie dwa elementy tu chodzi. Następujący po tym zdaniu dość długi wywód kończył się wskazaniem na podmiot i przedmiot jako projekcje, od których wolna jest rzeczywistość. Można jednak to zdanie odczytać inaczej. Przyjrzyjmy mu się raz jeszcze, wstawiając w nawiasie kwadratowym cały fragment, który jest tu komentowany:

«Od formy etc. [pustka nie jest różna. Od pustki nie jest też różna forma.]»Odnośnie do tego wspomniana pustka nie jest tu pustką całkowitą; jest bezczasową świadomością pustą — pozbawioną ich obu/dualizmu.[13]

Bezczasowa świadomość może być tu ujęta jako pusta czyli pozbawiona i formy i całkowitej pustki. Enigmatyczny tekst tybetański dopuszcza taką możliwość i pozostaje teraz sprawdzić, czy ta możliwość daje się również usprawiedliwić filozoficznie.

Otóż jeśli forma nie jest różna od pustki i pustka nie jest różna od formy, to co ostatecznie otrzymujemy? Ów amalgamat formy i pustki nie uprzywilejowuje ani jednej, ani drugiej, nie jest bardziej formą niż pustką, nie jest bardziej pustką niż formą. Ich fuzja właściwie nie daje się już ująć w pojęcia formy i pustki pozwalające na wskazanie owej fuzji, która oczywiście nigdy się nie dokonała (poza logiką wywodu filozoficznego), bo zawsze

[13] gzugs las kyang sogs so/ de la skabs 'dir stong pa zhes pa stong rkyang ma yin te gnyis stong gi ye shes so/ [T 18]

[14] III Karmapa Rangjung Dorje, *dbu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa bzhugs so*, Sarnath, Varanasi 2004, s. 198: sangs rgyas kyi snying po 'od gsal ba'i khams stong pa dang/ dngos po dang gnyis yin dang gnyis ma yin las rnam par grol ba'i ye shes de nyam pa ste/ med par bstan pa ni ma yin no/ Jest to komentarz do przytaczanego powyżej fragmentu hymnu Nagardżuny.

była zjawiskowością. A zatem zjawiskowość byłaby teraz wolna również od dualizmu formy i pustki, którego zniesieniem jest *de facto* najsłynniejsza deklaracja *Sutry serca*. Nie idzie tu ani o formę, ani o pustkę, ale raczej o zjawiskowość wolną od nich obu lub też o wolną od nich bezczasową świadomość, która leży ostatecznie w centrum zainteresowania madhyamiki *gzhan stong*. To w jej kategoriach opisuje się właśnie naturę buddy. Tak właśnie czyni III Karmapa w swoim komentarzu do Nagardżuny:

Esencja stanu buddy — przestwór będący przejrzystym światłem jest bezczasową świadomością całkowicie wolną od tego, co puste, rzeczy, ich obu, czegoś, co nie jest żadnym z nich. One [sutry] jej nie niszczą i nie mówią, że nie istnieje.[14]

Jest to prawdopodobnie najpełniejszy i najbardziej precyzyjny wyraz stanowiska madhyamiki *gzhan stong*. Zebrana jest tu większość terminów, którymi Tybetańczycy próbują wyłożyć swe pozytywne rozumienie pustki czy zjawiskowości (esencja stanu buddy, przestwór zjawisk, bezczasowa świadomość)[15], a w szczególności mówi się tu, że jest ona wolna od dualizmu tego, co puste i samej pustki, a na dodatek nie kończy się na tym stwierdzeniu. Karmapa bowiem idzie tu jeszcze dalej niż Taranatha — korzystając z tradycyjnego schematu *catuṣkoṭi* — i odrzuca również dwie pozostałe możliwości, jakimi mogłyby być połączenie tego, co puste i samej pustki oraz zaprzeczenie tego połączenia. Trudno sobie wyobrazić, by można pójść jeszcze dalej w wysubtelnianiu tego filozoficznego spojrzenia na rzeczywistość. Jest to wszelako moment na filozoficzną powściągliwość, która nie pozwoli na to, by na tej drodze posunąć się za daleko. W sposób znamienny Karmapa — za komentowanym tu przez niego Nagardżuną — nie posuwa się do stwierdzenia, że ów absolut istnieje, co czynił Taranatha, twierdzący, że istnieje on, ale jako pozbawiony własnej natury. Taranatha zmieniał radykalnie pojęcie istnienia (co w perspektywie madhyamiki w ogóle wydaje się dyskusyjną procedurą), Karmapa natomiast pozostaje tak subtelny jak sam Nagardżuna, ograniczając się tylko do negatywnego stwierdzenia, że sutry nie twierdzą, iż zjawiskowość nie istnieje. W tak subtelnym rozumieniu rzeczywistości, jakie stara się wypracować madhyamika *gzhan stong*, stwierdzenie istnienia absolutu, nawet jeśli nie

[15] Pojęcie przejrzystego światła *('od gsal)* wymaga eksplikacji uwzględniającej objaśnienie natury umysłu wedle nauk mahamudry, co przekracza ramy niniejszego tekstu.

[16] 'di ltar 'chad pa ni mdo 'di'i dngos bstan dgag tshig tu gsal ba ltar bstan pa yin la/ sbas don ltar bshad na sgrub tshig kho na te/ [T 17]. Wymieniana tu sutra to oczywiście *Sutra serca*.

jest gwarantowany przez istotę, brzmi jednak nieco za mocno i rzeczywiście może prowokować zarzuty o substancjalizację pustki, które stawiali filozofowie Gelugpy. Niemniej jednak cały wysiłek madhyamiki *gzhan stong* zmierza do ukazania rzeczywistości jako niezwykle subtelnej pozytywnej realności, która oczywiście wymyka się słowom (one wszelako ten właśnie fakt mogą wyraźnie wskazać), i dlatego filozofia ta zmuszona jest w dużej mierze korzystać z określeń negatywnych, ale to przecież nie oznacza, że sama zjawiskowość miałaby być w jakikolwiek sposób negatywna i nigdy tak nie była opisywana:

Oto jak się to wyjaśnia: prezentacja w tej sutrze jest nauką korzystającą w objaśnieniu ze słów negatywnych; jeśli zaś idzie o sposób wyjaśnienia ukrytego znaczenia, słowa są tylko i wyłącznie pozytywne.[16]

А. Пшибыславский (*Лодзь, Польша*)

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ВЗГЛЯДЕ ШЕНТОНГ В ТИБЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Могло бы показаться, что 20 видов пустотности, представленные Чандракирти вслед за сутрами Праджняпарамиты в его «Введении на срединный путь», достаточно подробно раскрывают тему, которая и так не слишком легко поддаётся философскому дискурсу. Тем не менее, тибетцы, делая окончательные выводы из текстов Майтрейи/Асанги, а также гимнов Нагарджуны, пошли ещё дальше в понимании пустоты и представили самое богатое и, если можно так сказать, самое полное её понимание. Кристаллизовалось оно в огне дебатов, которые привели к становлению двух противоположных позиций в понимании пустоты, называемых *рангтонг* (*rang stong*) и *шентонг* (*gzhan stong*). Приверженцем первого из них стала школа Гелуг, а второго — Кагью и Джонанг. Философы Гелугпы представляли классическое объяснение пустоты согласно с подходом мадхьямаки-прасангики, который можно бы в целом назвать описанием через отрицание. Две другие школы представили позитивное описание, источники которого отыскали не только у Майтрейи/Асанги, но и в таких текстах, как сутры *Ланкаватара* и *Самдхинирмочана*, а также *Дхармадхатустава* Нагарджуны.

Формулировка «рангтонг» означает дословно «пустой — лишённый самости». Это название, которое дали своим оппонентам те, кто определял свою позицию термином «шентонг», означающим дословно «пустой — лишённый другого». Пустым в смысле лишённым себя са-

мого является любой объект нашего переживания, а также воспринимающий субъект, поскольку ни в одном из них не найти сущности, которая могла бы гарантировать объектам и субъектам их идентичность и существование. Сущность вещи гарантирует ей, что она есть то, что она есть, но именно таковой сущности не удаётся отыскать в ходе анализа, проводимого буддийскими философами. В окончательном смысле, таким образом, вещи оказываются лишь явлениями, принимаемыми за вещи, которыми они не могут быть именно вследствие того фундаментального недостатка, каким является отсутствие сущности. Это ещё одна причина считать этот подход негативным, поскольку пустота здесь понимается скорее негативно, как лишённость, отсутствие фундаментального «оснащения», которое вещь должна бы иметь для спасения своей реальности. По отрицании сущности не остаётся здесь ничего позитивного, о чём можно было бы говорить, ибо дискурс не находит уже никакой вещи, к которой мог бы обратиться. Имеем тут дело с чистым отрицанием и ничем больше; следствием этого является лишение прав любого дальнейшего философского дискурса, который уже не может сказать о вещи ничего положительного. Объект, лишённый сущности, не может быть самим собой, стало быть лишён самости, а следовательно *рангтонг*, или пустота-отсутствие самости, — это прежде всего пустота-отсутствие сущности, то есть фундаментальное отсутствие.

Буддийские мыслители часто повторяют, что их анализ не отнимает у вещей их сущность, не заставляет вещи вдруг стать пустыми, теряя ранее присущую им реальность, но исключительно открывают тот факт, что её там никогда не было. И до философского анализа, и после него вещи точно так же пусты, отличие состоит только в том, что по проведении такого анализа мы уже об этом знаем. Поэтому также можно вследствие этого согласиться, что отсутствие сущности трудно считать отсутствием фундаментальным, ибо сущность никогда не была фундаментом, и даже трудно признать этот факт за отсутствие, ведь отсутствие — это всегда несчастливая перемена, наступающая за обладанием, которое как раз подошло к концу. Вещи, однако, никогда не обладали сущностью, поэтому в абсолютном смысле трудно говорить, что сущности им не достаёт. Так же, как у рыб никогда не было хобота, и поэтому мы не будем склонны сказать, что хобота им не хватает (даже если они тайно о нём мечтают), поскольку рыбы не слоны, так и у вещей никогда не было сущности, а значит трудно сказать, что им её недостаёт (хоть о ней и мечтают открыто приверженцы онтологии), ведь вещи — совершенно не суть вещи, а лишь воспринимаются как таковые. Их сущность только предполагалась. Поэтому можно только

сказать, что сейчас то, что ранее было принимаемо за вещи, избавлено от наших предположений, но в окончательном понимании никак не изменился статус того явления, в котором ранее видели вещь в значении онтологическом.

Посему явления остались в своей явленности тем, чем были. Их статус не изменился, поэтому также трудно здесь говорить о утрате чего-либо. Открытие пустотности явлений предстаёт в окончательном смысле позитивным фактом постижения самой действительности. А какова она? Пуста, а всё-таки проявляется и проявляется, а всё же пуста, как часто говорят тибетские философы. Действительность, которую не определить как единство сущности, обладает, собственно, двумя аспектами, ни один из которых не является вещью, не является ею пустота и не является таковой пустое явление. Вдобавок, оба эти аспекта на самом деле неотделимы, согласно тому, что говорится в самом знаменитом фрагменте *Сутры сердца*:

Форма — пуста. Пустота есть форма. От формы пустота не отлична. От пустоты не отлична также форма.

Симметричные тезисы этого фрагмента не признают первенства ни одной из сторон, то есть ни пустота не важнее формы, ни форма не важнее пустоты. Пустота является настолько увлекательным и новым термином, особенно для европейских читателей буддийских текстов, что за ней охотно признают пальму первенства и некое превосходство над формой, или, более широко, над явлением, пустотой которого она должна быть. А этого как раз в *Сутре сердца* не утверждается. Согласно её учению, говоря в общем, явление (дхарма) есть пустота, и пустота есть дхарма; как же из такого утверждения мог бы следовать примат пустоты, тем более что по определению, она всегда является пустотой чего-то, а не пустотой просто так. Именно потому, что это пустота чего-то, она оставляет место для некоторой позитивности явления. Действительность не удаётся редуцировать либо только к пустоте, либо только к явлению. Повторим, что действительность пуста, но проявляется и проявляется, но пуста. Пустотность явлений не означает поэтому лишения явлений их конкретности, но указывает на динамичность и лёгкость, если можно позволить себе такую более метафорическую формулировку. Явления оказываются избавлены от сущности, которая привела бы их к застыванию в вещь. Избавленные от сущности, они не теряют, однако, своей феноменальности, которой обладали всегда (хотя и заслоняла её ошибочная интерпретация явлений, построенная из того, что в буддийской философии называется проекциями). Пустота как отсутствие сущности не является поэтому вратами в нич-

то вещей, наоборот, принятие её неотделимости от явления открывает возможность понимания явлений в их неонтологической и, тем не менее, позитивной реальности, называемой феноменальностью. Как говорит Нагарджуна:

Пустота — это учение сутр.
Сколько бы ни говорили Победители,
Все они удаляют загрязнения [непросветлённого ума],
Никогда не уничтожают этой сферы.

Сфера, которую оставляет нетронутой учение о пустоте, — это именно та феноменальность, у которой есть также несколько синонимов, таких, например, как «пространство явлений» (санскр.: *дхармадхату;* тиб.: *chos dbyings*), или абсолют (санскр.: *парамартха*; тиб.: *дондам*). Об этом втором Таранатха утверждает следующее:

Абсолют существует без собственной природы, но, поскольку возникновение, исчезновение, пребывание не установлены, он — непоявляющийся и неисчезающий. Таким образом, пустота [принимается] в значении пустоты-лишённости всего составного, и, стало быть, составное, характеристика, возникновение, исчезновение суть только проекции.

Неожиданное на первый взгляд утверждение буддийских философов о существовании абсолюта сначала кажется чисто онтологической декларацией, но, конечно, таковой не является, поскольку — что же это за бытие, лишённое собственной природы? Такого рода декларация будет приемлема только после критики онтологии философией срединного пути. В такой перспективе слово «существует» не может означать бытийствования, а лишь подчёркивает позитивный аспект действительности, которая, хоть и не является сущностью, не является также и небытием, а, наоборот, — феноменальностью всех явлений. Существует, поскольку, как подчёркивает Нагарджуна в предыдущей цитате, это не подвергла отрицанию содержащаяся в сутрах философия пустоты, которая, если вообще что-либо и отрицала, то только предположение, вызванное загрязнениями непросветлённого ума, о сущности вещи в явлениях. Сама феноменальность явлений, однако, остаётся в силе.

Характеристика феноменальности по-прежнему остаётся негативной: «невозникшая, неисчезающая», что согласуется с духом философии срединного пути. Далее Таранатха переходит к перечислению того, что не принадлежит самой действительности. А не принадлежат ей всевозможные качества и аспекты, которые онтология хочет действительности приписать. Поскольку не принадлежат самой действительности, они суть лишь проекции непросветлённого ума. Именно это

стараются показать философы срединного пути в своей критике онтологии, и в этой перспективе мадхьямака шентонг может дать первое определение феноменальности. А посему, как утверждает Таранатха, «феноменальность означает быть пустым — лишённым проекции.»

Пустота, которая во взгляде *рангтонг* использовалась только как средство исключения сущности, то есть того, что в действительности должно было быть самым важным, во взгляде *шентонг* служит для исключения того, что несущественно. С одной стороны, Таранатха использует взгляд рангтонг, потому что, как мы видели, сам признаёт, что абсолют «лишён природы» (и никогда её не имел), с другой, однако, идёт дальше. Взгляд *рангтонг* служит ему только лишь для сигнализирования о трудном для постижения статусе действительности как единстве явления и пустоты. Введя таким образом понятие феноменальности, он переходит затем к взгляду *шентонг*, который в отношении её неонтологической позитивности (которая не является только пустотой-отсутствием сущности) дополнительно определяет таковую феноменальность снова посредством характерной для мадхьямаки процедуры выявления пустоты как лишённости, но тут уже лишённости только того, что несущественно, а скорее даже ложно, поскольку наложено на действительность непросветлённым умом. Феноменальность пуста в значении отсутствия сущности, но позитивна в таком смысле, что явления, хоть и пусты, всё же проявляются. И, таким образом, феноменальность как позитивность действительности также пуста ещё и в значении свободы от каких-либо атрибутов, которые хотели бы абсолюту приписать не буддийские философы. Таким образом, феноменальность прежде всего пуста-лишена того, что не относится к ней самой, лишена того, что является иным, чем она сама, — она есть *шентонг*, что дословно означает пустой как лишённый иного. Таковым другим являются проекции непросветлённого ума, фальсифицирующие действительность. Эти проекции никогда не относились к самой действительности, они суть лишь ошибочное отсубъектное дополнение, вытекающее из необоснованного признания явлений вещами, обладающими сущностью. Таковое дополнение как дополнение, собственно, должно быть чем-то иным, отличным от действительности, а стало быть, именно от него действительность свободна. Посему свободна от возникновения, пребывания, исчезновения, составной природы, атрибутов (характеристики), то есть всего, что было бы связано с существующим объектом, или вещью.

Пустота в смысле свободы от проекции — это только первый способ понимания пустоты в видении шентонг. Второй аспект вводит Таранатха, объясняя фрагмент «Сутры сердца», в котором говорится, что форма не отлична от пустоты и пустота не отлична от формы:

«От формы и т.д.» Относительно этого, упомянутая пустота не является здесь пустотой полной; является вневременным сознанием, пустым — лишённым дуализма.

Пустота, таким образом, понимается как свобода от дуализма. Речь здесь идёт о дуализме объекта и субъекта, чем подразумевается, что они суть сущности, существующие независимо друг от друга. Буддийские философы, видящие диалектическую связь объекта и субъекта, считают невозможным представление о сущностной независимости и самодостаточности объекта и субъекта, которые встречались бы единственно в акте познания. Причиной такой позиции в буддизме является концепция взаимозависимого возникновения:

Что касается субъекта, явления, субъектность которого якобы устанавливается независимо от воспринимаемого объекта, то это — проекция, и то же самое относится ко всем видам сознания. Проекцией является также существование в качестве внешнего содержания — воспринимаемого объекта, независимого от сознания. В точности то же самое можно сказать о всех объектах, таких как форма и другие, и способностях, таких как зрение и прочие.

Объект и субъект, следовательно, суть проекции непросветлённого ума (тиб.: *sems* или *blo* в противоположность *ye shes*), который не понимает пустотности их обоих. Данную пустотность можно объяснить двумя взаимосвязанными способами. Во-первых, объект и субъект пусты, поскольку не обладают сущностью, а стало быть, во-вторых, лишённые собственного бытийственного фундамента, свою слабую основу находят лишь во взаимоотношении, диалектическом сплетении, позволяющем объекту существовать только постольку, поскольку он воспринимается субъектом, и, наоборот, позволяющем субъекту существовать постольку, поскольку он воспринимает объект. Скорее здесь можно было бы сказать, что восприятие есть взаимозависимость, и это было бы самым коротким выражением буддийского идеализма, основанного на концепции взаимозависимого возникновения.

Пустота как свобода от двойственности является, таким образом, уточнением или конкретизацией более общего, оговоренного уже положения, согласно которому пустота означает устранение проекции, поскольку, естественно, данное противопоставление объекта и субъекта — не что иное, как проекция непросветлённого ума, в рамках которой не осознаётся их взаимная зависимость. Если ум распознает пустотность вещи в смысле отсутствия сущности (*рангтонг*), он распознает также и свои завышенные онтологические ожидания относительно так называемых вещей как необоснованные проекции, от которых феноменальная действительность, конечно, свободна (*шентонг*). Так, с одной стороны, выглядит путь к буддийскому идеализму: «Все явления суть твой ум. Восприятие внешних явлений — это ошибочная концепция. Как сон, они пусты — лишены собственной природы.» С другой же стороны — это путь, ведущий к чему-то, что в европейской традиции наверняка назвали бы опытом мистическим, поскольку он становится возможным благодаря устранению противоположности объект-субъект. Это переживание вневременного сознания (*йеше*), само название которого указывает на его необусловленность. Тибетское йе означает буквально отсутствие начала и помещает данное *йеше* вне сферы обусловленного возникновения, в которой субъект является началом объекта (поскольку его обусловливает) и объект есть начало субъекта (поскольку также его обусловливает). В то же время *йеше* — это сознание, не зависящее от объекта, от которого зависело сознание *намше*, функционирующее в противопоставлении объект-субъект как второй компонент этой биполярной структуры. Вот так мадхьямака *шентонг* открывает вневременное сознание, свободное от двойственности субъекта и объекта.

Цитата из текста Таранатхи, определяющая таким образом это сознание, содержит, однако, интересную двузначность. Когда сам Таранатха объяснял нераздельность формы и пустоты, он заявил, что в этом случае слово «пустой» означает свободу от дуализма, дословно «от них обоих». Таранатха не объясняет, тем не менее, прямо, о каких двух элементах идёт речь. Следующее за этим предложением довольно длинное доказательство заканчивается указанием на субъект и объект как проекции, от которых действительность свободна. Однако это предложение можно прочитать и иначе. Присмотримся к нему ещё раз, вставив в квадратных скобках весь комментируемый здесь фрагмент:

«От формы и т. д. [пустота не отличается. От пустоты не отличается также и форма.]» Относительно этого упоминаемая пустота не является здесь пустотой полной; она является вневременным сознанием, пустым в смысле — лишённым их обеих/дуализма.

Вневременное сознание можно здесь назвать пустым в смысле лишённым как формы, так и полной пустоты. Этот загадочный тибетский текст допускает такую возможность, и остаётся теперь проверить, найдётся ли этой возможности философское оправдание.

Итак, если форма не отлична от пустоты и пустота не отлична от формы, что мы в конце концов получаем? Этот конгломерат формы и пустоты не привилегирует ни той, ни другой, не является более формой, чем пустотой, не является более пустотой, чем формой. Их сплав, собственно, не удаётся уже облечь в понятия формы и пустоты, позво-

ляющие его описывать, при том, что он, конечно же, никогда не имел места (вне философских рассуждений), поскольку всегда был феноменальностью. А посему феноменальность оказалась бы теперь свободна также и от дуализма формы и пустоты, который *de facto* отменяет самая известная декларация «Сутры сердца». Речь здесь идёт ни о форме, ни о пустоте, а скорее о феноменальности, свободной от них обеих, или также о свободном от них вневременном сознании, которое в окончательном смысле находится в центре внимания мадхьямаки *шентонг*. Именно в её категориях собственно и описывается природа будды. Именно это и делает III Кармапа в своём комментарии к Нагарджуне:

Суть состояния будды — открытое пространство, ясный свет, вневременное сознание, совершенно свободное от того, что пусто, от вещи, от них обоих, от чего-то, что не является ни одним из них. Они, [сутры], не уничтожают его и не отрицают его существования.

Это, вероятно, самая полная и точная формулировка положения мадхьямаки *шентонг*. Здесь собрано большинство терминов, с помощью которых тибетцы пробуют изложить своё позитивное понимание пустоты, или феноменальности (суть состояния будды, пространство явлений, вневременное сознание), и, в частности, здесь говорится, что она свободна от дуализма того, что пусто, и самой пустоты, а кроме того, не заканчивается на этом утверждении. Потому что Кармапа здесь идёт ещё дальше, чем Таранатха — пользуясь традиционной схемой «чатушкоти», — и отбрасывает также и остальные две возможности, каковыми могли бы быть соединение того, что пусто, и самой пустоты и отрицание этого соединения. Трудно представить себе более тонкое рассмотрение этого философского взгляда на действительность. Как бы то ни было, здесь, однако, уместна философская сдержанность, которая не позволит зайти слишком далеко на этом пути. Знаменательно, что Кармапа (вслед за Нагарджуной, которого комментирует) не доходит до утверждения, что сей абсолют существует, как говорил Таранатха, утверждая, что он существует, но без собственной природы. Таранатха радикально изменял понятие существования (что в перспективе мадхьямаки вообще представляется процедурой спорной), Кармапа же остаётся столь же тонким, как и сам Нагарджуна, ограничиваясь лишь негативным заявлением, что в сутрах не утверждается, что феноменальность не существует. В таком тонком понимании действительности, какое старается выработать мадхьямака *шентонг*, утверждение о существовании абсолюта, даже если он не гарантирован сущностью, звучит, однако, слишком сильно и, фактически, может спровоцировать обвинения в субстанционализации пустоты, предъявляемые философами Гелугпы. Тем не менее, все усилия мадхьямаки *шентонг* направлены на открытие действительности как необычайно тонкой позитивной реальности, которая, конечно же, не поддаётся описанию словами (они, тем не менее, могут на сам этот факт выразительно указать), и поэтому эта философия вынуждена пользоваться негативными определениями, но это не означает ведь, что сама феноменальность должна была быть сколь-либо негативна, и никогда так не описывалась:

Объясняется это так: презентация в этой сутре есть поучение, пользующееся для изложения негативными словами; однако, что касается способа объяснения скрытого значения, все слова только и исключительно позитивны.

А. Н. Рымарь (*Самара*)

БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ И УНИВЕРСАЛЬНЫЙ СИМВОЛИЧЕСКИЙ ЯЗЫК КУЛЬТУРЫ

Согласно буддийскому учению, исток сознания всех живых существ одинаков. Более того, из известного постулата учения Махаяны о тождестве сансары и нирваны следует, что даже наши омрачения являются реализацией нашей чистой природы. Если эти сформулированные буддизмом посылки верны, то в любой культуре должны так или иначе существовать символические структуры, апеллирующие к этой изначальной природе человека. Здесь речь пойдет именно о том, как тексты разных культур апеллируют к нашей изначальной природе, даже если их авторы не отдают себе в этом сознательного отчета.

Наука 20-го века много сделала для изучения самых ранних стадий развития человеческой культуры (обычно этот период называют синкретическим). Итоги этих исследований как будто подтверждают приведенный тезис: все мировые культуры опираются на схожие по структуре мифы, вырастают, переосмысляя разные по форме, но схожие по сути символы. То есть можно говорить о некоем базовом символическом языке, общем для всех культур, который до сих пор обнаруживает себя в практиках мировых религий, художественных произведениях и даже в банальных бытовых суевериях. Изучение такого языка могло бы очень много дать, например, для понимания разными религиозными традициями самих себя и друг друга. Более того, будь такое знание усвоено обществом, это, фактически, уничтожило бы предпосылки для религиозных конфликтов, ибо отдельная религия утратила бы при-

вилегию на «единственно правильного Бога». Парадокс заключается в том, что такое изучение давно ведется, и не без успеха, но влияние на современное общество эти штудии оказывают ничтожное. Причина в том, что современная наука рассматривает этот символический язык со всех сторон, кроме одной, самой существенной: стороны отношений этого языка с сознанием. Иными словами, символы изучаются как факт жизни определенной эпохи, но не изучается то, на что они указывают, — сознание. Это как если бы телевизор изучался со всех сторон, но только не как устройство для просмотра телепередач — потому что исследователь считает телевидение «не научным». В данном случае имеется в виду то, что изучение непосредственного функционирования символов требует иного подхода и неминуемо разворачивает исследователя от некоего объекта к самому себе, что классическая наука считает «субъективным».

Ниже речь пойдет о том, что все-таки сделано или может быть сделано для изучения универсального символического языка в его соотнесенности с сознанием и какими могут быть последствия такого изучения.

Основополагающей работой, в которой проблемы символа и сознания ставятся прямо, я бы назвал книгу философов Мераба Мамардашивили и Александра Пятигорского «Символ и сознание» Сразу оговоримся, что в отличие от многих других ученых, вкладывающих в термин «сознание» психологический смысл, философы указывают, что сознание в их труде никак не тождественно мышлению или психике. Думаю, не будет большой натяжкой сказать, что «сознание» для них означает почти то же, что «ум Будды» для буддистов. Тем более что философы часто цитируют именно буддийские тексты. На подробный разбор этого труда здесь нет места, скажем лишь, что для нас важен именно сформулированный философами подход к символу и его роли в культуре. В чем он заключается, мы увидим чуть позже, когда рассмотрим ситуацию с изучением той стадии человеческого мышления, когда и возникли те базовые символы, которыми культура оперирует до сих пор.

Этот период, в который, как считается, человек впервые осознал себя как человек, принято называть синкретическим. Часто употребляется также термин «первобытное мышление». Одна из особенностей этого «первобытного мышления», на которую обращают внимание все исследователи, — это его зачарованность бинарными оппозициями. Синкретическая картина мира организована как система противоположностей: жизнь-смерть, верх-низ, свои-чужие, левое-правое и т.д. И, судя по всему, первобытное мышление оперирует этой изначально присущей уму способностью к различению отнюдь не бессознательно. Более того, оно рефлексирует над ней! В своей книге «Homo amphibolos» С. З. Агранович и С. В. Березин, изучая это свойство первобытного мышления, фактически, приходят к новому определению человека: «..культура человечества в конечном итоге оказывается постоянной коллективной, а впоследствии и личной рефлексией по поводу границы» [Агранович, Березин, 2005, 135]. Причем основная тема этой рефлексии — власть над границей, способность ее переходить, соединяя разъединенное. Бинарная синкретическая картина мира оказывается на самом деле тернарной. Между противоположностями всегда есть элемент, который их соединяет. Именно этот третий, медиатор, и символизируется мировым деревом, соединяющим два мира: верхний и нижний. Универсальность этого символа заставляет В. Н. Топорова говорить о том, что мировое дерево далеко не всегда буквально предстает как дерево. Исследователь утверждает, что ту же функцию в мифе выполняют «мировой столп», «мировая гора», «мировой человек» («первочеловек»), храм, триумфальная арка, колонна, обелиск, трон, лестница, крест, цепь [Топоров, 1980, 389–406]. Вертикальная иерархия миров может быть заменена горизонтальной, и в таком случае роль мирового дерева выполняет дорога, что отражено в древней русской загадке «в стародавние времена дуб повалился. И сейчас еще лежит». Именно такую картину мы видим в волшебной сказке: мир живых и мир мертвых расположены в горизонтальной плоскости. Разъединять их могут реки, горы, пропасти, но соединяет всегда дорога. А дорога не существует без идущего по ней. И вот здесь мы подходим к главному.

Роль, которая отводится человеку в этой картине мира, — роль медиатора. Его задача — собой соединять разъединенные миры, и в первую очередь — мир живых и мир мертвых. Именно поэтому, например, так часто в русских заговорах поминаются четыре стороны света, или «десять направлений» в буддийских текстах. Эти упоминания ставят человека в позицию мирового дерева. Ту же модель реализует и многократно описанный обряд инициации — путешествие человека в смерть и обратно. Как мы знаем, в случае инициации речь не идет о физической смерти. Речь идет о том, чтобы перестать быть частью мира, неким одним, противопоставленным другому, и родиться заново за пределами этого разделения. Это символизируется, например, тем, что прошедший инициацию всегда получал новое имя.

Здесь мы можем обратиться и к символу, который в той или иной форме существовал, практически, во всех культурах задолго до хрис-

тианства, — символу креста. Что есть крест как не соединение двух проекций «мирового дерева» — горизонтальной и вертикальной? Что находится в точке пересечения этих проекций? Наш, человеческий («средний»), мир и каждый человек в отдельности. Что делает этот человек? Он умирает, приносится в жертву — для того, чтобы соединить собой жизнь и смерть.

Так мы видим, как христианская символика естественным образом вырастает из того, что уже предзадано в человеческой культуре. Так мы видим, что поиск «истинной природы», которая за пределами жизни и смерти, является не только целью буддизма, но и тем корнем, который лежит в основе любых религиозных и культурных систем, — потому что инициация и связанная с ней символика обнаруживаются в текстах любой культуры.

Здесь можно вспомнить книгу Ольги Фрейденберг «Поэтика сюжета жанра» [Фрейденберг, 1936], в которой она подробно анализирует порожденные синкретическим мышлением комплексы метафор, связанных с рождением, смертью и ритуальной едой. Исследовательница приходит к выводу, что ритуалы, связанные со смертью, жертвенной едой и рождением, разыгрывают тождество того, кто умирает (вариант приносится в жертву, приготовляется в пищу), тому, кто рождается (принимает жертву, поглощает пищу). Эта цепочка тождеств наглядно отражена в языке на примере однокоренных слов герой — жрец — пожирать — жертва — гореть — гора. Герой — тот, кто является жертвой. Но само жертвоприношение обнаруживает тождественность героя с тем, кто принимает жертву, возносит его вверх (ср. архаич. обозначение направления вверх — «горЕ»). Анализируя миф о подвигах Геракла, исследовательница показывает, что подвиги античного героя лишь разворачивают то, что уже заложено в его имени, тоже однокоренному словам «герой», «гореть» и «жертва» (не забудем, наконец, и русское слово «горе»). 12 подвигов Геракла повторяют путь солнца через 12 знаков зодиака. Геракл — сын богов, совершает подвиги типичного солярного божества, побеждающего хаос, и, в конце концов, умирает, добровольно взойдя на ритуальный костер (опять огонь). Эта жертва возвращает его на небо, к солнцу.

Так мы видим, что, хотя на событийном уровне в истории Геракла есть рождение, подвиги, страдания, смерть, на уровне внутренней структуры текста декларируется тождественность всех элементов сюжета. Все они проявляют одну и ту же суть Геракла, которая объемлет и жизнь, и смерть, и победы, и возращение на небо. Этот принцип внутреннего единства внешне разных элементов Ольга Фрейденберг

считает главным принципом синкретического мышления и обозначает его как принцип «семантического тождества при формальном различии» [Фрейденберг, 1936, 248]. Это открытие исследовательницы мне кажется самым интересным. Опять же, тут можно вернуться к упомянутому вначале тезису о тождестве нирваны и сансары. Судя по всему, это не специфическое изобретение буддизма.

Но посмотрим на то, как этот принцип внутреннего тождества формально разных вещей реализуется в конкретных текстах — благо, в материале недостатка нет. Современное литературоведение вообще считает этот принцип неотъемлемым свойством художественного текста. При этом, однако, наука рассматривает тождества в современных и древних текстах как принципиально разные вещи. Когда речь идет об изучении, например, волшебной сказки, она изучается как своего рода «память» об обряде инициации. Но намного более интересные результаты может дать заявленная в уже упомянутой книге позиция Мамардашивили и Пятигорского. Философы говорят о том, что сказка совершенно необязательно должна быть более поздним явлением, чем обряд инициации. Они оба могут быть реализациями одной и той же структуры сознания, которая существует здесь и сейчас, а не где-то в далеком прошлом. Такой подход, по крайней мере, объясняет, почему за сотни лет сказочные сюжеты не забылись и не «мутировали» до неузнаваемости. Ниже хотелось бы сосредоточиться на этом тезисе и том, что из него следует.

При традиционном изучении сказки как «памяти» об обряде инициации многие элементы отбрасываются как случайные и привнесенные современными рассказчиками. Так часто происходит с мотивировками действий героев. По логике обряда герой должен оказаться, например, в лесу — и неважно, какая мотивировка для похода придумана современным рассказчиком — настоящей он все равно «не помнит». Как такое задним числом придуманное объяснение можно трактовать, например, злую мачеху в известной сказке «Морозко», которая заставляет отца героини бросить ее в лесу. Но в этой сказке мотивировки, так же как и остальные мелкие детали, удивительно точно встраиваются в систему «семантических тождеств». Нелюбовь мачехи, предательство отца — не разыгрывают ли эти ситуации ту же тему холода, воплощением которой является Морозко? Если мы смотрим на сюжет сказки под таким углом зрения, тогда обретает смысл и хрестоматийный диалог «Тепло ли тебе, девица, тепло ли тебе, красная? — Тепло, дедушка». В современном обществе он вызывает столько непонимания, что один известный психотерапевт приводил эту сказку как пример своего рода

гештальта, который с детства ориентирует женщину на неискренность в отношениях, неумение прямо говорить о своих потребностях. Но кто такой Морозко? Если мы смотрим на ситуацию через логику обряда, то ответ однозначен — Бог. Смысл ритуальной смерти в обряде инициации — обнаружить тождество человека и Бога. Девушке «тепло», потому что она не умирает — она встречает Бога. Но структура сказки распространяет смысл обряда и за его пределы: все ситуации «жизненного холода» оказываются тождественны встрече с Морозко. Как бы ни было «холодно», все равно «тепло». Структура сказки ориентирована на то, чтобы вывести человека, отождествляющего себя с героиней, из модели отношений «я — другие люди» к модели «Бог внутри меня — Бог снаружи». Первая модель ориентирует человека на обособленность и, как следствие, — ожидания, обиды и все то страдание, которое неизбежно возникает в отношениях обособленных «Я». Вторая же модель, наоборот, помещает источник «тепла» внутрь героини — что и показано в сказке как ее возвращение с богатыми дарами.

При таком взгляде на сказку мы видим, что она не просто «вспоминает» инициацию — она показывает, что инициация продолжается во всех жизненных ситуациях. Более того, она «инициирует» своего адресата (напомним, что это ребенок, не анализирующий, а проживающий образы).

Такое точное встраивание вроде бы современных деталей в структуру, заданную архаическим ритуалом, для сказки не редкость. Например, в столь же известной всем «Царевне-лягушке» мы видим, что главный герой и Кощей Бессмертный внутренне тождественны. Во-первых, они хотят обладать одной и той же женщиной. Во-вторых, причиной того, что Василиса Прекрасная попадает в плен к Кощею, сказка однозначно указывает жадность главного героя — он спалил ее «лягушачью кожу», желая жить с принцессой, а не с лягушкой. А жадность — это, как известно, характерная черта именно Кощея, о фигуре которого один из современных исследователей сказки Владимир Жикаренцев пишет, что он является точным образом эгоистического ума. Убить эго невозможно, потому что убивать некому и нечего, да и само желание «убить эго» идет от эго же. Смерть Кощея наступает, когда главный герой сквозь множество иллюзорных форм — дуб, сундук, медведь, заяц, утка, яйцо — добирается до сути, до острия иглы. Острие иглы — нечто исчезающе малое, но скрыто оно множеством огромных форм. Мы можем сколько угодно интерпретировать подобную цепочку, но можем и просто отметить, что подобные «матрешечные» структуры есть почти во всех традициях. В буддистских текстах, например, многократно повторяется утверждение о том, что вера в «Я» автоматически порождает множество других иллюзий, «налипающих» на эту базовую клешу, как снежный ком. Исследуя эти цепи симметрий, мы могли бы отметить и то, что возможность добраться до иглы сквозь медведя, утку, зайца и т.д. главный герой сказки получил только благодаря помощи других зверей, которых он ранее спас, жертвуя собой. И мы могли бы опять провести параллель с махаянской практикой дана-парамиты…

Но было бы ошибочным представлять образы русской сказки как своего рода шифровку, с помощью которой передано буддистское послание. Намного более плодотворным было бы рассматривать этот пример как доказательство того, что у истоков нашего сознания, действительно, лежит нечто, разными способами указывающее само на себя. Один из способов этого указания реализован русской сказкой, другой — буддистскими теоретическими текстами.

Подведем некоторые итоги. На каких бы позициях ни стояли исследователи первобытного мышления, все они сходятся в том, что у истоков любой культуры лежат одни и те же смысловые структуры. Другое дело, что то, как эти структуры «работают», еще почти не изучено. Здесь я высказал, и насколько позволяло место, обосновал предположение, что они в образной форме реализуют то, что в текстах буддизма описано аналитическим языком. Последствия принятия данного утверждения в расчет могут быть самыми разнообразными. Для практикующего буддизм это дает возможность по-новому увидеть смысл положений Махаяны о том, что во вселенной нет ничего отличного от Просветления. Мы видим, что Суть реализует себя через такие структуры, например, как сказка, — и судя по всему, они «работают», даже если ни рассказчик, ни слушатель сказки никогда не слышали о Просветлении, не владеют аналитическим аппаратом и т. д. Более глобальные следствия лежат в области понимания различий между существующими религиозными традициями. Отличие буддизма от большинства существующих учений — в том, что его «коренные тексты» написаны аналитическим языком (т.е. в них четко указано, что речь идет о «практике», расписаны ее этапы, изменения восприятия и т.д.), в то время как «первоисточники», к примеру, христианства пользуются языком символическим (напр., как трактовать слова «царствие небесное берется приступом?»). В этом, видимо, и причина современного кризиса, который переживают и христианство, и буддизм, но по-разному. Учение, переданное в символах, как я пытался показать выше, в какой-то степени «работает» всегда, даже когда смысл символов непонятен. Однако эти символы теперь

помещены в совершенно другой, созданный рациональным мышлением контекст — и в итоге они работают «не так», создавая нетерпимость, ложные представления и т. д. С другой стороны, аналитическое учение буддизма может быть «понятным» всем, но при этом «не работать», так как изучающий его остается в области аналитического же ума. Образный ум такого человека при этом продолжает работать на основе вложенных в него в детстве образов, которые ему логически непонятны и связи которых с буддизмом он не видит.

Иными словами, мы находимся в ситуации классического разлада, который можно описывать разными словами. Например, как конфликт между «сознательным и бессознательным», «европейской рациональностью и восточным мистицизмом» или даже «стихийно верующим народом и потерянной в дебрях эзотерики интеллигенцией». Между тем изучение символического языка, которым и пользуется наше «бессознательное», открывает, что никакого противоречия на самом деле нет. Есть лишь непонимание тех символов, в мире которых мы уже живем. Это, опять же, согласуется с одним из положений буддизма, говорящим о том, что зла нет, есть лишь невежество.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Агранович С. З., Березин С. В.* Homo amphibolos: Археология сознания. Самара, 2005.

2. *Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М.* Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М., 1999.

3. *Топоров В. Н.* Мировое древо // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 1. С. 389–406.

4. *Фрейденберг О. М.* Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936.

С. К. Сараева (*Астрахань*)

КОНЦЕПТ «ЕВРАЗИЙСТВО» В БУДДИЗМЕ

Европоцентризм как идея единства европейской культуры предполагает установку и ценностную ориентацию личности на европейскую культуру в целом как универсальную по самому своему существу. Такой подход, основанный на приоритете одной культуры, на оппозиции «культура-варварство», продолжавший сохранять свое значение в русской историко-философской мысли XIX – начала XX в., был подвергнут критике в концепции культурно-исторических типов. Если концепция европейской культуры, основанная на идее прогресса, исходила из установки, согласно которой человеческое общество и его культура движутся к одной единой форме, то концепция культурно-исторических типов отвергала саму возможность движения в одном направлении, подчеркивая многообразие культур и цивилизаций.

Если говорить о евразийском культурном концепте, то здесь нужно подчеркнуть идеи евразийства, возникшие в начале 1920-х гг. в среде русской эмиграции как отклик на события в России и возродившиеся в России в 1990-е гг. Последний период популярности евразийской политической теории явился результатом распада СССР и образованием СНГ, где, по мнению сторонников евразийства, России отводилась ключевая роль [Бичеев, 2007, 93].

Буддизм, наряду с другими традиционными религиями, внес свой вклад в становление социокультурного пространства России как евразийского по своему характеру. Осмысление места буддизма в социокультурном пространстве нашей страны, несомненно, способствует самопознанию двуединого цивилизационного статуса России — Евразии. Само наличие буддизма в социокультурном пространстве России как своеобразной третьей силы является важным фактором единства Российского государства, поскольку биполярное состояние опаснее для единства, нежели полицентричное состояние. Об этом свидетельствует общая теория конфликта, в соответствии с которой всякое приближение к биполярности чревато угрозой распада единства.

Буддизм, как и другие религии, составляющие социокультурное пространство России, тесно связан с этническим составом населения. География его распространения отражает картину расселения народов, традиционно придерживающихся этого вероисповедания. В России буддизм традиционно исповедуют народы, относящиеся к двум языковым группам, — монгольской (калмыки и буряты) и тюркской (тувинцы и алтайцы). В течение веков буддизм адаптировался к местным условиям и формировал свою систему религиозных центров.

Концепт «евразийство» в русской историко-философской мысли имел неоднозначную оценку. Хотя русские мыслители были единодушны в ощущении кризиса европейской культуры и в крахе надежд на возрождение отечественной культуры. Среди основателей евразийства были представители различных направлений русской гуманитарной мысли начала XX в.: филолог Н. С.Трубецкой, философ Л. П. Карсавин, историк Г. В. Вернадский, историк Э. Хара-Даван и др.

В трудах некоторых философов-евразийцев, несмотря на определение русской культуры как «культуры срединной между Востоком и Западом», делается акцент на монгольском факторе развития России

и выдвигаются оригинальные концепции туранско-татарской русской истории. Вместе с тем нужно отметить и своеобразный подход к определению буддизма в евразийском социокультурном пространстве. Так, Н. С. Трубецкой в статье «Религии Индии и христианство» схематично описывает историю индийских религий. Буддизм рассматривается им как путь «духовного самоубийства» [Бернюкевич, 2009, 60], сопровождающийся «небывалым превозношением человека … и развитием мрачного пессимизма» [Трубецкой, 2007, 400], а сама нирвана есть его результат, это обусловлено, по мнению философа, самой «сатанинской природой» буддизма: «Печать сатаны видна и в гордыне буддизма, гордыне неслыханной, превозносящей человека над богами и утверждающей, что человек сам может распоряжаться своей судьбой, своей ролью в космосе…» [Трубецкой, 2007, 392]. Но в то же время можно отметить, что евразиец Трубецкой все-таки признает, что христиане могли бы заимствовать у буддистов отношение к религии: «Пусть эта религия, с нашей точки зрения, — сатанинское лжеучение. Важно то, что адепты этого лжеучения проявляют к нему именно то отношение, которое следует проявлять к истинной религии… Не изменяя ничего в догматической сути нашей веры, восточного Православия, мы должны эту веру сделать таким же центром жизни, каким для индуса является его вера…» [Трубецкой, 2007, 404].

Другой философ-евразиец, Эренджен Хара-Даван, в работе «Русь Монгольская» рассматривает вопрос влияния эпохи Чингисхана на развитие российской духовности. Он считает, что «…главная доля влияния монгольского ига на Россию относится именно к области духовных связей» [Хара-Даван, 2002, 239]. Этот философ находит черты сходства государственности и ее мировоззренческих оснований в империи Чингисхана на Руси, которое проявлялось в том числе и в беспрекословном подчинении, которое имело не насильственные, а религиозно-бытовые корни как в империи Чингисхана, так и в Древней Руси, где «управляющим принципом была православная вера, понимаемая как органическое соединение религиозных догматов и обрядов с особой православной культурой, частным проявлением которой был и государственный строй с его иерархической лестницей; этот высший принцип спаял Русь и управлял ею» [Хара-Даван, 2002, 249]. Причина этой близости, по мнению Хара-Давана, — в особой роли религии у буддистов, мусульман и православных: «Подобно буддизму у монголов и мусульманству у тюрков монголосферы, вошедших в народный быт, православная вера в древнерусском понимании этого термина была именно той рамкой сознания, в которую само собой укладывалось все:

частная жизнь, государственный строй и бытие вселенной» [Хара-Даван, 2002, 249].

Евразийский компонент буддизма в социокультурном пространстве России важен также и при рассмотрении вопроса роли этой религии в самоидентификации государства. Нельзя не согласиться с исследователем В. Н. Бадмаевым в важности того, что при учете национально-религиозных, культурно-исторических факторов истории Российского государства наиболее перспективной является не позиция выбора между Европой и Азией, между Востоком и Западом, а органичное сочетание их культурных начал в российской цивилизации. Как известно, в буддийской культуре есть традиционная установка на закон подвижного равновесия. Не следовать чему-то одному, единственному, а удерживать равновесие между двумя, склоняясь то в одну, то в другую сторону в зависимости от ситуации, от потребности внутреннего развития.

В наши дни особенно остро стоит вопрос диалога культур и религий, которые основываются на идеях толерантности и идентичности. Становится все более очевидно, что глобальный мир необходимо созидать в диалоге цивилизаций как общее пространство многогранной духовности — всегда открытое и вечно совершенствующееся в процессе понимания другого. Здесь актуален тезис «исход к Востоку»: обращение к духовным, культурным ценностям «восточного компонента России» [Бадмаев, 2004, 127]. Современное евразийство, по мнению В. Н. Бадмаева, должно опираться на прагматичный тезис о целесообразности и неизбежности укрепления связей между народами огромного нераздельного региона, освоить который невозможно без скоординированных действий. Евразийская идентичность должна способствовать обретению такого духовно-психологического состояния народов России, при котором их принадлежность к гражданам единого Российского государства будет играть все большую роль.

В современном мире концепт «евразийство» в буддизме осознается и через призму отдельных типологий того самого компонента — «диалога», о котором было сказано выше. Так, А. С. Колесников выделяет несколько типов такого диалога:

- вертикально-исторический (культурно-временной) — диалог основных исторических типов культур;
- вертикально-диахронный (культурно-диахронный) — межкультрная коммуникация;
- горизонтально-исторический разворачивающийся во времени самой культурно-исторической традиции как «разговор» со своим прошлым;

• горизонтально-пространственный (внутрикультурный или системный) — диалог культур и субкультур, существующий в едином этнокультурном и цивилизационном пространстве и времени [Колесников, 2009,11].

Итак, можно сказать, что евразийский культурный концепт включает в себя довольно длительный и динамичный процесс складывания некой единой культурной системы евразийских ценностей. Он базируется и на принципах полицентризма, противопоставленному европоцентризму, и на учете теории культурно-исторических типов, и на диалоге культур. Буддизм в евразийских концепциях нашел неоднозначную оценку своей роли, но, практически, во всех теориях признается важная регулирующая роль этического ориентирования буддизма в процессе развития единого евразийского социокультурного пространства.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бадмаев В. Н.* Буддийская культура в самоидентификации России // Материалы Международной научной конференции, посвященной 405-летию со дня рождения выдающегося просветителя Зая-Пандиты Намкай Джамцо. Элиста: АПП «Джангар», 2004.

2. *Бернюкевич Т. В.* Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М.: Либроком, 2009.

3. *Бичеев Б. А.* Культурология: Евразийский контекст. Астрахань: Изд. дом «Астраханский университет», 2007.

4. *Колесников А. С.* Глобализация, развитие межкультурной компетентности и диалог // Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Элиста: Изд-во КГУ, 2009.

5. *Трубецкой Н. С.* Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007.

6. *Хара-Даван Эренджен.* Русь Монгольская. М.: Аграф, 2002.

ВАДЖРАЯНА В РАЗВИТИИ СПОСОБНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА

A. Wojciechowski (*Wroclaw, Poland*)

ANXIETY, STYLES OF COPING AND SUBJECTIVE HAPPINESS AMONG LAY KARMA KAGYU BUDDHISTS

INTRODUCTION, PREVIOUS RESEARCH ON MEDITATION

In the last 50 years scientific world showed an increasing interest in the topic of meditation. Evidence has been provided, that meditation can improve overall psychological and physical well being, as well as evidence for meditation-induced structural and functional alteration in brain areas connected with cognitive and emotional processing. Although the research base is already significant, it's still far from systematic study, which would make a clear distinction between different meditative traditions and its influence. Still, meditation as it is now understood — with distinction to concentrative, mindfulness and compassion meditations [cf. Kristeller, Johnson, 2005; Lutz, Slagter, Dunne, Davidson, 2008] — induces effects more lasting and reaching far beyond of those induced by physical or emotional relaxation techniques.

Numerous studies prove, that serum cortisol level, pulse rate, systolic and diastolic blood pressure are reduced among meditation practitioners, while at the same time serum total protein level is increased, and reaction time to visual stimuli reduced by 23% [ie. Sudsuang, Chentanez, Veluvan, 1991, 543]. Another study showed a significant increase in antibody titers to influenza vaccine as a result of 8 week mindfulness training [Davidson et al., 2003], which could be associated with decrease of serum cortisol level. A possible neurological explanation of mechanism, through which meditation influences cortisol level and, thus, immunity, was proposed by Vestergaard-Poulsen et al. [2009]. Increased gray matter was reported in meditators' brain-stem, in area of vague nerve tract. Vague nerve parasympathetic fibers are involved in respiratory, heart and adrenal glands control. Others reported, that meditation leads to increased vagal tone [Kiecolt-Glaser, McGuire, Robles, Glaser, 2002] which is associated with higher attentional stability after exposure to stressful stimuli [Souza et al., 2007]. With lower emotional reactivity to

stressful stimuli an overall coping ability and well-being of meditators is increased [Ortner, Sachne, Zelazo, 2007]. Tang et al. [2007] proved that even short meditation training significantly improves conflict monitoring processes, reduces scores in anxiety, depression, anger and fatigue scales, as well as reduces cortisol level and increases immunoreactivity.

Furthermore, meditation is connected with positive changes in cognitive processing. It affects distribution of cognitive resources, improves conflict monitoring and emotional processing [Lutz, Slagter, Dunne, Davidson, 2008]. Carter et al. [2005] report, that Buddhist meditators can overcome binocular rivalry maintaining during meditation two different visual stimuli simultaneously. Slagter et al. [2007] report that meditation effect is more efficient allocation of cognitive resources in a way that «attentional blink» effect is being neutralized. On the other hand, Naatanen et al. [1993] proved meditation to enhance preattentional processes. Finally, Chan and Wollocott [2007] report that regular meditation produces a long-term increase in efficiency of executive attentional network processing, occurring as an improved ability to inhibit automatic responses. Further reinforcement of these findings came in recent years from neuroscience field — numerous studies proved meditation to induce neuroplasticity changes in frontal and pre-frontal areas of the brain as well as other areas involved in emotional processing. Higher density of gray matter in orbitofrontal cortex was reported among meditators [Luders, Toga, Lepore, Gaser, 2009; Lou et al., 1999; Lazar et al., 2005; Holzel et al., 2007; Holzel et al., 2008], which can improve emotional processing, reappraisal of negative affect and inhibition of influence of negative affect over behaviour. Such changes also reduce susceptibility to framing effect [Tversky i Kahneman, 1981; DeMartino, Kumaran, Seymour, Dolan, 2006]. Furthermore, changes in hipocampal area — its increased size [Luders, Toga, Lepore, Gaser, 2009] and increased gray matter density [Holzel et at., 2007] — which can lead to higher emotional stability are reported [Davidson, 2000]. In a groundbreaking study Lazar et al. [2005] indicates, that meditation inhibits neurodegeneration effect of frontal lobes. Others report higher gray matter density and activity in anterior cingulated cortex, superior and middle frontal gyrus and dorso-ventral and ventromedial prefrontal cortex [Lazar et al., 2005; Brefczynski-Lewis et al., 2007; Holzel et al., 2007, Slagter et al. 2007], which all are involved in improved cognitive and emotional processing.

As there are many desirable results of meditation, from everyday life, happiness, as well as social functioning perspective, it is hypothesized that Buddhism practitioners will have lower trait-anxiety level, more efficient ways of coping with stress, and will be happier and more satisfied with life than non-Buddhists. Also, it is hypothesized, that these results will appear as an effect of meditation.

MATERIALS AND METHODS

Subjects

A random group of 316 (165 women) lay Karma Kagyu Buddhists from 60 Diamond Way Buddhist centers in Poland (full list of these centers can be found at www.buddyzm.pl or at global Diamond Way Buddhist website http://www.diamondway-buddyzm.org was accrued to participate in the study. Main focus of this Buddhist school is to incorporate Buddhist practice into lay's person life, which means their meditative practice does not require a special life style or long meditative retreats and does not collide with education, work, family life or any other aspect of social life. Participants came with various educational and occupational background, like lawyers, doctors, programmers, teachers, graphic designers, arts or science students, etc. The age of the participants varied from 16 to 57 years old, with an average 31,5 years old, while the length of practice varied from 1 to 40 years (average 7,6 years; median 8 years) with estimated total time spent in meditation varying from several hundred up to 25000 hours (average 3000 hours; median 1800 hours). The approximate, estimated amounts of time spent in meditation by study participants with division into seniority groups are shown in Table 1.

Results of experimental group were compared with age, sex, education and occupation matched control group, which consisted of 297 controls (158 women, who had no experience with Buddhism or Buddhist meditation. Controls were accrued among students, employees of 2 international corporations (over 500 employees each) and via professional online social network www.goldenline.pl (a Polish counterpart of international www.linkedin.com). Both group filled and online questionnaire which was password locked for both groups separately.

Variables

Anxiety. Anxiety is on physiological level nearly identical with fear. However, traditionally, it is seen as having, in contrast to fear, no external stimuli triggering it. Fear appears as a result of real threat and elicits «fight or flight» reaction, while anxiety is a result of either unknown (putting it colloquially there is no reason for experiencing the feeling) or imagined or anticipatory. Therefore, in connection with fear the triggering stimulus can be somewhat controlled and elicits coping mechanism («fight or flight» reaction), while anxiety stimulus is uncontrollable, elicits no coping reaction and thus leads to further impairment of coping mechanism.

This variable is understood according to Spielberger's, author of STAI-X inventory, definition [Spielberger, 1966] as a tendency or acquired behavioral

tendency, which make the individual susceptible to perceive a wide range of objectively non-threatening situations as threatening and reacting to them with anxiety disproportional to real threat.

Style of coping. In general terms coping can be described as any effort aiming at dealing with or eliminating a stressful situation and reducing the distress caused by it. Style of coping is a generalized tendency, relatively stable from situation to situation, of an individual to execute a certain, typical for the individual, type of behaviour during an effort to remove or reduce stress. Style of coping is, thus, understood in terms of personal disposition. Measurement of this variable is based on Endler's and Parker's style of coping inventory [1999].

Happiness, Satisfaction With Life. Over a century of research on how seemingly objective variables influence happiness and well-being, showed that objective circumstances, demographic variables and live events are correlated with happiness less strongly than we usually think [Diener, 1984; Lyubomirsky, Ross, 1999]. Moreover, studies show that even extremely strong events, like winning a million dollars, have surprisingly weak effect on subjective well-being [Brickman et al., 1978]. As researchers found out, that personality is a strong determinant of (subjective) happiness [Diener, Larsen, 1984], it is becoming apparent that subjective well-being is more a personal disposition, than a result of life events or other outer conditions. It is due to this fact, that people may consider themselves happy even in face of personal obstacles, tragedy or lack of wealth, while others feel unhappy although enjoying life's comforts [Lyubomirsky, Lepper, 1999; Csikszentmihaly, 1999]. From neuroscientific perspective — well-being is associated with increased gray matter in prefrontal cortex, which, as was mentioned in cited studies, is an effect of meditation [van Reekum et al., 2007].

Method

The investigated variables were: anxiety, styles of coping with stress, subjective happiness, satisfaction with life; measured with the following questionnaires (respectively): State-Trait Anxiety Inventory (STAI-X), Coping Inventory of Stressful Situations (CISS), Subjective Happiness Scale (SHS) and Satisfaction With Life Scale (SWLS). All these questionnaires are internationally recognized as one of the most accurate methods to measure respective variables.

Statistics

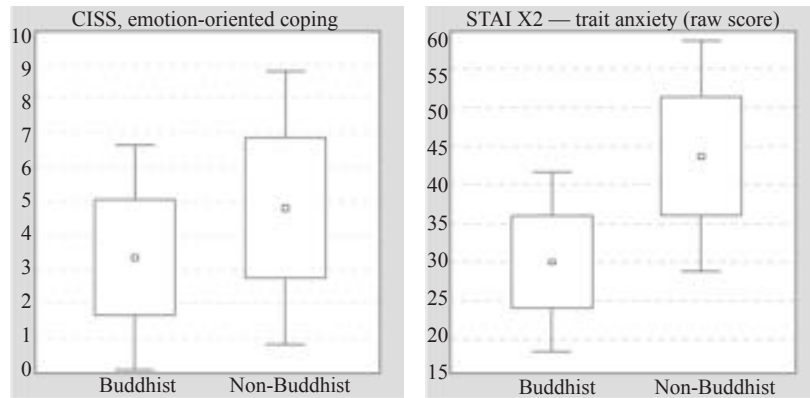
Although the hypotheses are directional, the results of subjects and controls were compared with two-sided t-test. To confirm the hypotheses a $p \leq 0{,}001$ was set to be required, moreover, as a criteria for significant difference a size effect $d \geq 0{,}75$ is required.

To investigate the influence of meditation over the results, correlation analysis «results vs. total time spent in meditation» was performed, with desired $p \leq 0{,}05$ to confirm the hypotheses.

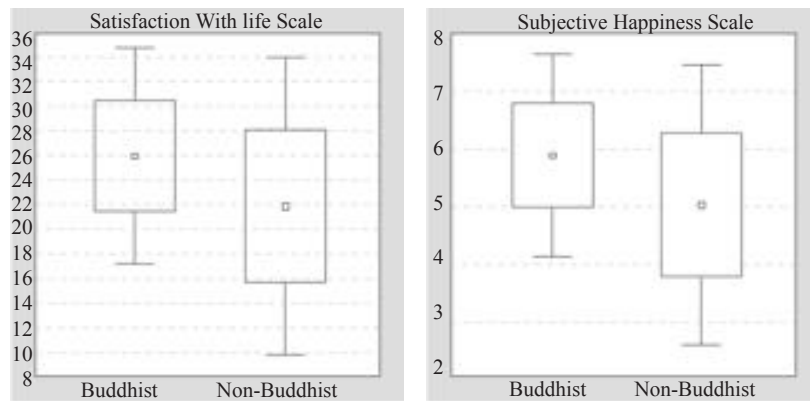
RESULTS

Significant differences between subjects and controls have been found in all compared scales (Table 2), and all hypotheses concerning differences of results among subjects and controls have been proved true.

Compared to controls, Buddhists proved to have significantly lower trait anxiety than controls, more effective ways of coping with stress occurring as



Average ⊤ *Average ± Stan.Dev.* Γ *Average ± 1,96*Stan.Dev.*



Average ⊤ *Average ± Stan.Dev.* Γ *Average ± 1,96*Stan.Dev.*

reduced tendency to cope by emotion-oriented style, and significantly higher results of satisfaction with life and subjective happiness.

Also significant meditation — results correlation was found, but only for CISS emotion-oriented style scale (Table 3). However, when partial correlations of «age» and «gender» variables were taken into account, this effect appeared to be insignificant. Therefore, no influence of meditation on results can be reported, which is in contrary to other research [cf. König, Malinowski, 2008; Rydzewska, 2010]. Thus, and because of cross-sectional nature of the study, results are of descriptive character.

DISCUSSION

The results show that Buddhists are happier than Non-Buddhists, have more effective ways of coping and have lower trait anxiety level. All these, basing on previous research, seem to be predictable effects of Buddhist meditation. However, no correlation between total hours spent in meditation and the result were found. There might be numerous reasons for that, of which the structure of the group is probably most significant. As a bit more than half of the participants (166 participants with less than 2000 hours of meditation; median total time spent in meditation 1800 hours) were relatively new to Buddhism and could be considered beginners, it might have been that this weight dominated the correlation analysis.

However, Buddhist proved to be a homogenous group of individuals characterized by personality traits which are concomitants of so called «healthy personality» and are, from psychological perspective, socially desired.

Anxiety is said to play a key role mediating the stress–coping relation and influences it directly [Winstanley, Whittington, 2002; Arthur, 2005; Jakupca et al., 2006; Öhman, 2000]. The higher the trait anxiety level, the more people tend to cope with emotion-oriented style [Öhman, 1993]. Moreover, high trait anxiety has a high correlation with depressive states, increases the risk of depression [Sandi, Richter-Levin, 2009] and impairs coping process.

It may thus seem that low trait anxiety level is a factor that might support conversion to Buddhism.

Similarly, low results on emotion-oriented coping style scale are typically a sign of healthy personality. This coping style positively correlates with depressive tendencies and low self causative power [Shikai et al. 2007], while, on the contrary, low emotion-oriented coping has positive influence over health and well-being [Sultan et al. 2008].

Following Buddhist philosophy, of which one of the most important is the cause and effect teaching, requires full responsibility for one's actions. Thus people with higher causative conviction may find Buddhism as very close to

their way of seeing the world and thus support conversion to Buddhism. This may explain low level of emotion-oriented coping tendency among subjects.

Finally, as the ultimate goal of Buddhism is reaching a state of unconditioned happiness and joy, such approach to life might be attractive to people who naturally have high happiness and satisfaction with life. Such teachings are therefore very close to these people's outlook on life and, thus, it may seem attractive for them to follow them.

As no correlation between results and the total time spent in meditation was found, no conclusion on influence over the results can be made. However, in this aspect, these results are contrary to numerous studies mentioned before, which found such correlations. Moreover, Buddhists appeared as a very coherent group characterized by socially highly desired features, and in this way, this study confirmed previous studies.

The mentioned characteristics make Buddhists, in comparison to non-Buddhists, more effective and happier in life. This is desired in full spectrum of life situations, beginning from relationships and ending at work or in crisis situations. Therefore, further investigation of the topic is needed and highly interesting. As cross-sectional studies offer no possibility of drawing a firm cause — effect conclusion on if characteristics such as mentioned, are due to meditation or not, further studies should focus on longitudinal investigation of effects of meditation. As there are many meditative traditions and techniques, for best results, such studies should be performed on a homogenous group practicing meditation within the same meditative tradition, and should aim at investigating the effects of meditation for daily life functioning.

А. Войцеховский (*Вроцлав, Польша*)

СТРЕСС, СПОСОБЫ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АДАПТАЦИИ (КОПИНГА) И СУБЪЕКТИВНОЕ СЧАСТЬЕ СРЕДИ БУДДИСТОВ-МИРЯН КАРМА КАГЬЮ

ВСТУПЛЕНИЕ, ПРЕДЫДУЩИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО МЕДИТАЦИИ

За последние 50 лет в научном мире растет интерес к теме медитации. Есть экспериментальные данные, подтверждающие, что медитация может улучшить общее психологическое и физическое состояние, а также данные о структурных и функциональных изменениях в областях мозга, связанных с когнитивными и эмоциональными процессами.

Хотя уже наработана значительная исследовательская база, она пока еще далека от систематического изучения, которое провело бы ясное различие между разными традициями медитации и их воздействием. Однако медитация, как она сейчас понимается — с различием между медитациями, развивающими концентрацию, осознавание и сочувствие [ср. Kristeller, Johnson, 2005; Lutz et al., 2008] — оказывает более продолжительное и глубокое воздействие, чем техники физической либо эмоциональной релаксации.

Многочисленные исследования доказывают, что у практикующих медитацию уменьшаются уровень кортизола в сыворотке крови, кровяное давление, частота пульса, систолическое и диастолическое давление крови, в то время как общий уровень белка в сыворотке повышается, а время реакции на зрительные стимулы сокращается на 23% [см. Sudsuang, Chentanez, Veluvan, 1991, 543]. Другое исследование показало значительное увеличение титров антител к вакцине от гриппа в результате 8 недель тренировки осознавания [Davidson et al, 2003], которое может быть связано с уменьшением уровня кортизола в сыворотке крови. Возможное нейрологическое объяснение механизма, посредством которого медитация воздействует на уровень кортизола, было предложено Вестгард-Поулсеном и др. [Vestergaard-Poulsen et al., 2009]. Было обнаружено увеличение серого вещества стволовой части мозга у медитирующих в области пути блуждающего нерва. Парсимпатические нервные волокна блуждающего нерва участвуют в дыхании, сердечной деятельности и надпочечников. Другие сообщают, что медитация является причиной повышенного тонуса блуждающего нерва [Kiecolt-Glaser et al., 2002], который связан с более высокой стабильностью внимания после воздействия стрессовых стимулов [Souza et al., 2007]. У медитирующих наряду с пониженной эмоциональной реакционной способностью на стрессовые стимулы повышаются общая способность справляться со стрессом и самочувствие [Orther et al., 2007]. Танг и др. [Tang et al., 2007] доказали, что даже недолгое упражнение в медитации, значительно улучшая процессы мониторинга конфликтов, сокращает уровни беспокойства, депрессии, гнева и усталости, а также понижает уровень кортизола и увеличивает иммунологическую реактивность.

Более того, медитация связана с положительными изменениями в когнитивных процессах. Она влияет на распределение когнитивных ресурсов, улучшает мониторинг конфликтов и эмоциональный контроль [Lutz et al., 2008] Картер и др. [Carter et al., 2005] сообщают, что практикующие буддийские медитации способны преодолевать бинокулярное соревнование, удерживая во время медитации внимание на двух разных зрительных стимулах одновременно. Слагтер и др. [Slagter et al., 2007] сообщают, что результатом медитации является более эффективное распределение когнитивных ресурсов, благодаря чему нейтрализуется «мерцание внимания». С другой стороны, Наатанен и др. [Naatanen et al., 1993] доказали, что медитация усиливает преаттентивные процессы. Наконец, Чан и Волакотт [Chan, Woo-llocott, 2007] сообщают, что регулярная медитация приводит к долгосрочному увеличению эффективности исполнительной системы, проявляющемуся как повышенная способность сдерживать непроизвольные реакции. Дальнейшее подкрепление этих данных пришло недавно из области неврологии — многочисленные исследования доказали, что медитация вызывает изменения нейропластичности в лобных и предлобных областях головного мозга, а также других областях, отвечающих за работу эмоций. У медитирующих была обнаружена повышенная плотность серого вещества в орбитофронтальной коре [Luders et al., 2009; Lou et al., 1999; Lazar et al., 2005; Holzel et al., 2007; Holzel et al., 2008], что может улучшить эмоциональный контроль, переоценку негативного аффекта и снизить влияние негативного аффекта на поведение. Такие изменения также уменьшают восприимчивость к рамочному эффекту [Tversky, Kahneman, 1981; De Martino et al., 2006]. Более того, сообщается об изменениях в области гиппокампуса — увеличение его размера [Luders et al., 2009] и повышенная плотность серого вещества [Holzel et al., 2007], — результатом чего может быть более высокая эмоциональная стабильность [Davidson et al., 2000]. В своем новаторском исследовании С. У. Лазар и др. указывают, что медитация замедляет явление нейродегенерации в лобных долях. Другие сообщают о повышенной плотности серого вещества и активности в передней поясной коре, верхней и средней передних извилинах, а также дорсовентральной и вентромедиальной префронтальной коре [Lazar et al., 2005; Brefczynsky-Lewis et al., 2007; Holzel et al., 2007; Slagter et al., 2007], все эти области заняты в работе когнитивной и эмоциональной сферы.

Так как медитация дает счастье в повседневной жизни и лучшее функционирование в обществе, выдвигается гипотеза, что практикующие буддизм имеют меньший уровень беспокойства, более эффективно справляются со стрессом и более счастливы и удовлетворены жизнью, чем не буддисты.

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

Субъекты исследования

Для участия в исследовании были случайным образом отобраны 316 (включая 165 женщин) буддистов-мирян традиции Карма Кагью из 60 центров Алмазного пути в Польше (полный список этих цент-

ров можно найти на сайте www.buddyzm.pl либо глобальном сайте буддистов Алмазного пути http://www.diamondway-buddysm.org). Главный метод этой буддийской школы — включить буддийскую практику в повседневную жизнь мирянина, что означает, что практика медитации не требует специального образа жизни или долгих медитационных уединений и не мешает работе, получению образования, семейной жизни или любым другим аспектам социальной жизни. Участники имели разное образование и разные профессии, например: юристы, врачи, программисты, учителя, графические дизайнеры, студенты технических или художественных учебных заведений и.т.д. Возраст участников варьировался от 16 до 57 лет, средний возраст 31,5 лет, в то время как продолжительность практики варьировалась от 1 до 40 лет (в среднем 7,6 лет, усреднённое значение 8 лет), а общее время, потраченное на медитацию, по оценкам, варьировалось от нескольких сотен до 25 000 часов (в среднем 3000 часов, среднее значение 1800 часов). Приблизительные оценки времени, потраченного участниками на медитацию, с распределением на возрастные группы показаны в таблице 1).

Результаты исследования сравнивались с контрольной группой, совпадающей по возрастному, половому, профессиональному составу и образованию, которая состояла из 297 человек (158 женщин), которые никогда не занимались буддизмом или буддийской медитацией. Контрольная группа набиралась из студентов, работников двух международных корпораций (около 500 работников в каждой), а также через профессиональную социальную сеть www.goldenline.pl (польский аналог международной сети www.linkedin.com

Каждая группа заполняла через Интернет анкету, которая была защищена отдельным паролем для каждой из групп.

Переменные

Беспокойство. Беспокойство на физиологическом уровне почти идентично страху. Однако традиционно считается, что, в отличие от страха, у него нет внешних стимулов, которые провоцируют его. Страх появляется в результате реальной угрозы и вызывает реакцию «драться или бежать», в то время как беспокойство является результатом чего-то неизвестного (проще говоря, нет причины для этого чувства), либо воображаемого или ожидаемого. Поэтому в случае со страхом провоцирующий стимул может быть чем-то, что можно контролировать, и запускается механизм адаптации (реакция «драться или бежать»), а стимул беспокойства неподконтролен, он не вызывает адаптационной реакции и, таким образом, ведет к дальнейшему повреждению механизма адаптации.

Эта переменная понимается, согласно определению К. Спилбергера, автора шкалы STAI-X, [Spielberger, 1966], как тенденция или приобретенная поведенческая тенденция, которая заставляет человека воспринимать широкий диапазон объективно не угрожающих ситуаций как угрожающих, и реагировать на них с беспокойством, непропорциональным реальной угрозе.

Способ адаптации. В общем, адаптацию можно описать как любые усилия, направленные на работу со стрессовой ситуацией или на ее удаление и уменьшение расстройства, причиненного ею. Способ адаптации — это обобщенная тенденция человека, относительно стабильная от ситуации к ситуации, вести себя определенным, типичным для этого человека образом во время попытки удалить или уменьшить стресс. Измерение этой переменной основано на шкале способа адаптации Н. Эндлера и Дж. Паркера [Endler, Paeker, 1999].

Счастье, удовлетворенность жизнью. Столетие исследований того, как на вид объективные переменные влияют на счастье и самочувствие, показали, что объективные обстоятельства, демографические переменные и события жизни связаны со счастьем меньше, чем мы обычно думаем [Diener, Larsen, 1984; Lyubomirsky, Ross, 1999]. Боле того, исследования показывают, что даже исключительно сильные события, такие как выигрыш одного миллиона долларов, имеют удивительно слабое воздействие на субъективное самочувствие [Brieckman et al., 1978]. Исследователи обнаружили, что личность является сильным определяющим фактором (субъективного) счастья [Diener, Larsen, 1984]; становится очевидным, что субъективное самочувствие является более личным состоянием духа, чем результатом жизненных событий или других внешних условий. Поэтому люди могут считать себя счастливыми даже перед лицом личных трудностей, трагедий или недостатка средств, в то время как другие чувствуют себя несчастными, несмотря на то, что наслаждаются жизненными благами [Lyubomirsky, Lepper, 1999; Csikszentmihaly, 1999]. Согласно неврологии, хорошее самочувствие связано с увеличенным количеством серого вещества в предлобной коре, которое, согласно упомянутым исследованиям, является результатом медитации [van Reekum, 2007].

Метод

Исследовались следующие переменные: беспокойство, способы адаптации к стрессу, субъективное счастье, удовлетворенность жизнью; они измерялись с помощью следующих анкет: Шкала беспокойства состояние/черта ШБСЧ (STAI-X), Шкала адаптации к стрессовым ситуациям ШАСС (CISS), Шкала субъективного счастья ШСС (SHS)

и Шкала удовлетворенности жизнью ШУЖ (SWLS) соответственно. Все эти анкеты международно признаны как один из наиболее точных способов измерения соответствующих переменных.

Статистика

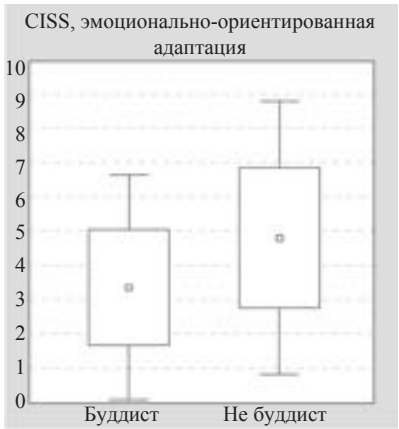
Хотя гипотеза является направляющей, результаты экспериментальной и контрольной группы сравнивались с помощью двустороннего т-теста. Для подтверждения гипотезы требовалось, чтобы $p \leq 0{,}001$, более того, критерием значительной разницы считался размерный эффект $d \geq 0{,}75$.

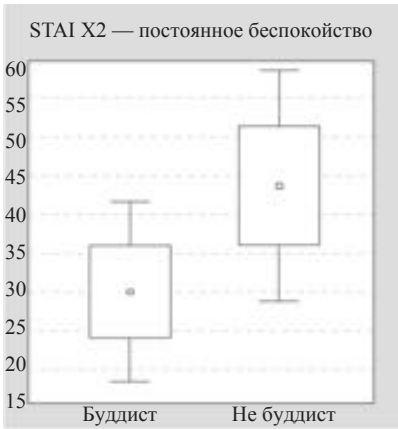
Чтобы исследовать влияние медитации на результаты, был проведен корреляционный анализ «результаты и общее время, потраченное на медитацию», с заданным $p \leq 0{,}05$, для подтверждения гипотезы.

РЕЗУЛЬТАТЫ

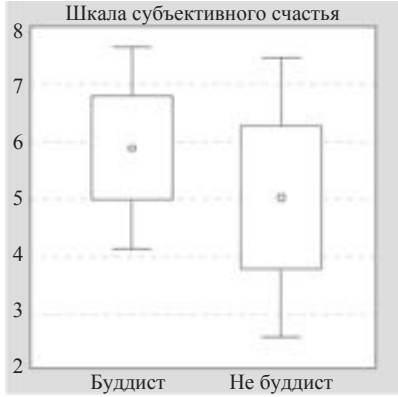
Значительные различия между экспериментальной и контрольной группами были обнаружены по всем сравниваемым шкалам (Табл. 2), и все гипотезы, касающиеся разницы в результатах экспериментальной и контрольной групп, были подтверждены.

По сравнению с контрольной группой, буддисты оказались значительно меньше подвержены постоянному беспокойству, у них более эффективные способы адаптации к стрессу, то есть они меньше склонны использовать эмоционально ориентированный способ, и у них значительно более высокие показатели удовлетворенности жизнью и субъективного счастья.





Среднее Т *Среднее ± станд.откл.* Г *Среднее ± 1,96* станд.откл.*



Среднее Т *Среднее ± станд.откл.* Г *Среднее ± 1,96* станд.откл.*

Также была обнаружена значительная корреляция результатов и медитации, но только по шкале CISS эмоционально ориентированного способа (Табл. 3). Однако, когда были учтены частичные корреляции переменных «возраст» и «пол», этот эффект оказался незначительным. Поэтому нет возможности говорить о влиянии медитации на результаты, что противоречит другому исследованию [ср. König, Malinowski, 2008; Rydzewska, 2010].

Таким образом, из-за того, что это исследование-срез, результаты носят описательный характер.

АНАЛИЗ РЕЗУЛЬТАТОВ

Результаты показывают, что буддисты счастливее, чем не буддисты, используют более эффективные способы адаптации и имеют меньший уровень постоянного беспокойства. Однако не было обнаружено корреляции между общим количеством часов, потраченных на медитацию, и обнаруженными результатами. Этому может быть множество причин, из которых, возможно, наиболее значительным является состав группы. Так как немногим более половины участников (у 166 участников меньше 2000 часов медитации, среднее значение общего времени, потраченного на медитацию, 1800 часов) были относительно недавно в буддизме и могут считаться начинающими, это могло оказать решающее влияние на результаты корреляционного анализа.

Однако буддисты оказались однородной группой индивидуумов, характеризуемых личностными чертами, которые сопутствуют так называемой «здоровой личности» и являются, согласно психологии, востребованными обществом.

Считается, что беспокойство играет ключевую роль в преодолении стресса и непосредственно на него влияет [Winstanley, Whittington, 2002; Arthur, 2005; Jakupca et al., 2006; Öhman, 2007]. Более того, высокий уровень постоянного беспокойства имеет сильную корреляцию с депрессивными состояниями, увеличивает риск депрессии [Sandi, Richter-Levin, 2009] и мешает процессу адаптации.

Похоже, что низкий уровень постоянной тревожности — это фактор, который может быть аргументом для обращения к буддизму.

Подобным же образом, невысокие результаты по шкале эмоционально-ориентированного способа адаптации являются обычно признаком здоровой личности. Такой способ адаптации имеет положительную корреляцию с депрессивными тенденциями и низкой силой самопобуждения [Shikai et al., 2007], в то время как, напротив, низкий показатель эмоционально-ориентированной адаптации положительно влияет на здоровье и самочувствие [Sultan et al., 2008].

Следование буддийской философии, важнейшим поучением которой является поучение о причине и следствии, требует полной ответственности за свои действия. Таким образом, люди с более высоким уровнем убежденности в причинности могут найти буддизм очень близким к их способу мировосприятия и будут готовы поддерживать обращение к буддизму. Это может объяснить низкий уровень эмоционально ориентированного способа адаптации среди экспериментальной группы.

Наконец, так как окончательная цель буддизма — это достижение необусловленного счастья и радости, такое отношение к жизни может быть привлекательно для людей, у которых имеется естественно высокий уровень счастья и удовлетворения жизнью. Такие поучения, следовательно, очень близки к взгляду на жизнь этих людей и, таким образом, он может показаться им привлекательным, и они захотят ему следовать.

Так как не было обнаружено корреляции между результатами и общим временем, потраченным на медитацию, невозможно сделать вывод о влиянии на результаты. Однако в этом аспекте, эти результаты противоречат многочисленным исследованиям, упомянутым выше, которые обнаруживали такие корреляции. Более того, буддисты производят впечатление очень когерентной группы, характеризуемой в высокой мере социально востребованными чертами, и в этом настоящее исследование подтверждает предыдущие исследования.

Упомянутые характеристики делают буддистов, в сравнении с не буддистами, более эффективными и счастливыми в жизни. Это востребовано в целом ряде жизненных ситуаций, начиная с отношений и заканчивая работой, или в кризисных ситуациях. Следовательно, дальнейшее исследование этой темы необходимо и очень интересно. Так как исследование-срез не дает возможности сделать выводы о четкой причинно-следственной связи вышеупомянутых качеств с медитацией, дальнейшие исследования должны быть сфокусированы на многолетнем изучении воздействия медитации. Так как есть много традиций и техник медитации, для получения наилучшего результата такое исследование должно выполняться в однородной группе, практикующей медитацию в рамках одной традиции, и должно иметь целью исследование воздействия медитации для повседневного функционирования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Arthur A.* When Stress is Mental Illness: A Study of Anxiety and Depression in Employees Who Use Occupational Stress Counselling Schemes // Stress & Health: Journal of the International Society for the Investigation of Stress. 2005. 21(4). 273–280.

2. *Brickman P., Coates D., Janoff-Bulman R.* Lottery Winners and Accident Victims: Is Happiness Relative? // Journal of Personality and Social Psychology. 1978. 36. 917–927.

3. *Brefczynski–Lewis J. A., Lutz A., Schaefer H. S., Levinson D. B., Davidson R. J.* Neural Correlates of Attentional Expertise in Long-Term Meditation Practitioners // Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America. 2007. 104. 11483–11488.

4. *Carter O. L., Presti D. E., Callistemon C., Ungerer Y., Liu G. B., Pettigrew J. D.* Meditation Alters Perceptual Rivalry in Tibetan Buddhist Monks // Current Biology. 2005. 15. 412–413.

5. *Chan D., Woollacott M.* Effects of Level of Meditation Experience on Attentional Focus: Is the Efficiency of Executive or Orientation Networks Improved? // Journal of Alternative & Complementary Medicine. 2007. 13(6). 651–658.

6. *Csikszentmihaly M.* If We Are So Rich, Why Aren't We Happy? // American Psychologist. 1999. 54. 821–827.

7. Diener E. Subjective Well-Being // Psychological Bulletin. 1984. 95. 542–575.

8. *Diener E., Larsen R, J.* Temporal Stability and Cross-situational Consistency of Affective, Behavioural, and Cognitive Responses // Journal of Personality and Social Psychology1984. 47. 580–592.

9. *Diener E., Ng W., Harter J., Arora R.* Wealth and Happiness Across the World: Material Prosperity Predicts Life Evaluation, Whereas Psychosocial Prosperity Predicts Positive Feeling // Journal of Personality and Social Psychology, 99(1), 52–61.

10. *De Martino B., Kumaran D., Seymour B., Dolan R.J.* Frames, Biases, and Rational Decision–making in the Human Brain // Science. 2006. 313. 684–687.

11. *Davidson R. J., Jackson D. C., Kalin N. H.* Emotion, Plasticity, Context, and Regulation: Perspectives from Affective Neuroscience // Psychological Bulletin. 2000. 126. 890–909.

12. *Davidson R. J., Kabat-Zinn J., Schumacher J., Rosenkranz M., Muller D., Santorelli S. F., Urbanowski F., Harrington A., Bonus K., Sheridan J. F.* Alterations in Brain and Immune Function Produced by Mindfulness Meditation // Psychosomatic Medicine. 2003. 65. 564–570.

13. *Endler N. S., Parker J. D. A.* Coping Inventory for Stressful Situations (CISS): Manual. Toronto: Multi-Health Systems, Inc. 1990.

14. *Eysenck H. J.* I do: Your Guide to a Happy Marriage. London: Century. 1983.

15. *Hölzel B. K., Ott U., Hempel H., Hackl A., Wolf K., Stark R., Vaitl D.* Differential Engagement of Anterior Cingulate and Adjacent Medial Frontal Cortex in Adept Meditators and Non–meditators// Neuroscience Letters. 2007. 421. 16–21.

16. *Hölzel B. K., Ott U., Gard T., Hempel H., Weygandt M., Morgen K., Vaitl D.* Investigation of Mindfulness Meditation Practitioners with Voxel-based Morphometry // Social Cognitive and Affective Neuroscience. 2008. 3. 55–61.

17. *Jakupcak M., Osborne T., Michael S., Cook J., Albrizio P., McFall M.* Anxiety Sensitivity and Depression: Mechanisms for Understanding Somatic Complaints in Veterans with Posttraumatic Stress Disorder // Journal of Traumatic Stress. 2006. 19(4), 471–479.

18. *Kristeller J., Johnson T.* Cultivating Loving Kindness: A Two-Stage Model of the Effects of Meditation on Empathy, Compassion, and Altruisim // Zygon: Journal of Religion & Science. 2005. 40(2), 391–407.

19. *Kiecolt–Glaser J. K., McGuire L., Robles T. F., Glaser R.* Psychoneuroimmunology and Psychosomatic Medicine: Back to the Future // Psychosomatic Medicine. 2002. 64. 15–28.

20. *König R., Malinowski P*. Does Buddhist Meditation Increase Happiness? // 4th European Conference on Positive Psychology: Book of Abstracts, 1–4 July 2008. Opatija, Croatia, 2008. 314.

21. *Lazar S. W., Kerr C. E., Wasserman R. H., Gray J. R., Greve D. N., Treadway M. T., McGarvey M, Quinn B. T., Dusek J. A., Benson H., Rauch S. L, Moore C. I., Fischl B.* Meditation Experience is Associated with Increased Cortical Thickness // Neuroreport. 2005. 16. 1893–1897.

22. *Lou H., Kjaer T., Friberg L., Wildschiodtz G., Holm S., Nowak M.* A 15O-H2O PET Study of Meditation and the Resting State of Normal Consciousness // Human Brain Mapping. 1999. 7(2). 98–105.

23. *Lyubomirsky S., Lepper H.* A Measure of Subjective Happiness: Preliminary Reliability and Construct Validation // Social Indicators Research. 1999. 46(2). 137.

24. *Lyubomirsky S., Ross L.* Changes in Attractiveness of Elected, Rejected, and Precluded Alternatives: A Comparison of Happy and Unhappy Individuals. Journal of Personality and Social Psychology. 1999. 76(6), 988–1007.

25. *Lutz A., Slagter H., Dunne J., Davidson* R. Attention Regulation and Monitoring in Meditation // Trends In Cognitive Sciences. 2008. 12 (4). 163–169.

26. *Luders E., Toga A., Lepore N., Gaser C.* The Underlying Anatomical Correlates of long–Term Meditation: Larger Hippocampal and Frontal Volumes of Gray Matter // Neuroimage. 2009. 45(3). 672–678.

27. *Naatanen R., Paavilainen P., Tiitinen H., Jiang D., Alho K.* Attention and Mismatch Negativity // Psychophysiology. 1993. 3. 436–450.

28. *Ortner C. N. M, Sachne J. K., Zelazo P. D.* Mindfulness Meditation and Reduced Emotional Interference on a Cognitive Task // Motivation and Emotion. 2007. 31. 271–283.

29. *Öhman A.* Fear and Anxiety as Emotional Phenomena: Clinical Phenomenology, Evolutionary Perspectives, and Information-processing Mechanisms // Handbook of emotions (pp. 511–536). New York, NY US: Guilford Press, 1993.

30. *Öhman A.* Anxiety. // G. Fink (red.). Encyclopedia of stress. Second Edition (Vol. 1. 574–578). New York: Academic Press, 2007.

31. *Rydzewska M.* Enjoying the Present Moment. Temporal Orientation, Meditation Practice and Subjective Happiness // 2nd International Academic and Research Conference «Vajrayana Buddhism in Russia: from contacts to interaction». In print. 16–18 October 2010. Moscow, Russia.

32. *Sandi C., Richter-Levin G.* From High Ankiety Trait to Depression: a Neurocognitive Hypothesis // Trends in Neurosciences. 2009. 32(6). 312–320.

33. *Shikai N., Uji M., Zi C., Hiramura H., Tanaka N., Shono M. et al. T*he Role of Coping Styles and Self–efficacy in the Development of Dysphoric Mood Among Nursing Students// Journal of Psychopathology & Behavioral Assessment. 2007. 29(4). 241–248.

34. *Slagter H. A., Lutz A., Greischar L. L., Francis A. D, Nieuwenhuis S., Davis J. M. Davidson R. J.* Mental Training Affects Distribution of Limited Brain Resources// PLoS Biol. 2007. 5. 138.

35. *Souza G. G., Mendonca-de-Souza A. C., Barros E. M., Coutinho E. F., Oliveira L., Mendlowicz M. V. et al.* Resilience and Vagal Tone Predict Cardiac Recovery from Acute Social Stress // Stress. 2007. 10. 368–374.

36. *Spielberger C. D.* Anxiety and Behavior. New York: Academic Press, 1966.

37. *Sudsuang R., Chentanez V., Veluvan K.* Effect of Buddhist Meditation on Serum Cortisol and Total Protein Levels, Blood Pressure, Pulse Rate, Lung Volume and Reaction Time// Physiology and Behavior. 1991. 50. 543–548.

38. *Sultan S., Epel E., Sachon C., Vaillant G., Hartemann-Heurtier A.* A Longitudinal Study of Coping, Anxiety and Glycemic Control in Adults with Type 1 Diabetes // Psychology & Health. 2008. 23(1). 73–89.

39. *Tang Y. Y, Ma Y., Wang J., Fan Y., Feng S., Lu Q., Yu Q., Sui D., Rothbart M. K, Fan M., Posner M. I.* Short-term Meditation Training Improves Attention and Self-regulation // Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America. 2007. 104. 17152–17156.

40. *Tversky A., Kahneman D.* The Framing of Decisions and the Psychology of Choice // Science. 1981. 211. 453–458.

41. *Winstanley S., Whittington R.* Anxiety, Burnout and Coping Styles in General Hospital Staff Exposed to Workplace Aggression: a Cyclical Model of Burnout and Vulnerability to Aggression // Work & Stress. 2002. 16(4). 302–315.

42. *van Reekum C., Urry H., Johnstone T., Thurow M., Frye C., Jackson C., et al.* Individual Differences in Amygdala and Ventromedial Prefrontal Cortex Activity are Associated with Evaluation Speed and Psychological Well-being // Journal of Cognitive Neuroscience. 2007. 19(2). 237–248.

43. *Vestergaard-Poulsen P., van Beek M., Skewes J., Bjarkam C., Stubberup M., Bertelsen J., Roepstorff A.* Long-term Meditation is Associated with Increased Gray Matter Density in the Brain Stem // Neuroreport. 2009. 20. 170–174.

	STAI	CISS SSZ	CISS SSE	CISS SSU	CISS ACZ	CISS PKT	SWLS	SHS
μ S	32,93354	7,03165	3,39557	5,61076	4,81646	5,10127	26,03481	5,85522
μ C	43,46128	6,52189	4,84848	6,22222	5,49832	4,69697	21,72727	4,98401
t	–17,7517	3,4403	–9,6292	–3,6548	–4,4246	1,9756	9,9417	9,7214
df	611	611	611	611	611	611	611	611
p	**0,000000**	**0,000621**	**0,000000**	**0,000280**	**0,000011**	0,048645	**0,000000**	**0,000000**
N S	316	316	316	316	316	316	316	316
N C	297	297	297	297	297	297	297	297
size effect	**1,433992**	0,278074	**0,77913**	0,297936	0,357619	0,159611	**0,80924**	**0,793682**

S — subjects; экспериментальная
C — controls; контрольная

Table 2. Comparison of results of Subjects and Controls

Сравнение результатов экспериментальной и контрольной групп

Time	Amount of subjects
< 900 hours	77
< 1800 hours	89
< 2700 hours	43
< 3600 hours	47
< 4500 hours	2
< 5400 hours	28
< 6400 hours	1
< 7300 hours	12
< 8000 hours	5
< 9000 hours	3
< 11000 hours	5
< 13000 hours	2
< 16000 hours	1
< 25000 hours	1
< – less than	

Table 1. Estimated, approximate amount of time spent in meditation

Приблизительные оценки времени, потраченного на медитацию

SCALE	CORRELATION	p
STAI	–,0633	p=,262
CISS SSZ	–,0941	p=,095
CISS SSE	–,1400	p=,013
CISS SSU	,0143	p=,801
SWLS	,0045	p=,937
SHS	–,0080	p=,887

Table 3. Results of correlation analysis «results vs. total time spent in meditation
Результаты корреляционного анализа «результаты и время потраченное на медитацию»

Е. В. Захарова (*Самара*)

ПСИХИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ И БУДДИЙСКАЯ ПРАКТИКА

В жизненных «обстоятельствах» и своих психических склонностях, в обуревающих страстях и страданиях человек чаще всего видит причины неудовлетворенности и недостаточности, ограниченности своей свободы. Духовные традиции, помимо теоретического рассмотрения противоречия психической обусловленности сознания, предполагают практики *использования* этой обусловленности на пути спасения человека от страдания.

Если в большей своей части проявления человеческого существования детерминированы физиолого-химическими и психологическими факторами и не являются сознательными (то есть человек не отдает себе отчет либо в каузальных факторах своих действий, либо и вовсе в самих действиях), то можно предположить, что возможна работа, с помощью которой уровень сознательности будет возрастать.

Онтология буддизма предполагает отсутствие независимого (объективного) существования у «Я» как психического образования с его характером, темпераментом и склонностями. «Я» не есть сущее само по себе. В то же время понятие о «Я» непосредственно соотносится с важными этическими нормами, оно вписано в контекст повседневной и научной жизни и неотделимо от уровня повседневного, «нормального» осознания человеком самого себя. Поэтому «Я» в буддизме

выполняет важную роль объекта, с которым производится сложная *работа.* Эта работа осуществляется с помощью психотехнических практик, имеющих целью сделать психические процессы максимально подконтрольными и осознаваемыми, чтобы раскрыть, активизировать тот уровень сознания, о котором человек в обычной социальной жизни не имеет ни малейшего представления.

В различных религиозных течениях Я рассматривается как центр привязанностей человека, мешающих духовному росту, а отказ от обладания чем-либо и, насколько возможно, от самого желания включения нечто в область Я, является предписанием монашеской жизни. Рассмотрение Я как псевдоструктуры сознания и в итоге освобождение от нее является одним из смыслов буддийского просветления.

Как верно замечает В. Конев, обсуждая проблему Я в восточной философии, «индивидуальность — это операция, а не субстанция» [Конев, 2008, 80]. Я имеет смысл только в ситуации постоянной работы над собой, творения себя, осознания своей индивидуальности посредством рефлексивного (наблюдательского) к ней отношения. Поясним это положение.

Техника буддийских практик обращена к психической сфере, синтезируемой сознанием как Я, на что и указывает приставка в слове «психотехника». Если сознательный уровень, то есть Я, — это некое понимание себя-в-мире, то можно предположить, что оно обусловлено многочисленными биологическими, психологическими и социальными факторами. Например, обостренное осознание собственной недостаточности, приливы онтологической тоски могут быть следствием не «нехватки бытия», а нехватки функции щитовидной железы, так же как и переживание свободы и полноты жизни может корениться не в онтологии, а в физиологии. Пример последнего случая представляет Облонский, герой Льва Толстого: «Окончив газету, вторую чашку кофе и калач с маслом, он встал, стряхнул крошки калача с жилета и, расправив широкую грудь, радостно улыбнулся, не оттого, чтоб у него на душе было что-нибудь особенно приятное, — радостную улыбку вызвало хорошее пищеварение» [Толстой, 1968, 10].

Работа с Я, в буддийском контексте, заключается не в самоутверждении посредством отрицания своей обусловленности, но прежде всего в *отношении* к данным условиям и осознании их. Сознательная жизнь требует не отвержения обусловленности, а, напротив, внимательного созерцания последней. Буддийская философия говорит о том, что не всякое сознательное есть психически не обусловленное — но только то, которое является свидетелем своей обусловленности, может таковым стать. Наблюдение определенности сознательных действий психи-

ческими процессами есть та сознательная работа, с помощью которой психотехника буддизма утверждает сознание в его дистанцированности от психического. Духовные практики «удерживания» беспристрастного осознавания служат тому, чтобы сознание обнаружило свой психический субстрат и в этом обнаружении появилось для самого себя как возможность быть чем-то иным помимо своего психического содержания.

К разговору о буддийской практике сознания привлечем некоторые сюжеты книги М. Мамардашвили и А. Пятигорского «Символ и сознание». Такой ход представляется уместным, поскольку сама работа написана как вспомогательное введение в понимание виджнянавады, одного из направлений буддийской философии, о чем прямо говорят авторы в «Трех беседах о метатеории сознания», предваряющих «Символ и сознание».

Некоторые размышления авторов на тему сознания мы применим в анализе современной бирманской школы випассаны в трактовке С. Гоенки. На примере этой школы, возводящей себя к традиции Тхеравады, мы проиллюстрируем один из методов работы с обусловленностью сознания психическими явлениями и обсудим возможности выхода за пределы этой обусловленности.

Тхеравада подразумевает различение двух пониманий сознания. Е. А. Торчинов отмечает, что онтологический статус имеет только второе, «недвойственное» сознание, — видение реальности «как она есть». Это — внесубъективное, «свободное от притока эгоцентрированных аффектов сознавание потока собственной психосоматической жизни» [Торчинов, 2005]. Начальная практика випассаны в традиции Схаягьи У Ба Кхина и С. Гоенки имеет целью показать человеку, что искомый уровень сознания независим от психо-физической определенности. Нас здесь интересует форма этого поиска, выраженная в философской форме в книге М. Мамардашвили и А. Пятигорского и идущая от того, что сознанием не является, то есть от психики. На наш взгляд, работа «Символ и сознание» реализует философский вариант буддийской практики випассана (vipassana), *суть первичного, «очищающего»* этапа которой — поиск сознания через «не то», осуществляемый авторами на уровне 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. Различим сознание как неизвестное, искомое в буддизме необусловленное сознание и как аффектированное сознание, известное и данное нам в виде мыслей, чувств, ощущений. Последнее авторы «Символа и сознания» называют содержанием, или текстом сознания. Такое содержание — это *сознательные* психические процессы (ведь мы отдаем себе отчет в том, что что-то ощущаем, мыслим или чувствуем), которые нами в опыте связываются с теми или иными *состояниями сознания.*

Состояние сознания (СС) — это форма понимания, которой соответствует то или иное психическое состояние (содержание), и СС характеризуется принципиальной приуроченностью к субъекту [Пятигорский, 2005, 90]. В определенном состоянии сознания я себе таким-то образом дан. Однако можно согласиться с выводом Мамардашвили и Пятигорского о том, что состояние сознания «принципиально *не ориентировано* однозначно на конкретное содержание, что само уже предполагает равноценность для него отрицательных и положительных психологических содержаний. (Вспомним о гениальной догадке ранних буддийских философов, которые отводили одинаково привилегированное положение и позитивным и негативным конструкциям сознания)» [Мамардашвили, Пятигорский, 1997, 60]. К примеру, в буддизме Тхеравады 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 сущности [Харт, 1987, 29].

Несодержательность СС проявляется негативно: например, в тренировке равностного отношения к любому содержанию выявляется независимость СС от конкретного содержания. В качестве примера приведем описание М. Мамардашвили зрения: «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, 1968, 62]. Так протекает процесс того, что называется в буддизме осознаванием зрения, поиском «сознания глаза». Йогин понимает, 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]. Зрительное сознание в буддизме — одно из шести видов сознания — зрительное, слуховое, вкусовое, обонятельное, осязательное, ментальное, — которые, в соответствии с нашей классификацией, мы можем отнести к состояниям сознания. Йогин разотождествляет СС с его наполнением (зримым, слышимым) и свое наблюдающее «Я» — с состоянием сознания.

СС образуется во время интерпретации текста (содержания) психических процессов, или же состоянием сознания может быть вовсе отсутствие содержания. Например, отсутствие каких-то определенных содержаний может соответствовать некоему искомому (высшему) СС. Поэтому в индийской мифологии миры, более просветленные, чем

наш, чувственный мир, населяют существа, лишенные, к примеру, зрения или осязания, а также таких качеств, как алчность, злоба. Это не свидетельство их ущербности, но обозначение рисунка онтологии их существования.

Искомое сознание также 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, 1968, 62]. 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, 1960, III, 36]. «Так монах избавляется от отождествления своего я с психическими процессами, в частности с мышлением» [Дхаммапада, 1960, III, 36].

Если чувства и мышление — содержание, 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, 1968, 64]. Таким образом, состояние сознания можно понимать «как формальное понятие не в смысле противоположности содержанию, а в смысле независимости от любого мыслимого содержания» [Мамардашвили, 1968, 65]. Возможно, по аналогии с этим «состояние сознания не есть чтение текста, который дан до или независимо от состояния сознания… Текст — это некоторая длительность содержания, ориентированная на некоторое состояние сознания» [Мамардашвили, 1968, 66].

Заимствование понятия «состояние сознания» помогает в теории отделить «сознание» от «психического», что в практике випассаны осуществляется принципом равностного отношения к вариантам психических явлений. Практика показывает, каким образом состояние сознания *может* быть не зависимо от *конкретного* психического содержания, что дает возможность управлять состояниями сознания. Для практикующего это означает постепенное освобождение от обусловленности своими психическими состояниями, сильными желаниями, страстями, негативным и позитивным эмоциональным настроем. Теперь аффект не владеет человеком полностью, но человек обретает над аффектом власть, контролируя свои состояния, отмечая их изменчивость и отказывая им в первостепенной значимости. В перспективе йогин становится способен вызывать и удерживать «нужные» состояния сознания (например, глубокое сосредоточение) независимо от своего «настроения», от возможных внешних событий и внутренней эмоциональной реакции на них.

Практика випассаны настраивает сознание на то, что оно «может» в противовес тому, что есть «обычно». Она направлена на создание разрыва между сознанием и психическим, которые в состоянии «обычного» сознания слиты. Буддизм ни в коем случае не подразумевает, что человеческое сознание не обусловлено психикой, — наоборот, цель практики — «расцепить» взаимосвязь сознания и психического, «освободив» тот уровень сознания, о котором человек в обычной жизни, в обычных состояниях сознания, не имеет ни малейшего представления. Все формы сознательной деятельности, данные человеку, включая понимание, относятся, согласно буддизму, к аффектированному сознанию, и его обусловленность невозможно устранить простым ее отрицанием. В сущности, человеку дано не сознание, а лишь возможности его найти.

Если психика — это процессы, которые составляют содержание сознания (ощущения, мысли, чувства…), то йогин разотождествляет свое наблюдающее начало, осуществляющее поиск необусловленного сознания, и со всеми этими процессами, и с любым пониманием этих процессов. Искомое сознание — это не психика и не состояния сознания. Практика показывает, что, если психика — это то, что мы ищем и находим в своих состояниях, то сознание — это то, что мы ищем и *не* находим в них никогда.

Человеческое, «двойственное», сознание, из-за ущербности понимания мира и «омраченности» аффектами всегда находящееся внутри психических ограничений, представляет собой уровень синтеза психических процессов. Перспектива буддийской практики связана с возведением подвижника до уровня «чистого» сознания, способного, ввиду преодоления детерминированности психикой, при-частиться к полноте необусловленного сверхбытия — нирваны.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дхаммапада.* М.: Издательство научной литературы, 1960. URL: http://www.koleso.netherweb.com/dhamma/lib/index.html (дата обращения: 15.06.06)

2. *Конев В. А.* Критика опыта сознания: Самарские семинары по трактату М. К. Мамардашвили и А. М. Пятигорского «Символ и сознание» / Федеральное агентство по образованию. Самара: Изд-во «Самарский университет», 2008.

3. *Корнфилд Д.* Современные буддийские мастера. М.: Золотой век, 1993.
4. *Мамардашвили М. К.* Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания). М.: Высшая школа,1968.
5. *Мамардашвили М. К. Пятигорский А. М.* Символ и сознание: Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / Под ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997; URL: http://www.philosophy.ru/library/mmk/simvol.html (дата обращения: 15.09.09).
6. *Пятигорский А. М.* Три беседы о метатеории сознания: Краткое введение в учение виджнянавады (Совместно с М. К. Мамардашвили) // Пятигорский А. М. Избранные труды. М.: Языки славянской культуры, 2005.
7. *Толстой Л. Н.* Анна Каренина. Роман в восьми частях. Части 1–4. Л.: Худож. лит., 1979.
8. *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм: Курс лекций. СПб.: Амфора, 2005.
9. *Харт У.* Искусство жизни: Медитация випассаны, как ее преподает С. Н. Гоенка. М., 1987.

Н. Н. Иовлева (*Санкт-Петербург*)

НЕЙРОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ АКТИВНОСТИ ГОЛОВНОГО МОЗГА ВО ВРЕМЯ МЕДИТАЦИИ — ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Один из основных вопросов психофизиологии — о соотношении мозга и сознания — во многом связан с основным вопросом философии: что первично, материальное или идеальное? Хорошо известно, что физическое повреждение мозга вследствие травмы или болезни, как и электрическая стимуляция определенных областей мозга, прием наркотических или некоторых фармацевтических препаратов, существенно влияет на мыслительную деятельность, которая относится к «идеальным» процессам сознания. Также известно, что мыслительная деятельность может влиять на физиологию мозга и организма в целом, и эти знания используются в медицинских методиках с биологической обратной связью (БОС), в аутотренингах, а также в медитациях. Более того, на физиологию организма может оказывать влияние «внешняя» мыслительная деятельность, примером которой является гипноз. На наш взгляд, в данном случае вопрос о первичности мозга как физического «субстрата» или сознания как «идеальной формы мысли» не

является таким уж актуальным, и его частное решение в ту или иную сторону не открывает дополнительных возможностей для понимания природы вещей.

Его Святейшество Далай-лама в книге «Вселенная в одном атоме», объясняя тексты Гухьясамаджа-тантры, пишет о том, что на самом глубоком уровне невозможно провести абсолютного различения между материей и сознанием. Материя в своей тончайшей форме есть энергия, «прана», и она неотделима от сознания. Прана представляет собой аспект динамизма и связи, в то время как сознание — это аспект познания и способности к рефлексивному мышлению. Прана и сознание являются различными аспектами неделимой реальности, и когда «мировая система приходит к бытию, мы являемся свидетелями игры этой реальности энергии и сознания». Такой целостный подход расширяет возможности познания и является наиболее перспективным.

С позиции современных нейронаук, головной мозг является главным управляющим органом, ответственным за поддержание гомеостаза и целостности всего организма, который также обеспечивает возможности проявления различного рода внешней активности в самом широком смысле — от удовлетворения базовых потребностей в пище, безопасности, продолжении рода, до высших форм познавательной и творческой деятельности. Нейрофизиологические исследования направлены на изучение закономерностей работы мозга, его пластичности и адаптационных резервов, и их основной целью является разработка эффективных методов медицинской и психологической помощи людям.

Одним из перспективных направлений нейрофизиологических исследований является изучение особенностей работы мозга во время медитации. Интерес к таким исследованиям связан с тем, что медитация как особый вид ментальной деятельности достаточно широко используется в различных религиозных практиках. Результатом медитации может являться изменение не только психологических, но и физиологических характеристик медитатора.

НЕКОТОРЫЕ ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ЭФФЕКТЫ МЕДИТАЦИИ

В ряде исследований было показано, что люди, долгое время практикующие медитацию, обладают высоким уровнем стресс-устойчивости, стабильным и позитивным психоэмоциональным состоянием, у них повышается способность к концентрации и избирательности внимания, а также повышается уровень самоконтроля, по сравнению с новичками [19; 8, 6; 7; 10]. Более того, имеются данные, что даже относительно небольшой стаж медитации (от недели до нескольких месяцев) оказывает

положительное влияние на способность к концентрации и избирательности внимания [17].

В некоторых исследованиях при использовании методов магнитно-резонансной томографии (МРТ) было показано, что медитация может приводить к структурным изменениям мозга. В частности, в исследованиях, проведенных с участием буддийских монахов, стаж медитации которых составлял девять лет, показано, что толщина коры лобных областей и островковой зоны правого полушария была достоверно выше, по сравнению с контрольной группой людей сходного возраста (40–50 лет), не практикующих медитацию. Более того, в контрольной группе лиц было выявлено снижение толщины коры этих областей с увеличением возраста, что связано с процессами старения и сопутствующей деградацией нервной ткани. В то же время медитаторы по показателю толщины лобной и лимбической коры правого полушария были сопоставимы с людьми 20–30-летнего возраста [12]. Таким образом, данные этих исследований показывают, что у медитаторов, как минимум, снижаются «естественные» процессы возрастной дегратации головного мозга.

Данные, во многом аналогичные вышеприведенным, были получены в исследовании мозга людей, практикующих медитацию Випассана в течение периода от 2 до 16 лет. В этой работе была выявлена большая концентрация серого вещества в правой островковой области, в гиппокампе, а также в левой височной области, по сравнению с контрольной группой. При этом структурные характеристики в тканях мозга достоверно коррелировали со стажем медитации [9]. Однако следует отметить, что исследования, позволяющие изучать нейроанатомические результаты практик медитации, в настоящее время весьма немногочисленны, и было бы некорректно говорить о строгой зависимости структурных изменений в тех или иных областях мозга от того, какую именно медитативную технику использует человек.

В настоящее время существует довольно большое число исследований, посвященных сопоставлению нейрофизиологических коррелятов медитативных практик разных религиозных традиций. В них используются такие методы, как магнитно-резонансная томография (МРТ), электроэнцефалография (ЭЭГ), оценка вызванных потенциалов мозга (ВП), а также изучаются особенности мозгового кровотока и состояния вегетативной нервной системы. В большинстве исследований наиболее выраженные изменения зафиксированы в работе структур лимбической системы, а также в работе лобной и теменной коры головного мозга. Это области, которые участвуют в организации сложных поведенческих актов, связанных с процессами восприятия, осознавания, эмоционального и осознаваемого реагирования. При этом сопоставление новичков и людей, практикующих медитацию в течение длительного времени, показывает, что изменения активности этих областей связаны со стажем и успехом проведения медитации [6; 12; 9; 15; 13; 20]. Выводы этих исследований демонстрируют пластические возможности нервной системы, которые лежат в основе обеспечения высших психических функций человека.

Существование морфофункциональной и структурной пластичности мозга хорошо известно в нейрофизиологии — эти знания лежат в основе многих коррекционных и реабилитационных методик, успешно применяющихся в клинике травм головного мозга. Русская физиология имеет, пожалуй, самые сильные традиции в этой научной области, начало которым было положено в работах А. А. Ухтомского (1875-1942), П. К. Анохина (1898-1974) и А. Р. Лурия (1902-1977). К сожалению, эти имена мало известны за пределами России. Современные исследования подтверждают и раскрывают тонкие механизмы пластичности нервной системы человека –исследованию этой интересной области посвящено огромное количество исследований во всем мире. Это показывает, что нейрофизиологические исследования функционирования мозга людей, практикующих медитацию, представляют не только теоретический, но и большой практический интерес.

ПРИМЕНЕНИЕ МЕДИТАТИВНЫХ ТЕХНИК В МЕДИЦИНЕ И ПСИХОЛОГИИ

Индивидуальный опыт людей и многие нейрофизиологические исследования показывают, что практика медитации позволяет быть более эффективными в повседневной жизни. В этой связи медитация может рассматриваться как психофизиологическая тренировка, направленная на достижение психоэмоциональной устойчивости и развитие высших психических качеств, связанных с сознательной деятельностью. Медитация как психофизиологическая тренировка уже не является строго религиозной практикой и достаточно широко применяется в психологических тренингах и в психотерапии. В ряде исследований показан положительный эффект использования медитативных практик в процессе лечения депрессивных и тревожных расстройств, а также навязчивых состояний [11; 16; 14; 21]. Положительный терапевтический эффект наблюдался при относительно непродолжительном (несколько недель) применении медитативных техник, направленных на психическую и физическую релаксацию, а также на развитие самоконтроля за счет

тренировки концентрации внимания. При этом в ряде случаев отмечались положительные изменения не только психологических показателей, но также характеристик биоэлектрической активности мозга, вегетативного баланса и ряда биохимических критериев, в частности уровня стрессорных гормонов кортизола и ацетилхолина [21]. Существуют исследования, демонстрирующие высокую эффективность использования медитативных практик для лечения синдромов дефицита внимания и гиперактивности у детей [15; 18]. Аналогично результатам исследований, проведенных среди взрослых, исследования функционирования мозга у детей показали, что положительный эффект достигается за счет психофизиологической релаксации, оптимизации вегетативного баланса и улучшения функционального состояния головного мозга по показателям биоэлектрической активности и мозгового кровообращения.

Однако понимание смысла медитации исключительно как процесса психофизиологической тренировки является неполным. Медитация также рассматривается как особое состояние сознания, принципиально отличающееся от состояния, описываемого в научной литературе как «покой» или «спокойное бодрствование», также отличается оно и от обычной активности, связанной с решением повседневных задач. При этом та или иная техника медитации может описываться как способ достижения определенного состояния сознания. Наиболее часто состояние медитации соотносится с переживанием внутреннего счастья. В ряде случаев могут наблюдаться изменения чувственного восприятия окружающего мира, имеющие трансовый или экстатический характер инсайта, откровения или самадхи. Часто эти измененные состояния сознания интерпретируются в мистическом контексте, соотнесенном с определенной конфессией — буддизмом либо христианством. Важно отметить, что интенсивные медитативные переживания могут также приводить к временной дестабилизации психики, и в этих случаях очень важно наличие внешнего контроля со стороны учителя или опытного наставника. Более того, одним из основных противопоказаний к использованию сложных буддийских практик является психическая неустойчивость, однако некоторые простые медитативные техники могут применяться даже людьми с психическими нарушениями.

Особые состояния сознания, возникающие в результате медитаций, так же, как и собственно методы медитации, «вплетены» в буддизме и других религиозных традициях, использующих медитативные техники, в целостную систему этического и метафизического мировоззрения. Система мировоззрения играет очень важную роль в определении

целей, в построении и в достижении результатов медитации, а также обеспечивает надежную психологическую защиту адептов [2]. Отсутствие этого базиса может приводить к тому, что результатом медитации станет психологическая нестабильность и социальная дезадаптация. К сожалению, это нередко наблюдается среди людей, занимающихся своим духовным развитием в различных группах по так называемым «авторским» методикам.

Таким образом, широкое применение медитативных техник в психотерапевтической практике сталкивается с определенными трудностями, которые, в частности, связаны с некоторыми психофизиологическими эффектами, которые могут возникать в ходе медитации. Эффективное применение медитаций для психологических и медицинских целей требует тщательной методологической разработки, подбора адекватных техник и сопутствующих систем подготовки инструкторов.

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ НЕЙРОФИЗИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ МЕДИТАЦИИ

В разных культурных и религиозных традициях существует огромное разнообразие медитативных техник, которые различаются не только по своему построению, но также по целям и достигаемым результатам. В связи с этим особую важность приобретает разработка психофизиологических классификаций медитативных техник и состояний. Особое внимание при этом должно быть уделено адекватному соотнесению медитативного опыта с конкретными психофизиологическими феноменами, такими как внимание, его направленность и степень концентрации, специфика мыслительной деятельности (концентрация на объекте, визуализация, повторение мантр и др.), включенность сенсорных каналов (зрение, слух, обоняние, тактильное чувство). Однако в настоящее время такие классификации только начинают разрабатываться.

В некоторых научных исследованиях выделяют стили медитации, различаемые по «фокусу внимания»: 1) концентрация или сфокусированное внимание (focused attention) — внимание четко фокусируется на каком-либо внешнем или внутреннем объекте или процессе; 2) открытое или когнитивное мониторирование (open monitoring, cognitive monitoring, mindfulness), в этом случае внимание рассеяно, а медитатор отстраненно, как бы со стороны, наблюдает за изменениями событий от момента к моменту (например, за возникновением и исчезновением мыслей). При этом показано, что эти состояния различаются по показателям биоэлектрической активности мозга (ЭЭГ). В частности, концентрация внимания сопряжена с увеличением высокочастотной

активности бета- и гамма- диапазонов, в то время как «открытое мониторирование» сопряжено с рассеянием фокуса внимания и характеризуется увеличением выраженности тета-волн в лобных и центральных областях мозга [13; 20].

Однако такое разделение представляется не вполне удачным, поскольку в большинстве случаев практика медитации не может быть адекватно описана только лишь с позиции концентрации и направленности внимания. В частности, в традициях ваджраяны построение медитации имеет сложную структуру и включает несколько фаз, которые существенно различаются по психофизиологическим процессам. Кроме того, люди, регулярно практикующие медитацию, в разное время могут использовать разные техники. В религиозных традициях, использующих медитативные техники, адепт на протяжении многолетних тренировок изучает определенный набор медитативных техник, каждая из которых направлена на решение своих задач [2]. С этой позиции, психофизиологические изменения, которые регистрируются у монахов или у людей, практикующих медитацию в течение длительного времени, являются результатом продолжительных, комплексных упражнений в медитации, но было бы ошибочно сопоставлять это с эффектом «накачивания мышц» в спортивном зале.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Нейрофизиологические исследования медитаций позволяют лучше понять механизмы и принципы работы головного мозга и имеют большое практическое значение. Несмотря на обширные исследования данной темы, в настоящее время нет исчерпывающих аналитических описаний нейрофизиологических коррелятов медитативных техник — в этой области больше проблем и вопросов, чем решений и ответов. Успех будущих научных исследований напрямую зависит от разработки адекватных подходов к изучению этой темы, а для этого необходимо понимание задач и принципов построения той или иной медитативной техники. Перспективным направлением исследований является обращение к проверенным временем религиозным традициям в контексте тесного сотрудничества с мастерами-наставниками данных традиций.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Анохин П. К.* Избранные труды. Системные механизмы высшей нервной деятельности. М., 1979.

2. *Зегерс М.* Знание о медитации: Взгляд и медитация в буддизме Алмазного пути (пер. с нем.). Вогняне колесо, 2008.

3. *Лурия А. Р.* Лобные доли и регуляция психических процессов. М., 1966.

4. *Ухтомский А. А.* Доминанта. СПб.: Питер, 2002.

5. *Bstan-dzin-rgya-mtsho, Dalai Lama XIV.* The Universe in a Single Atom: How Science and Spirituality Can Serve Our World. London: Little, Brown. 2006.

6. *Aftanas L., Golocheykin S.* Impact of Regular Meditation Practice on EEG Activity at Rest and During Evoked Negative Emotions // International Journal of Neuroscience. 2005. V. 115(6). P. 893-909.

7. *Cahn B. R., Polich J.* Meditation States and Traits: EEG, ERP, and Neuroimaging Studies // Psychological Bulletin. 2006. V. 132(2). P. 180–211.

8. *Carter O. L., Presti D. E., Callistemon C., Ungerer Y., Liu G.B., Pettigrew J. D.* Meditation Alters Perceptual Rivalry in Tibetan Buddhist Monks // 9. Current Biology. 2005. V. 15(11). P. 412–413.

10. *Hoelzel B. K., Ott U., Hempel H., Hackl A., Wolf K., Stark R., Vaitl D.* Differential Engagement of Anterior Cingulated and Adjacent Medial Frontal Cortex in Adept Meditators and non-Meditators // Neuroscience Letters. 2007. V. 421(1). P. 16–21.

11. *Jha A.p., Krompinger J., Baime M. J.* Mindfulness Training Modifies Subsustems of Attention // Cognitive Affective & Behavioral Neuroscience. 2007. V. 7(2). P. 109–119.

12. *Kabat-Zinn J., Massion A. O., Kristeller J., Peterson L. G., Fletcher K. E., Pbert L., Lenderking W. R., Santorelli S. F.* Effectiveness of a Meditation–Based Stress Reduction Program in the Treatment of Anxiety Disorders // American Journal of Psychiatry. 1992. V. 149(7). P. 936–943.

13. *Lazar S. W., Kerr C. E., Wasserman R. H., Gray J. R., Greve D. N., Treadway M. T., McGarvey M., Quinn B. T., Dusek J. A., Benson H., Rauch S. L. Moore C. I., Fischl B*. Meditation Experience is Associated with Increased Cortical Thickness // Neuroreport. 2005. V. 16(17). P. 1893–1897.

14. *Manna A., Raffone A., Perrucci M. G., Nardo D., Ferreti A., Tartaro A., Londei A., Gratta C. D., Belardinelli M. O., Romani G. L.* Neural Correlates of Focused Attention and Cognitive Monitoring in Meditation // Brain Research Bulletin. 2010. V.82. P. 46–56.

15. *Ramel W., Goldin P. R., Carmona P. E., McQuaid J. R.* The Effects of Mindfulness Meditation on Cognitive Processes and Affect un Patients with past Depression // Cognitive Therapy and Research. 2004. V. 28(4). P. 433–455.

16. *Rubia K.* The neurobiology of Meditation and its clinical effectiveness in psychiatric disorders. (Review) / Biological Psychology. 2009. V.82. P. 1–11.

17. *Shannahoff-Khalsa D. S., Ray L. E., Levine S., Gallen C. C., Schwartz B. J., Sidorowich J. J.* Randomized Controlled Trial of Yogic Meditation

Techniques for Patients with Obsessive-compulsive Disorders // The International Journal of Neuropsychiatric Medicine. 1999. V. 4. P.34–46.

18. *Slagter H. A., Lutz A., Greischar L. L., Francis A.d., Nieuwenhuis S., Davis J. M., Davidson R. J.* Mental Training Affects Distribution on Limited Brain Resources // PLoS Biology. 2007. V. 5(6). P. 1228–1235.

19. *Smith A. B., Taylor E., Brammer M., Toone B., Rubia K.* Task-specific Hypoactivation in Prefrontal and Temporoparietal Brain Regions during Motor Inhibition and Task Switching in Medication-naïve Children and Adolescents with Attention Deficit Hyperactivity Disorder // American Journal of Psychiatry. 2006. V. 163(6). P.1044–1051.

20. *Sudsuang R., Chentanez V., Veluvan R.* Effect of Buddhist Meditation on Serium Cortisol and Total Protein-Levels, Blood-Pressure, Pulse-Rate, Lung-Volume and Reaction–time // Physiology & Behavior. 1991. V. 50(3). P. 543–548.

21. *Travis F., Shear J.* Focused Attention, Open-Monitoring and Automatic Self-Transcending: Category to Organize Meditation from Vedic, Buddhist and Chinese Traditions. (Review) // Consciousness and Cognition. 2010. (Article in press. Contents lists available at ScienceDirect)

22. *Vedamurthachar A., Janakiramaiah N., Hegde J. M., Shetty T. K., Subbakrishna D. K., Sureshbabu S. V., Gangadhar B. N.* Antidepressant Efficacy and Hormonal Effects of Sudarshana Kriya Yoga (SKY) in Alcohol Dependent Individuals // Journal of Affective Disorders. 2006. V. 94 (1–3). P. 249–253.

Р. С. Минвалеев , А. И. Иванов (*Санкт-Петербург*)

ТИБЕТСКАЯ ЙОГА ТУММО: СРАВНЕНИЕ УПРАВЛЯЕМОГО И НЕУПРАВЛЯЕМОГО СНИЖЕНИЯ ОБЩЕГО КОРТИЗОЛА У ЗДОРОВЫХ ЛЮДЕЙ

В настоящей статье развиты результаты работы, опубликованной в Трудах международной конференции 2008 года «Буддизм Ваджраяны в России: История и современность» [Минвалеев, Иванов, 2009, 527]. А именно: использованием результатов новых измерений доказано, что найденная модель достаточно адекватно представляет процесс изменения содержания кортизола. Найден новый метод снижения содержания кортизола.

В работе Минвалеев Р. С., Иванов А. И. «К теории управления организмом человека» [Минвалеев, Иванов, 2009, 125] были опубликованы результаты исследования, в ходе которого было найдено, что снижение

Рис. 1. Испытания практики туммо под водопадом Джана (Гималаи). Фото из архива Ирины Архиповой.

концентрации кортизола в сыворотке крови подчиняется экспоненциальному закону вида

$$y = Ce^{kt} + g, \qquad (1)$$

где y — концентрация кортизола в момент времени t, коэффициенты C, k, g — постоянные, которые находятся по результатам измерений из начальных и дополнительных условий.

С другой стороны, известно, что циркадианные изменения функциональной оси гипофиз — кора надпочечников также характеризуются снижением уровня кортизола в светлое время суток [Дедов, Дедов, 1992, 42]. В связи с этим возникает задача сравнения управляемого и неуправляемого снижения уровня кортизола в рамках циркадианных изменений.

ЦЕЛЬ РАБОТЫ: Применением найденной модели (1) выполнить сравнение скорости управляемого изменения численных значений характеристик уровня кортизола плазмы крови человека и скорости неуправляемого снижения уровня кортизола на ограниченном временном интервале (в течение одного часа).

МАТЕРИАЛЫ И МЕТОДЫ

В июле 2007 года состоялись испытания нового метода повышения холодоустойчивости организма человека в рамках международной научноисследовательской экспедиции «Эльбрус 2007». Экспедиция была посвящена памяти русского ученого-математика Владимира Ивановича Зубова (1930–2000). В целях уточнения найденных в предыдущем исследовании [Минвалеев, Иванов, 2009, 125] результатов 9 мая 2008 года в долине Куллу (Индия, Гималаи) на высоте 2000 м были проведены дополнительные исследования на содержание кортизола в сыворотке крови. В состав испытуемых входили трое здоровых мужчин и одна женщина в возрасте от 30 до 45 лет, которые выполняли практики повышения теплопродукции утром натощак с 10 до 11 часов. Заборы проб крови осуществлялись из локтевой вены с применением специального катетера для периодического забора венозной крови с интервалом в 10 минут, начиная с 10 часов утра. Всего было взято по шесть проб крови у испытуемого Р.М. и по две пробы — у остальных испытуемых. Пробы крови в течение двух часов доставлялись в медицинский центр Chand в г. Патликуль, где осуществлялось центрифугирование, отбор плазмы и замораживание до минус 20ºС. Замороженные пробы в специальном контейнере были доставлены в лабораторию Dr Lal PathLabs в г. Дели, где были подвергнуты анализу на содержание общего кортизола на автоматическом анализаторе закрытого типа AXSYM (Abbot, США) иммунофлюоресцентным поляризационным методом.

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ НЕУПРАВЛЯЕМОГО СНИЖЕНИЯ КОРТИЗОЛА

Известно, что у здорового человека в нормальных условиях уровень концентрации кортизола днем снижается, достигая наименьших (практически, нулевых) значений в первые 3–4 часа сна, а наибольших — в утренние часы перед пробуждением [Дедов, Дедов, 1992, 42]. Установлено, что разброс численных значений уровня кортизола у человека в возрасте от 16 лет и старше в 8 ч составляет 138-635 нмоль/л, в 16 ч — 83–441 нмоль/л и в 20 ч — менее половины от уровня 8 ч [Князев, Беспалова, 2000, 31].

Для приблизительной оценки снижения кортизола воспользуемся экспоненциальной моделью (1)

$$y = Ce^{kt} + g$$

В силу того, что уровень кортизола в течение суток может принимать нулевые значения [Weitzman et al., 1971, 14], примем постоянную

g равной нулю. Для подбора оставшихся коэффициентов C и k применим метод наименьших квадратов (МНК). Тогда наибольшие значения уровня общего кортизола в течение суток будут аппроксимированы аналитическим выражением

$$y_{наиб.} = 1014e^{-0,056t}, \quad (2)$$

наименьшие:

$$y_{наим.} = 218e^{-0,059t}. \quad (3)$$

Сформулируем результат 1. В течение суток на интервале от 8 ч до 20 ч снижение кортизола достаточно адекватно описывается экспоненциальными кривыми, ограниченными сверху кривой, описываемой аналитическим выражением (2), снизу — кривой, описываемой аналитическим выражением (3).

МАТЕМАТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ УПРАВЛЯЕМОГО СНИЖЕНИЯ КОРТИЗОЛА (ТИБЕТСКАЯ ЙОГА ТУММО)

Результаты измерений уровня общего кортизола сыворотки крови у испытуемого Р.М. во время выполнения практик повышения теплопродукции в течение одного часа (в рамках научноисследовательской экспедиции «Гималаи 2008») сведены в таблицу.

Таблица

Время (часы-мин)	10-00	10-10	10-20	10-30	10-40	10-50
Кортизол (нмоль/л)	485	456	449	441	435	428

Найдем модель изменения уровня общего кортизола в сыворотке крови на интервале от 10-00 до 11-00, воспользовавшись упрощенной

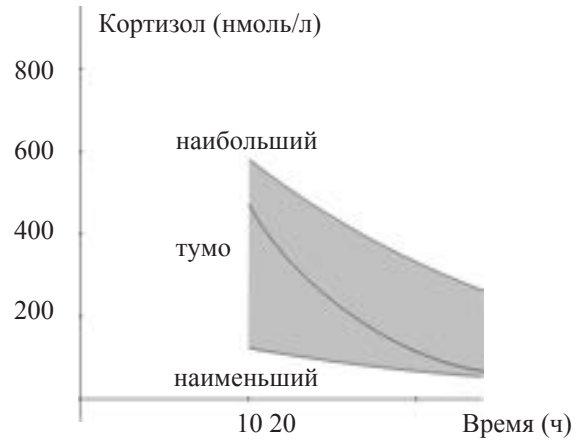


Рис. 2.

моделью вида $y = Ce^{kt}$ Применив МНК, находим, что результаты измерений из таблицы описываются выражением

$$y = 1842e^{-014t} \quad (4)$$

Сравнив точность найденной модели (4) с линейной и выполнив вычисления, мы доказали, что, отвергая гипотезу H_0: (4) в пользу линейной гипотезы, мы совершим ошибку первого рода с вероятностью $\alpha \approx 0.45$. Гипотезу (4) не отклоняем.

Сформулируем результат 2. На интервале от 10 ч до 11 ч снижение общего кортизола адекватно описывается выражением (4).

Графическую интерпретацию найденного результата см. на рис. 2.

СРАВНЕНИЕ СКОРОСТЕЙ ИЗМЕНЕНИЯ КОРТИЗОЛА

Для сравнения скоростей изменения запишем выражения для производных

$$\frac{dy_{наиб}}{dt} = (1014e^{-0,056t})` = -56,7e^{-0,056t}$$

$$\frac{dy_{наиб}}{dt} = (218e^{-0,059t})` = -12,8e^{-0,056t}$$

$$\frac{dy}{dt} = (1842e^{-0,14t})` = -250e^{-0,14t}$$

Выполним сравнение скоростей изменения уровня кортизола в случаях (2), (3), (4). Так как сравнение нужно выполнить на интервале [10, 11] (ч), решим задачу в пространстве L2 [Натансон, 1950, 145]. Выполнив интегрирование в L2, находим

$$\int_{10}^{11} (-56,7e^{-0,056t})^2 dt = 993,7$$

$$\int_{10}^{11} (-12,8e^{-0,059t})^2 dt = 47,8$$

$$\int_{10}^{11} (-250e^{-0,14t})^2 dt = 3624,1$$

Содержание выражений (5) является доказательством того, что достигнутая применением нового метода повышения холодоустойчивости скорость снижения уровня общего кортизола значительно превосходит скорости циркадианного снижения.

Выполним физиологическую интерпретацию результатов. Управляемое повышение уровня общего кортизола подробно представлено в учении о стрессе по Г. Селье [Селье, 1960]. Метод управляемого снижения уровня кортизола у человека найден нами впервые. Иными словами,

нами доказано, что во время выполнения практики тибетской йоги туммо наблюдается отсутствие стрессового реагирования в ответ на типичное стрессовое воздействие (длительное пребывание в условиях холода).

СФОРМУЛИРУЕМ КРАТКО РЕЗУЛЬТАТЫ.

1. Найден новый метод управляемого снижения уровня общего кортизола сыворотки крови человека.

2. Найдена математическая модель, адекватно описывающая процесс снижения кортизола в результате применения метода.

Найденный метод может быть применен при решении задач повышения адаптации человека. Авторы не исключают возможностей применения метода в медицинских целях.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дедов И. И., Дедов В. И.* Биоритмы гормонов. М.: Медицина, 1992. 256 с.

2. *Князев Ю. А., Беспалова В. А.* Гормонально-метаболические диагностические параметры. Справочник. Приложение к журналу «Врач». М.: Издательский дом «Русский врач», 2000.

3. *Минвалеев Р. С., Иванов А. И.* Тибетская йога туммо: управляемое снижение атерогенных липидов и кортизола в условиях низких температур и высокогорья // Труды международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: история и современность», 20–21 октября 2008 года. СПб., 2009. С. 527535.

4. *Минвалеев Р. С., Иванов А. И.* К теории управления организмом человека: Сообщение 8. Управляемое снижение уровня кортизола в условиях высокогорья // Спортивна медицина (Украина). 2009. №1–2. С. 125–129.

5. *Натансон И. П.* Теория функций вещественной переменной. М.; Л.: Государственное издательство технико-теоретической литературы, 1950.

6. *Селье Г.* Очерки об адаптационном синдроме / Пер. с англ. М.: Медгиз, 1960.

7. *Weitzman E. D., Fukushima D.* et al. Twenty-four hour pattern of the episodic secretion of cortisol in normal subjects // J. Clin. Endocrinol. Metab. 1971. Vol. 33. №1. P. 1422.

Благодарность: *Авторы выражают глубокую благодарность директору киностудии исторического фильма «Фараон» Ирине Владимировне Архиповой, организатору и вдохновителю международных научно-исследовательских экспедиций в Гималаи и на Эльбрус в рамках ее авторского проекта «В поисках утраченных знаний» (с), направленного на поддержку отечественной науки.*

O. Nydahl (*Copenhagen, Denmark*)

ASPECTS OF THE DIAMOND WAY MEDITATION

Any observation of the outer and inner worlds refers one to mind. Only mind is constantly and truly present, although not as a «something.» Consciousness is like space, unchanging and timeless, while its objects are conditioned. Both the outer world and beings' inner states appear, change, and disappear. Only the experiencer is timeless, limitless, and everywhere. Whoever rests in the radiance of the mirror while enjoying its images, and recognizes the indestructibility of the ocean beneath the play of the waves, has reached this goal.

The path there is a steadily increasing experience of richness and the bliss which enlightenment makes permanent. It already begins to manifest in short and weakened forms during the moments when no habits or expectations distract mind. Meditation is the concise and scientific way to make this state permanent. In particular, the three «old» or «red hat» schools of Tibetan Buddhism, which focus on the Diamond Way practices of view and transformation, can make such moments into a lasting experience. In meditation, as in life, one will then experience a growing and joyful oneness with phenomena until suffering and frustrations are definitely seen as something unnecessary and odd.

«Space is joy». «Any event is mind's free play». «Using one's body and speech to evoke beings' enlightened potential». During the 2500 years since Buddha's death, such statements of insight and intent have hinted at the boundless spiritual wealth of the Buddhist accomplishers. They point to the goal and ways of Mahamudra, the Great Seal, and the skillful handling of such means enable independent people to also help others. Insights of the Great Seal confirm both what is relative, the way, and absolute, the goal, as being in essence joy.

Enlightenment is the full development of all qualities and abilities of beings, including the indispensable faculty of reason. The steps toward this state cannot be airy-fairy or exotic.

The Mahamudra path starts with the four ordinary and four extraordinary preliminaries. At first, one critically analyzes of the present conditions. This allows one to understand, in an unshakable way, that the present moment offers the most precious and amazingly rare conditions, and that one can actually steer one's life consciously towards liberation and enlightenment. Only very few people around the world have the chance to meet Buddha's full teachings from an educated, free, and empowered position, and only a fraction of these beings actually use their luck.

The second understanding focuses on the impermanence of everything outer and inner. One may die at any moment and only the space-awareness of mind is always and everywhere present. This makes mind vitally important and one recognizes the reasons for practicing here and now.

The third observation centers on cause and effect, (Skt. karma). At every moment, beings' thoughts, words and actions lay the seeds for their future. As the results will have the same emotional color as their cause, it pays to be very attentive.

Finally, one understands the wisdom of going a way of common growth. It becomes increasingly evident how all beings aim for transient kinds of happiness while trying to avoid suffering. Enlightenment, however, is the most formidable happiness of all and can neither disappear nor dissolve. Closing one's mind to its richest potential through laziness or a lack of imagination would be a grievous mistake. Whoever remains on a conceptual level, where one experiences being one's body and owning one's possessions, finds little support in old age, sickness and death, and has no power to benefit others.

These four thoughts, the four ordinary preliminaries, engender a search for values which can be trusted. Here, only space has the quality of being indestructible, everywhere and always. Though frequently misunderstood by the immature to be a «nothing» or something «missing», space is clearly no vacuous black hole. It is much more like a container which holds, communicates between, and makes possible all beings and events. Its essence is immediate intuitive insight, its nature is playful joy, and its expression is active compassion which benefits beings. It manifests in peace-giving, enriching, fascinating, and powerfully protective ways. Shunning the politically correct, it aims to know the world and bring lasting benefit to cultures and beings. Disturbing feelings, taken seriously by their victims, are transformed on the way to enlightenment and become mirror-like, equalizing, discriminating, experiential, and all-pervading wisdoms. Buddha (Tib. Sangye) embodies the whole accomplishment and this is why his state is the first and absolute refuge.

The second rare and precious entity or refuge is the way which brings beings to this state. Called Dharma in Sanskrit and Choe in Tibetan, his teachings consist of 84,000 pieces of information and methods. Contained in 108 inch-thick books, they make it possible to advance at the desired speed.

The third refuge (Skt. Sangha, Tib. Gendyn) is one's friends on the way, especially the beings who see life as a dream and have the strong wish to benefit others (bodhisattvas).

If one wants to use the exceedingly fast Diamond Way, a fourth refuge becomes necessary. It unites the former three and anchors them in life. This is the teacher (Skt. guru, Tib. lama). To avoid confusion or rumors, he must live transparently as a monk, a lay person, or an accomplisher. He must

keep his promises and personal bonds, have life experience, and represent Buddha's body, speech and mind in a meaningful way. His ability to bring confidence or blessing is very important. He must have a real transmission into and experience of the special methods of the Diamond Way and also be surrounded by a field of enlightened protectors. The latter will also extend to his students and make every experience into a step on their way.

In the «Words of the Elders of the Order», Theravada or Southern Buddhism, most take refuge to end or limit their own suffering. The meaning of this act increases immensely, however, if one has the «Great Way» or Mahayana motivation of quickly developing the power to benefit others. Driven by this strong wish, compassion and wisdom arise and one will move towards the amazing methods of the Diamond Way.

Such a transference of one's values from what is conditioned and relative to the level of the absolute and timeless is the second necessary step on Buddha's way. One secures the future work with one's mind and works on from a broad platform.

After deciding to progress along the Diamond Way, two approaches appear. Some mobilize the massive time and energy needed to enter directly into the four extraordinary preliminaries, which is a big number of repetitions of the Foundational Practices, the so-called Ngondro. Others prefer visits to their centers, some meditation, increasing Buddhist views and fitting occasional courses into their daily or yearly schedules. Both approaches are good and as soon as a certain degree of maturity has been reached, three ways are open to those who have completed the Four Basic Practices and two of these to the ones who have not. They build on the qualities inherent in mind and utilize its ability to do, to know and to be inspired.

The first of these, that of the Way of Methods, the hero Marpa (1012-1097) brought across the mountains to Tibet around 950 years ago. He received it from the accomplisher Naropa (956-1040). With its focus on deep breathing and the energy-channels in the body, it can only be used after the Four Basic Practices; parts of these practices have limited relevance today. The indispensable year long preparations, which the Tibetan economic system permitted, are not possible for people who are active in modern life. The Westerners who wish to enter extended and mostly celibate retreats are often absorbed by their own affairs and this tendency rarely changes afterwards. Also most of the practices are classified as secret and are not generally available. Except for the phowa and clear light meditations, teachings for conscious dying and pervasive awareness, one can hardly teach the Way of Methods to unprepared people in good conscience. Too many bodily and mental hindrances may ensue. Whoever risks it anyway, and some rinpoches

have ignored a thousand years of experience and published secret teachings, often those of other lineages, only benefit their students for a short period.

The hurt pride which follows failed attempts to use overly advanced methods, may hinder one's approach to the Diamond Way in future lives. Among the meditations of tantric Buddhism, another name for the Way of Methods, are the union practices which, in particular, call for years of absorption, very special partners and long retreats. Using one's body consciously to give joy to one's dear ones, on the other hand, is a fine practice for all.

The Way of Insight was the gift of Marpa's other main teacher, Maitripa (1007-1085). Though less enveloped by mystery, his conceptual and total methods are more useful in today's world. By calming and holding mind, the oneness and interdependence of subject, object, and action become clear and intuitive insight arises. Some teachers give unstructured meditation right after refuge, teaching people to «simply» meditate on mind. I consider this a big mistake. The very fact that this way is so easy to describe makes it prone to misunderstanding. Any spiritual progress necessitates a wide framework of teachings and is only useful with the right guidance and the basis of a massive accumulation of good impressions. Otherwise mind's spontaneity easily degenerates into evaluating passing thought and its sun-like quality becomes a sleepy white wall. For that reason, in the meditation lineages of Tibet, such teachings were not given until the Four Basic Practices were completed. It is actually much more difficult to calm and clear mind without methods than it is to acquaint oneself with the main Buddha forms and learn their sometimes long and exotic sounding mantras.

The power of Maitripa's teaching lies in its versatility. Based on a pleasant exchange with one's surroundings, the methods require no strict retreats and are easily incorporated into one's life stream.

The first part of the Way of Insight, called Shine in Tibetan or Shamata in Sanskrit, calms and holds mind. All experience religions strive for this state through varying means, and perhaps, also faith religions occasionally reach similar depths of absorption in prayer. It is one source of extra sensory perception and miracles. Nearly any method may be used on the Way of Insight to quiet and focus mind. Some schools work with mental images, others avoid it. Some observe their mind through a slow, stork-like ritual kind of walk, or while chewing their food countless times. That most commonly used in the Theravada is the counting of one's breath or the awareness of its passing at one's nostrils. In the Great Way or Mahayana, one includes strong good wishes for all beings or focuses on recognizing the interdependent origination and fundamental «emptiness» of all phenomena. If the latter is experienced and not only «thought», this insight is already Lhagtong in Tibetan or Vipashyana in Sanskrit and points to mind's essence.

Also the building-up phase in the Diamond Way, Kye Rim in Tibetan, meaning the birth phase of the Buddha aspect, is a most effective kind of Shine meditation. Here, mind receives the feedback of hologram-like figures of light and energy, so-called yidams, who mirror its enlightened qualities. The experience of such pure forms, female or male, peaceful or protective, single or united, and the ensuing confidence through the energy and blessing felt, have a total and profound effect. Their heart-vibrations (Skt. mantra, Tib. ngag) and the transformation of one's inner and outer world into their perfect wisdoms and pure lands influence body, speech, and all levels of mind concurrently.

Yidam meditations bring countless methods to mind's recognition of its own clarity, compassion, and wisdom. The bliss and thankfulness engendered when melting together with a Buddha aspect and through the dissolution of all form into timeless, limitless, but information-holding space must burn countless veils in one's mind and sooner or later bring forth an all-encompassing consciousness. The resultant state of radiant awareness beyond concept or form is called Dzog Rim or the phase of perfection. It corresponds to the second step on Maitripa's way.

Uniting and blessing the described ways of methods and insight, there exists the third and broadest approach to enlightenment — the Way of Identification with one's teacher. This method is meaningful in all situations of life and 950 years ago Marpa's teacher, Naropa, described its effects as comparable to meditation on 10,000 forms of energy and light. It utilizes all of beings' qualities and is nourished by mind's potential for enthusiastic intuition. Through its power of widening mind's confidence in one's teacher as the expression of one's inherent potential, the fastest results are reached. This approach of identification may actually only be listed as an independent way because the 16th Karmapa gave it to Hannah and me and it is amazing that it didn't happen before. Under the names of Lami Naljor (Tib.) or Guru Yoga (Skt.), it has always been the transformative power of the Kagyu lineage and more than ever it is the cornerstone of the idealistic new Diamond Way groups in the West. Meditations on one's closest lama, Karmapa, and Buddha, as inseparable and mirrors to one's mind, today help more students open up to the blessing of the lineage than any other practice. Devotion, however, can be dangerous and must always be combined with human maturity. Confidence in one's teacher must never lead to dependency, humorless behavior, or compulsive imitation. The damage brought about by such tendencies is made amply clear by the frequent scandals in charismatic cults and sects. A lama has only one job to fulfill — helping his students into the fearless space which he himself has conquered, and thus making them independent. Within the freedom of unfiltered consciousness, one discovers the perfect qualities which were always inherent in everybody's mind.

The development of awareness, energy, and identification described above should be grounded in the view of the Great Seal as soon as possible. Then they should be developed through the four levels of this absolute realization and always carried to its ultimate fruit. One insight alone transforms each event into enlightening experience, that of the interdependence of subject, object, and action. This highest view allows everybody to be close to life and responsible at the same time. Real maturity means being far-sighted, and fulfilling the real needs of beings by working with causes rather than catering to their superficial and changing wishes. Whoever can see the world as the flow of collective and private dreams, which it is, has no option but to work compassionately for the good of all beings.

Thus, whether one's calming meditation enables mind's limitless wisdom to appear, or one is driven by the feeling that space is joy, or if thankful devotion and confidence in one's enlightened nature motivate one on the way of identification, all three ways lead to enlightenment, the fruit of the Great Seal.

О. Нидал (*Копенгаген, Дания*)

АСПЕКТЫ МЕДИТАЦИИ АЛМАЗНОГО ПУТИ

Любое наблюдение как внешнего, так и внутреннего мира возвращает нас к уму. Только он постоянен и действительно есть, хоть и не является вещью. То, что воспринимает, по своей природе неизменно и вневременно, как пространство, в то время как все воспринимаемое — и внутренние состояния, и внешнее обрамление — подвержено непрерывным изменениям. Только переживающий есть всегда и везде.

Достиг цели тот, кто непрерывно распознает свечение зеркала за отражениями и переживает непоколебимость глубокого моря под его волнами.

Путь к этому дарит все больше богатства. Блаженство, никогда не прекращающееся после Просветления, показывает свою прелесть в те мгновения, когда мы не заняты своими привычками и ожиданиями. Следуя пути трех школ «красных шапок» тибетского буддизма — трех «старых» школ, живым потоком передающих сильные средства для достижения этого опыта, — можно в пределах одной жизни превратить подобные мгновения в продолжительное состояние. Как в медитационном погружении, так и в жизни в целом чувство радостного единения со всем сущим будет сохраняться все дольше, и наконец вы сможете только поражаться тому, как вообще могут существовать страдания и ограниченность.

«Пространство есть радость»; «все, что происходит, — это свободная игра ума»; «видеть всех существ как возможных Будд и сознательно использовать тело и речь для того, чтобы пробуждать в существах их силу», — все подобного рода высказывания со времени Будды Шакьямуни свидетельствуют о бесконечном богатстве йогина; они описывают цель и путь Махамудры, Великой печати. Ее искусные средства позволяют самостоятельным людям становиться полезными для других. Великая печать подтверждает, что и окончательное, и обусловленное — все само по себе радостно. Просветление — это развертывание всех качеств и способностей существ, включая также и необходимый здравый смысл. Поэтому и путь к Просветлению не может содержать в себе ничего непонятного или заоблачного, оторванного от жизни.

Путь Махамудры предваряется так называемыми «четырьмя обычными и четырьмя особенными подготовками».

Вначале исследуется исходное положение. Во-первых, приходит понимание, что эта жизнь предоставила нам сейчас в высшей степени ценную и удивительно редкую возможность: действительно двигаться в направлении Освобождения и Просветления. Лишь немногим случается встретить Учение Будды во всей его полноте, будучи при этом образованными, свободными и способными людьми. А тех, кто использует эту удачную ситуацию, и того меньше.

Второе размышление касается всеобщего непостоянства. Можно умереть в любой момент; все снаружи и внутри непрерывно меняется, и только ясность-пространство ума есть всегда и везде. Это придает работе с умом большую важность и рождает осознание того, что не нужно зря терять время. Ведь никто не знает, сколько нам осталось жить.

Третье наблюдение связано с законом причины и следствия (санскр.: карма). Всегда, а также и сейчас, наши собственные мысли, слова и действия определяют будущее каждого из нас. Мы сами засеваем семена того, с чем впоследствии сталкиваемся, и стоит отнестись к этому внимательно. Если не удалить из ума вредные отпечатки, то они созреют в виде событий, окрашенных теми же чувствами, что и причины этих отпечатков.

Наконец, мы понимаем, почему развитие действительно имеет смысл. Мы видим, как каждое существо гонится за недолговечным счастьем и хочет в то же время избежать страданий. Но Просветление — самое большое счастье и оно не может ни закончиться, ни раствориться, и было бы жаль пренебречь этой богатой возможностью ума из-за лени. Если наш уровень духовного развития заставляет нас верить, что мы являемся своим телом и обладаем своими вещами, то мы не найдем никакой опоры перед лицом старости, болезни, смерти и потерь и не сможем помогать другим.

Эти четыре мысли, «четыре обычные подготовки», приводят к поиску ценностей, которым на самом деле можно довериться. И только одно является вневременным и всеобъемлющим, а именно — пространство. Хотя пространство часто ассоциируется с «ничем» или с чем-то отсутствующим, оно является вовсе не черной дырой, а вместилищем, которое все связывает, объемлет и все делает возможным. Его суть — непосредственно возникающее проникновение, по ощущению оно означает игривое многообразие и радость, а в своем выражении — активную любовь, которая помогает существам, успокаивая их, умножая полезные для них факторы, воодушевляя их и защищая. Поскольку Просветление, кроме того, трансформирует все мешающие чувства в различные виды мудрости — зерцалоподобную, уравнивающую, различающую, основанную на опыте и всепроникающую, — то все свечение ума максимально проявляется в пространстве. Олицетворяет это всестороннее постижение Будда (тиб.: сангье), и поэтому его состояние — первое Прибежище.

Второе Прибежище, данное им, — это путь. Его Учение (санскр.: дхарма, тиб.: чё) состоит из 84 000 вспомогательных средств, содержащихся в 108 толстых книгах. Они позволяют каждому с желательной для него скоростью приближаться к цели.

Третье Прибежище — это друзья на пути (санскр.: сангха; тиб.: гендюн), особенно те, кто видит жизнь как сон и обладает сильным стремлением приносить другим пользу. Их называют бодхисаттвами.

Наконец, для Алмазного пути требуется четвертое Прибежище, соединяющее в себе три предыдущих и привязывающее их к жизни. Это учитель (санскр.: гуру; тиб.: лама). От него следует ожидать, чтобы он очевидным для всех образом жил как монах, мирянин или практик. Он должен быть верен своим связям, иметь жизненный опыт и осмысленно представлять тело, речь и ум Будды. Кроме того, он должен передавать воодушевление — «благословение», владеть особыми методами Алмазного пути и быть связанным с полем просветленных защитников, которое простиралось бы также на его учеников и превращало любое событие в шаг на пути.

В некоторых буддийских школах так называемого Малого пути, или южного буддизма, принимают Прибежище с намерением положить конец собственному страданию или уменьшить его. Но Прибежище значит гораздо больше в связи с поистине великим желанием последователей Великого пути, настроем бодхисаттвы, — как можно быстрее развиться настолько, чтобы возможно было приносить пользу всем. Подталкиваемые желаниями, направленными на благо всех

существ, мы получаем тогда огромный импульс и можем применять особенно быстрые средства Алмазного пути.

Такое изменение собственной шкалы ценностей и переключение с обусловленного и преходящего на абсолютное и вневременное — это второй обязательный шаг на пути Будды. Он является необходимым условием успеха, способствуя началу основательной работы с умом.

Если вы решились следовать Учению Будды, то возможны два подхода. Некоторые с энтузиазмом, и не жалея времени, сразу же приступают к «четырем особенным подготовкам» — множеству повторений основополагающих упражнений (тиб.: нёндро); другие же предпочитают изо дня в день и из года в год встраивать в свою жизнь немного медитации, усваивать буддийские взгляды и посещать при случае медитационные курсы. Хорошо и то и другое. По достижении определенной зрелости, перед теми из нас, кто закончил нендро, открываются три, а перед теми, кто не делал множества упражнений — два дальнейших пути. Как они работают? Используя три качества, свойственных уму: способность делать, способность знать и способность вживаться.

Первый — «путь искусных средств», или «путь шести поучений Наропы», пришел в Тибет через Гималаи из Индии 950 лет назад вместе с героем Марпой (1012-1097), который получил эти поучения от практика Наропы (956-1040). Здесь мы открываем внутренние энергетические каналы и «колеса» нашего тела, и на этот путь можно вступить только при условии завершения основополагающих упражнений. Для этих упражнений требуется уходить в затворничество на срок от нескольких месяцев до нескольких лет, что позволял делать хозяйственный уклад Тибета, но что вряд ли выполнимо в наши дни для тех, кто не желает отбрасывать связь с жизнью. Те же из западных людей, кто охотно ушел бы в долгое, до сих пор чаще всего связанное с безбрачием отшельничество, могут это сделать в Гималаях или во Франции. Они получают там эту часть передачи методов, но после ухода из монастыря им не позволяется брать с собой тексты: эти поучения в основном тайные и, следовательно, не должны быть всем доступны. Если ученик не прошел длительную подготовку, вряд ли его можно учить каким-либо упражнениям «пути искусных средств». Если же кто-то рискует это делать — а даже среди высокопоставленных ринпоче есть такие, кто пренебрегает сегодня опытом последней тысячи лет и издает тайные поучения, — то в большинстве случаев ученики получают пользу лишь весьма ненадолго. Ущемленная гордость в результате безуспешных экспериментов со слишком сложными поучениями, для которых отсутствует необходимая основа, может в будущих жизнях стать помехой для доступа к Алмазному пути.

«Путь глубокого видения» подарил Марпе его второй главный учитель, менее известный сегодня, Майтрипа (1007-1085). В нем используются понятийные и всесторонние средства для того, чтобы успокаивать ум и удерживать его на одном месте до тех пор, пока не возникнут восприятие единства переживающего, переживаемого и переживания и непосредственное глубокое видение. Медитация, в которой не применяются никакие вспомогательные средства, но где следует «просто» медитировать на ум, предлагается некоторыми учителями сразу после принятия Прибежища. Но я считаю это ошибкой. Хотя это так легко описать, на этом пути также требуются обширные поучения и предполагаются как верное руководство ламы или учителя, так и направленное накопление хороших впечатлений в уме практикующего. Ведь здесь подразумевается такое успокоение ума, при котором он способен оставаться также полностью сознательным, иначе в итоге вместо свечения искристого алмаза легко может возникнуть либо оценивающая война с мыслями, либо тупой эффект «матового стекла». По этой причине в Тибете эти поучения давались не раньше завершения «четырех особенных подготовок». Сильная сторона поучений Майтрипы — в их применимости в разных ситуациях. Их без труда можно включать в повседневную жизнь.

Первая часть «пути глубокого видения», называемая «шинэ» по-тибетски и «шаматха» на санскрите, успокаивает и стабилизирует ум. Это упражнение известно в его разных выражениях во всех религиях опыта, и углубление, вырабатываемое здесь, порой достигается также в религиях веры посредством молитв. Это оно является источником сверхъестественных умений и чудес. На «пути глубокого видения» можно использовать почти любые средства, чтобы успокаивать и удерживать ум. В некоторых школах работают с образами, в других предпочитают этого не делать. Можно, например, наблюдать за своим умом во время медленной ходьбы или при пережевывании пищи. Самый известный способ Малого пути (санскр.: Хинаяна) — считать вдохи и выдохи или ощущать поток воздуха у кончика носа. В Великом пути (санскр.: Махаяна) часто покоятся в сильных хороших пожеланиях всем существам или в понимании взаимной обусловленности и пустоты всех явлений. Фаза развития в медитациях Алмазного пути также является своего рода шинэ: здесь ум покоится на осознавании присутствия Будда-форм из света и энергии — форм, которые отражают собственные способности медитирующего. Сами прозрачные формы Будд и их круги силы, а также доверие к ним — все это оказывает глубокое воздействие. Их звуковая вибрация (санскр.: «мантра»; тиб.: «нгаг») в теле медитирующего и преобразование восприятия внутреннего и внешнего мира в их различные виды мудрости и «чистые страны» работают на всех уровнях ума одновременно.

По мере того, как медитирующий все больше ощущает свою ясность, сочувствие и мудрость, а также блаженство и благодарность при слиянии с ламой или Будда-формой и растворении всех форм во вневременном, безбрежном, но все чувствующем пространстве, — рано или поздно рождается глубокое осознавание. Это непосредственное глубокое видение называется на санскрите «випашьяна», а по-тибетски — «лхагтонг», и является второй частью пути Майтрипы.

Между описанными путями «средств» и «глубокого видения» находится третий доступ к Просветлению, который связывает между собой и наполняет благословением два предыдущих. Здесь задействованы все качества ума и предполагается «вдохновенное отождествление» — способность к воодушевлению и глубокое доверие к учителю как к выражению наших собственных возможностей. Этот вид медитации выделился в отдельный путь, наверное, только со времени Шестнадцатого Кармапы Рангджунга Ригпе Дордже (1924-1981), и удивительно, что это не произошло раньше. Называемый «гуру-йога» на санскрите и «лами налджор» по-тибетски, этот путь всегда был тайной силой линии Кагью и сегодня он также представляет собой стержень новых групп Карма Кагью на Западе. Медитация на собственного учителя или на Кармапу, т.е. на просветлённые качества их ума, с пониманием того, что они нераздельны, открывает благословению линии большее число учеников, чем это делает любое другое упражнение. Но преданность обязательно должна быть связана с человеческой зрелостью. Доверие к учителю не должно вести к несамостоятельности, исчезновению чувства юмора или бездумному подражанию, — вредность этого демонстрируют частые скандалы в различных сектах. Вместо этого учитель должен искусно открыть ученику бесстрашное пространство, плод собственного достижения, и делать ученика независимым. В свободе, полной искрящихся переживаний, тот будет находить совершенные качества, извечно свойственные уму каждого.

Три вышеописанных пути — развитие осознавания, энергии и преданности — должны как можно раньше соединиться со взглядом Великой печати. Только глубокое осознавание неразрывного единства переживающего, переживаемого и переживания трансформирует все происходящее в просветленный опыт. В то же время это высшее видение позволяет каждому быть реалистом и поступать ответственно, видеть дальше и руководствоваться действительными потребностями существ в большей степени, чем их преходящими желаниями. Тот, кто видит мир как поток собственных и общих снов, чем тот и является, не может не проявлять сочувствие для блага всех существ. Таким образом, каким бы ни был стимул — то ли это переживание пространства как радости

на «пути средств», то ли бесконечная проницательность пространства на «пути глубокого видения», то ли способность к преданности и доверие к собственной природе Будды на «пути воодушевления», — все три пути находят свой венец в Просветлении, плоде Великой печати.

Д. А. Рыбаков (*Тольятти*)

ПРИВЯЗАННОСТЬ КАК ИСТОЧНИК ЭНЕРГИИ НА ПУТИ К ПРОСВЕТЛЕНИЮ

Психология и буддизм направлены на исследование функционирования ума. Но если буддизм дает глобальное видение, то психология дает видение в основном только для человеческого существа. Буддийская концепция мешающих чувств говорит о том, что у человека основным чувством является привязанность. В данной статье исследуется связь между психологической и буддийской концепциями привязанности. В статье используются данные глубокого психологического исследования бессознательного человека. Под привязанностью понимается неосознанное желание испытать приятные чувства, испытанные ранее. Показывается, как чувства, возникшие на раннем этапе развития человека, могут служить «топливом» на пути.

Буддизм дает глобальный взгляд на существование существ, охватывая большое количество видов и ситуаций. Сансара описывается как бесконечная череда рождений и смертей, происходящих в потоке сознания отдельного существа. При этом в зависимости от накопленной кармы каждый раз перерождение происходит в одном из шести миров: животных, претов, адов, людей, полубогов и богов [Торчинов, 2005, 32]. При этом каждый мир, согласно буддийской концепции, характеризуется наличием у существ преобладающего чувства. У животных преобладающим является тупость, у претов — жадность, в мире адов преобладает ненависть, в мире полубогов — зависть, в мире богов — гордость. Для мира людей преобладающим является чувство привязанности. Данное понятие рассматривается в буддизме в наиболее широком виде, и в одной статье возможно охватить только некоторые его аспекты.

Наиболее часто под привязанностью понимается отношение субъекта к объектам его сознания. Сами объекты могут иметь любую природу, а привязанность проявляется как отношение к этим объектам. Она проявляется как осознанное или неосознанное желание удержать, получить, притянуть, обладать, сохранять и т.д. нечто, кажущееся приятным, — чувства, удовольствия, идеи, мысли, ситуации, матери-

альные богатства, социальный статус, отношения и т.д. Проявляться привязанность может в широком диапазоне: и как утонченная тоска по ушедшим мгновениям, и как грубая жадность или алчное вожделение. При этом привязанность относится к омрачениям, так как сужает восприятие и не позволяет ощущать весь потенциал возможностей, находиться здесь и сейчас и переживать высшую мудрость [Нидал, 2004].

В психологии рассматривается привязанность в более узком контексте. Привязанность в основном понимается как эмоциональная связь с человеком или явлением, основанная на чувстве симпатии со стремлением к сохранению этой близкой связи. Далее будет рассмотрен такой аспект привязанности, как неосознанное желание испытать пережитые ранее ощущения, связанные с периодами раннего развития.

В психологии в ряде случаев используются представления о перерождениях, но отсутствует законченная концепция, как в буддизме. Поэтому обратимся к описанию, изложенному в тибетском буддизме [Чокьи Нима Римпоче, 1995], для того чтобы понять, на фоне каких событий возникает привязанность к матери.

Буддизм постулирует, что наше существование сопровождается разными страданиями, среди которых — безвозвратное разрушение человеческого тела, то есть физическая смерть. При этом считается, что поток сознания сохраняется и в нем проявляется неконтролируемая череда образов и переживаний. Обнажаются самые глубокие бессознательные переживания. При этом послесмертное состояние описывается различными страданиями, которые длятся 49 дней. Эти состояния характеризуются крайней нестабильностью, тревожностью, неопределенностью и т.д. [Чокьи Нима Римпоче, 1995, 12]. Далее ум попадает в утробу матери и обретает тело. Рассмотрим этот период с точки зрения концепций С. Грофа, которые обладают методами, позволяющими заглянуть в этот период.

С. Гроф является известным исследователем бессознательного человека. Первые его методики для погружения в глубокие воспоминания были основаны на применении психотропного вещества ЛСД. В дальнейшем для глубокого погружения в прошлое была разработана методика холотропного дыхания. Однако периодически обе эти методики подвергаются критике. Еще позже были разработаны безопасные методы нейроребёсинга, основанные на гипнозе.

С. Гроф исследовал несколько тысяч людей и тщательно перепроверял научными методами те воспоминания, которые удавалось поднять из глубин бессознательного. С помощью его методик удавалось проникнуть в периоды раннего детства, в периоды внутриутробного развития и в периоды, которые были классифицированы как предыдущие

воплощения. Однако наиболее научно проверенными являются воспоминания, которые относятся к текущему воплощению, так как удавалось перепроверить полученную информацию на независимых интервью с родственниками и знакомыми. Проверенные таким образом переживания, начиная от периода зачатия и до рождения, были систематизированы в так называемые четыре перинатальные матрицы.

Состояние в период пребывания в утробе описывается первой перинатальной матрицей [Гроф, 2001, 60]. Позитивные моменты этой матрицы переживаний характеризуются океанической безмятежностью, единством со всем миром, через единство с матерью. Таким образом, по сравнению с состоянием бардо ум попадает в очень стабильное и приятное состояние. Если все происходит благополучно, то ум привязывается к этому состоянию, и на протяжении всей последующей жизни малейшие проявления этого состояния приносят человеку большое наслаждение. В качестве примера можно привести любовь многих людей к принятию теплой ванны, которая напоминает о безмятежном пребывании в утробе. Другим проявлением является неосознанная потребность единства с чем-то большим, совершенным и надежным. Более того, существует потребность быть в трансцендентном единстве со всем миром [Андреас, 1999]. Эти потребности связаны с первой перинатальной матрицей и присутствуют у человека в течение всей жизни.

В буддизме Махаяны есть методы, которые используют сансарическую энергию для достижения Просветления [Ермолин, 2008, 125]. Каким же образом используется эта энергия? Существует класс методов, которые называются материнскими тантрами (по тибетски — ma rgyud). Считается, что данные методы работают с привязанностью. В группе этих методов делается акцент на фазе слияния, пребывания в единстве с объектом медитации и растворения. То есть удовлетворяется потребность единства, описанная выше. Привязанность служит естественной психологической зацепкой, которая позволяет буддийским методам работать на глубоких психологических уровнях, трансформировать эти уровни и использовать связанную с ними энергию для блага существ.

В контексте Махаяны термин *материнские тантры* означает, что методы работают с аспектом запредельной мудрости, считающейся матерью всех Будд. В контексте данной статьи проводится аналогия с безмятежным пребыванием плода в утробе матери.

Рассмотрим следующий эпизод развития человека, связанный с привязанностью. Психологи сходятся во мнении, что события и переживания, произошедшие на ранних этапах развития, оказывают большое влияние на всю последующую жизнь. После утробного периода развития происходит рождение. Ребенок, появившись на свет, делает

первый вздох и как бы приветствует мир своим криком. Но скорее это крик ужаса, ибо то состояние блаженства и единства, которое было несколько минут назад, было прервано сначала проходом по узким родовым путям, в процессе которого деформация тела принимала ужасающую степень, затем — сменой температуры окружающей среды, перерезанием пуповины и т.д. Таким образом, еще раз закрепляются представления о приятном и неприятном.

Если появление на свет произошло успешно, то в течение полутора лет ребенок всё еще мыслит себя в единстве с матерью. Она обеспечивает его жизненно необходимым молоком, теплом, комфортом и т.д. Но она не всегда рядом, ей приходится оставлять своего ребенка, давать искусственное питание, отдавать бабушкам и т.д. В эти моменты опять нарушаются единство и стабильность. Рассмотрим этот момент подробнее.

Исследования бессознательного [Волински [2], 2007, 111; Ковалев, 2010] показали, что в моменты такого стресса в возрасте примерно шести месяцев ребенок может сделать глобальный для своей жизни вывод следующего содержания: «раз со мной так поступают, то, значит, со мной что-то не в порядке, я какой-то не такой». С очень большой вероятностью предоставляется один из девяти вариантов объяснений своей неполноценности. Но жить с ощущением собственной неполноценности необычайно трудно, и поэтому еще через некоторое время включается механизм компенсации следующего содержания: «чтобы вернуть внимание к себе, я буду самым достойным внимания» (см. Таблицу).

Самые популярные схемы компенсации [Волински, [3], 2007]

	Ложная сущность (разрыв с единством)	**Ложная самость (компенсация)**
1	Со мной что-то не в порядке	Доказать, что я – само совершенство
2	Я — ничтожество	Доказать, что я — сверхценность
3	Я не способен сделать это	Доказать, что я способен на в
4	Я неадекватен	Доказать, что я адекватен всегда
5	Меня нет на свете	Доказать, что я очень даже есть
6	Я одинок	Доказать, что у меня полно друзей
7	Я несамодостаточен	Доказать, что я самодостаточен во всем
8	Я беспомощен	Доказать, что я силен и могуч
9	Я не заслуживаю любви	Доказать, что меня все любят

Данные явления называются психологическими терминами *ложная сущность* и *ложная самость*. Они являются частью иллюзии эго и существуют как автоматические программы бессознательного. Они формируют стратегию поведения и коридор жизненного сценария. По сути, начальная попытка оказаться желанным для своих родителей переносится на остальной внешний мир. Однажды почувствовав тяготу разрыва, в последующем эго постоянно подталкивает на различные действия для того, чтобы оказаться желанным для близких, для других людей, общества, остального мира и т.п. Практически, вся жизнь происходит с участием этих программ. Эти неосознанные программы влияют на принятие большого количества решений и эмоционально окрашивают большое количество событий.

Но самое неприятное в том, что человек не стремится стать совершенством, сверхценностью и т.д. Вместо этого эго неосознанно и во что бы то ни стало стремится всего лишь доказать окружающим свою полноценность. Доказать снаружи то, что должно быть внутренним естественным качеством. Как только доказательство удается, то происходит временный обусловленный эмоциональный подъем, но опасение потерять положение, как это уже случалось в начале жизни, все равно остается, поэтому программа продолжает работать.

Целью практики буддизма является прекращение страдания и обретение Освобождения и Просветления. Подход буддизма отрицает полезность эго как такового и результатов его деятельности. Одно из проявлений привязанности как таковой — привязанность к иллюзии эго, которая является причиной многих страданий. Для того, чтобы помочь перевести привязанность к эго из плоскости проблемы в плоскость решения, в Махаяне рекомендуется развивать безграничное сочувствие и совершать все свои действия с чистой мотивацией «для блага всех существ». Если эта формула затрагивает бессознательную программу ложной самости, то это позволяет перейти от доказательства к обретению желаемых качеств, а также, используя старую программу психики, — расширить коридор восприятия и переключиться от осознания реальности своих проблем к глобальным задачам [Нидал, 2004]. Вместе с этим она позволяет ощущать единство со всеми чувствующими существами, которые стремятся к счастью. Такой подход ослабляет позиции эго и позволяет направлять его энергию для достижения необусловленных состояний. В конечном счете благодаря практике поток сознания практикующего получает освобождение от всех видов привязанностей и сливается с океаном состояния Будды [Нидал, 2000, 190].

Выводы

В статье произведено сравнение понятия привязанности в буддизме и в психологии. Рассмотрены психологические особенности методов Махаяны. Проведена связь между методами материнских тантр и психологическим описанием привязанности. Показано, как чувства привязанности, возникающие на ранних этапах развития человека, используются в практиках буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андреас К., Андреас Т.* Сущностная трансформация. М.,1999.

2. *Волински С.* Дао хаоса. М., 2007.

3. *Волински С.* Любовные отношения — удачные и неудачные. М., 2007.

4. *Гроф С.* За пределами мозга. М., 2001.

5. *Ермолин В.* Определения Ваджраяны // Труды I международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: История и современность». СПб., 2009. С. 118–126.

6. *Нидал О.* Великая печать. СПб., 2000.

7. *Нидал О.* Каким все является: Современное введение в учение Будды. СПб., 2004.

8 .*Ковалев С. В.* Материалы семинара «Психотерапия сценариев жизнедеятельности». М., 2010.

9. *Ковалев С. В.* Мы родом из Страшного Детства, или Как стать хозяином своего прошлого, настоящего и будущего. М.: Феникс, 2006.

10. *Ковалев С. В.* Психотерапия личной истории. М., 2008.

11. *Торчинов Е.* Введение в буддизм. СПб., 2005.

12. *Чокьи Нима Римпоче.* Путеводитель по жизни и смерти. СПб.,1995.

M. Rydzewska (*Lodz, Poland*)

ENJOYING THE PRESENT MOMENT. TEMPORAL ORIENTATION, MEDITATION PRACTICE AND SUBJECTIVE HAPPINESS

INTRODUCTION

In the psychological field, there is no generally accepted theory concerning time. Time, frequently used in scientific research as a factor, only recently has also become its object [Zimbardo, Boyd 1999, Nosal, Bajcar

2004, Sobol-Kwapińska 2007]. Subjective perception of time with relation to its dimensions, called temporal aspect of personality, constitutes the new interesting direction of psychological investigation [Sobol, Oleś 2002].

Nosal and Bajcar define temporal orientation as a *consciousness of subject on the time line, containing three areas of subjective width and importance. Character of the orientation is constituted by the time interval* (*past, present, future*) *dominating in individuals mind representation, which influences its behaviour and become reference standard for behaviour and events anticipation, and motivate individual activity [Sobol-Kwapińska 2007, 23]. Temporal orientation can be further divided into temporal perspective, understood as a cognitive structure representing past, present and future, and temporal organization of activity representing «biased» activity of the subject* [Nosal, Bajcar 2004].

Concerning time perspective, the following, independent temporal orientation can be distinguished:

Concentration on the past, known as a retrospective orientation, relates to frequent, ruminating thoughts about past as well as relying on already tested script while making decisions [Zimbardo, Boyd 1999]. Those with dominant past orientation tend to appreciate tradition and keep their promises but they may turn out to have conservative attitude, not be willing to change or gain any new experience [Keough, Zimbardo, Boyd 1999].

Concentration on the future (prospective time orientation) refers to creation of the future state representation. By definition, the future does not exist now, however plans and expectations connected with it constitute great part of individual's activity. Psychological issues like planning and motivation are naturally connected with this orientation .

Based on her investigation M. Sobol-Kwapińska distinguished three forms of present time orientation: fatalistic, hedonistic and active, named also «carpe diem».

Fatalistic orientation towards the present is connected with escape from aversive impression from the past and anticipating problems in the future. Those individuals persist in the present due to their believe that everything is determined and already fixed. Presenting learned helplessness [Seligman 1991] they do not perceive the connection between their current activity and their future. Effectively, they become «prisoners» of the present moment [Zimbardo, Boyd 2008].

Most scientists used the term present time orientation with respect to hedonistic orientation towards present time. According to the idea of hedonism, pleasure is the highest good for an individual; achieving it and avoiding distress constitute conditions of happiness and become main motivation to act. Those individuals are actively looking for pleasure,

arranging life around activity and relations which are pleasant, new and exciting and keep them until they get bored [Zimbardo, Boyd 2008]. The desire for experience is so strong that they do not care about the past or future, choosing rather negative stimulation than none.

Active present orientation is *complete concentration of attention on «here and now» connected with perceiving value of each unique moment* regardless of its subjective sense [Sobol-Kwapińska, 2007, 61]. This type of concentration towards the present is conscious and does mean ignoring the past or future nor does it involve fixation on the present. Individuals actively concentrated on the present appreciate the value of other time dimensions but are not restricted by them.

Zimbardo i Boyd distinguish holistic present perspective which seems to be the healthiest one for the individual. This approach is based on meditation practice and Buddhist philosophy which negate the existence of time [Przybysławski, 2009]. According to Zimbardo and Boyd holism refers to the absolute present, containing not only current state but also what has already gone and what has not yet come. Past and future are no longer considered to be external and truly existent, they become mental construct which is abstract and prone to distortions and which shapes individual's life only to the degree he or she allows.

Considering happiness we should firstly define the very term «happiness», which may look quite simple but is in fact one of the most difficult questions in positive psychology. There are a lot of psychological theories trying to describe this state and each of them places emphasis on a different aspect using dissimilar terminology. Reading scientific literature we can come across terms like psychological wellbeing [Ryff 1989], subjective well-being [Diener, 1984], life satisfaction [Frisch, Cornell, Villanueva, Retzlaff, 1992] and finally, happiness [Lyubomirsky, Lepper, 1999; Myers, 2000].

Subjective well-being, which is a subject of this article, is usually defined as *cognitive and emotional judgement of one's life. It involves both emotional reactions to events as well as cognitive judgements pertaining to satisfaction and fulfilment* [Diener, Lucas, Oishi , 2002, 63]. Diener's theory seems to offer the most useful and complete description of happiness comprising both hedonic and eudaimonic aspects as well as offering likely connection between the two [Kim-Prieto, Diener, Tamir, Scollon, Diener 2005]. Psychological research concerning association between happiness and temporal aspect of individual's life, especially active concentration on the present moment, attracts more and more attention among scientists.

The aim of Buddhist practice is enlightenment, described as abiding in the «here and now», without fear or expectation [Nydahl 2004]. In such situation it is possible to experience reality as it is, without applying filters

of individual perception. The way to reach this goal is meditation. Lutz, Slagter, Dunne i Davidson [2008,163] defined meditation in as *family of complex emotional and attentional regulatory strategies developed for various end, including cultivation of well-being and emotional balance.* On the basis of meta-analytical investigation of psychological research concerning meditation and its traditional Buddhist description, they grouped some standard meditations under two broad categories: focused attention or concentrative meditation and open monitoring meditation often called mindfulness meditation.

Cahn and Polich define focused attention meditation (*FA*) as *techniques involving focus on specific mental or sensory activity: repeated sound, an imagined image, or specific body sensation such as the breath.* According to Lutz, Slagter, Dunne and Davidson in the FA meditaion it is possible to distinguish four abilities regarding regulation of attention:

1) directing and sustaining attention on selected object,

2) detecting distraction and mind wondering,

3) disengagement of attention from distractors and shifting of attention back to the selected object,

4) cognitive reappraisal of distractor.

The amount of effort needed to sustain «one-pointed» concentration decrease with increasing involvement in meditation. According to research of Brefczynski-Lewis [2007; Lutz, Dunne, Davidson, 2007] the level of activity in brain areas responsible for sustaining attention firstly increases and later decreases with rising meditation experience. The graph picturing this relation reminds n-shaped curve of learning in the other fields like language or driving a car. Initial increase in the activity in described area is connected with an even better ability to notice distraction and intensive training of shifting attention back to the object. With practice one-point concentration during meditation requires less and less effort, becoming automatic. This process leads to a change on the level of trait. Highly experienced individuals are able to keep more stable concentration, not only during the meditation period, which results in «effortlessness» [Nydahl 2008].

Open monitoring meditation (*OM*), known also as mindfulness meditation [Chambers, Lo, Allen, 2008], is based on calming the mind, usually previously trained by practicing focused attention meditation. The aim of OM meditation is to remain in the state of monitoring awareness with attention not fixed on any specific object. The practitioner lets thoughts, feelings and impressions appear and being aware he or she does not evaluate or analyse them [Cahn, Polich 2006]. This state is attained by gradual reduction of attention focused on the object and strengthening the ability to monitor impressions. After the appropriate training of this kind

of awareness, there is no longer a need for the object of meditation as a contrast to recognise distraction [Lutz, Slagter, Dunne, Davidson, 2008]. Practitioner remains aware without being *aware of something* [Nydahl, 2008, 63]. Similar to the FA meditation, along with the growing experience in meditation, this state needs less and less effort to be achieved.

HYPOTHESIS

There is a large number of scientific reports concerning meditation and subjective happiness [Fredrickson, 2008; Koning, Malinowski, 2008; Carmody, Baer, 2008; Shapiro, 2008]. The supposed mechanism behind these two variables is the process of controlling attention [Lutz, Slagter, Dunne, Davidson, 2008, Shapiro, 2006]. Practitioners are instructed not to think about the past or the future, simply abide in concentration on the object (FA) or objectless awareness (OM). The central point of this article concerns influence of meditation on temporal orientation and subjective happiness. The main hypothesis tested here can be described by the following statement: **Practitioners, as compared to nonpractitioners, are presenting significantly higher active concentration on the present and lower orientation on the past and future as well as higher subjective happiness**

Meditation is not one-time activity, but instead its influence is based on intense training of constant shifting of attention back to the object and abiding effortlessly in «here and now». Only intensive practice can evoke changes on the trait level, which are independent of a current activity of an individual. The second hypothesis tested states: **If involvement in meditation increases, active concentration on the present and subjective happiness also increase.**

Both meditation and temporal orientation are the subjects of scientific research aimed at explaining their relation to subjective happiness [Sobol-Kwapińska, 2007, Zimbardo, Boyd, 2009]. In order to investigate the relation between all three variables, a third hypothesis has been examined: **The correlation between temporal orientation and subjective happiness differs significantly between practitioners and nonpractitioners.**

METHOD

A survey has been carried out on a group of 160 practitioners of Karma Kagyu linage of Tibetan Buddhism in Poland and a group of 100 nonpractitioners. Group of lay practitioners consisted of 77 females and 83 males aging from 15 to 61 (average 31.96). Group of nonpractitioners consisted of 71 females and 29 males aging from 15 to 52 (average 23.77). Participants of this study represent different professions and the majority reside in big cities (above 200 000 residents).

Results have been collated via Internet. An invitation to fill in the survey had been sent to meditation centres and forwarded to individual members. In case of nonpractitioners survey has sent using social network.

The first investigated variable was temporal orientation. Retrospective and prospective orientation, have been measured using AION-2000 questionnaire. The forms of present concentration (active, fatalistic and hedonistic) have been measured using appropriate scale created by M. Sobol- Kwapińska.

AION-2000 CZESŁAW NOSAL AND BEATA BAJCAR

Questionare AION-2000 contains 14 scales of 133 items. Two scales, past and future, from the first part of the test were used. Items were assessed on a 5-point scale ranging from 1 (very untrue) to 5 (very true).

Past Subscale

Past subscale contains 11 items concerning attitude towards the past. Alfa Cronbacha coefficient is 0,70. Individuals obtaining high results are characterized by positive attitude towards the past, while people with low results are reluctant to think about the past and convinced about its insignificance.

Future Subscale

Future subscale contains 17 items describing attitude towards the future (alfa Cronbach 0,75). High results characterize individuals with optimistic disposition towards the future. These people are convinced they can influence the future. Low results coincide with lack of thinking about the future or being afraid about what is going to happen.

Scales of fatalistic, hedonistic and active orientation on the present by Małgorzata Sobol-Kwapińska

Similar to AION-2000 questionnaire, items were assessed on a 5-point scale ranging from 1 (very untrue) to 5 (very true). The results in each scale are independent.

«Carpe diem» Scale

The scale contains 12 items regarding active concentration on the present. Individuals with high results appreciate value of each moment in life and are able to concentrate in a mindful way on the «here and now». Low results show lack of concentration on the present moment and not noticing the value of the present. [Sobol-Kwapińska 2007].

Fatalistism Scale

Contains 8 items investigating fatalistic concentration towards the present (alfa Cronbacha 0,74). High results suggest desire to escape from the present, which is assessed as unpleasant. Such individuals live from day to day passively

waiting for what fate brings them. Low results combine with positive attitude towards the present and feeling that a lot depends on ones own activity.

Hedonism Scale

Contains 9 items regarding hedonistic concentration on the present (alfa Cronbach 0,72) High results characterize the individual's urge for pleasure and fun (often not thinking about the consequences of their action). Low results are connected with consideration and taking into account the result of one's own actions, as well as the readiness to give up one's pleasures if they are combined with unwanted consequences.

The second variables measured is the subjective happiness defined as subjective satisfaction from life in cognitive and emotional assessment. It was measured in its cognitive aspect by Purpose In Life Test (PIL) J. C. Crumbaugh, L. T. Maholick. The emotional component indicating the frequency of experiencing positive and negative emotions was measured by

The Positive and Negative Affect Schedule (PANAS) D. Watson, L. A. Clark, A.Tellegena.

PURPOSE IN LIFE TEST (PIL) J.C. CRUMBAUGH, L.T. MAHOLICK

Scale was constructed to assess the degree of sense and purpose in individual's life. In the conducted research the scale was used only in the first out of three parts of the test. It combined 20 items with the 7-point scale. With some items converted estimation was applied. The reliability of Zenomena Płużek adaptation vary from 0,64 to 0,79 (test-retest) [Grochowska 1993, Sobol-Kwapińska 2007] was used in this part of the study.

THE POSITIVE AND NEGATIVE AFFECT SCHEDULE (PANAS)
D. WATSON, L.A. CLARK, A.TELLEGEN
IN ADAPTATION OF P. BRZOZOWSKI

PANAS scale was used to measure the affective component of subjective happiness. It combined 20 items of two subscales: Positive Emotions (alfa Cronbach 0,88) and Negative Emotions (alfa Cronbach 0,87). Each of the scales contains 10 items describing different emotional states with 5-point scale concerning frequency, from 1 (very rare) to 5 (very often).

The third variable concerns involvement in meditation. It was measured by the question regarding actually practice of meditation. In Karma Kagyu lineage the basis for all consecutive methods are the preliminaries (tyb. nyndro). These practices are performed in sequence. Usually, practitioners can move on to the next one once they have completed the previous one. The aim of Taking Refuge and Developing Enlightened Attitude and Diamond Mind practices is to purify negative impressions from subconsciousness. The third one, Mandala Offering is connected with gathering positive impressions.

The last one, Guru Joga is the meditation on the teacher. Their influence is based on the huge amount of repetitions (111 111) of certain actions or verbal formulas (skt. mantra). Nyndro takes about 1500 hours spent in meditation. In the lay centres of Karma Kagyu in the West before starting the Nyndro practitioners ought should also complete the also so-called Short Refuge, which requires a smaller amount of repetitions (11 000) and constitutes an introduction to longer individual practices. The sequence of practices, which differ in terms of increasing involvement in meditation is as follows:

1) Short Refuge
2) Taking Refuge and Developing Enlightened Attitude (Prostration)
3) Diamond Mind
4) Mandala Offering
5) Guru Joga
6) Post-Nyndro Practices

RESULTS

Due to the discrepancy between practitioners and nonpractitioners with respect to sex and age, the influence of these variables on temporal orientation and subjective happiness were checked. Tables 1 and 2 present descriptive statistics with test results and their significance. Differences and correlation turn out to be statistically insignificant, so the results were considered without discrimination between sexes or groups of different age.

Table 1. Table 2.

Differences between practitioners and nonpractitioners in terms of temporal orientation and subjective happiness are presented in table 3. Obtained results allow to state statistically significant differences on the level of significance $p > 0{,}001$ for the orientation «carpe diem» ($F = 61, 90$), Fatalism ($F = 16{,}35$) and Future ($F = 31{,}65$) and differences significant on the level $p > 0{,}05$ for Hedonism ($F = 3{,}93$). The comparison of the average results in each scale indicates that practice is associated with significantly higher results in active concentration on the present «carpe diem» as well as in Hedonism and with significantly lower results in Fatalism and Past scale. Results of practitioners and nonpractitioners in all scales of subjective happiness (adequately $F = 112{,}57$; $F = 23{,}57$; $F = 121{,}63$), differ statistically significantly on the level $p = 0{,}001$. Practice coincide with significantly higher results in PIL and Positive Emotions scales and significantly lower results on Negative Emotions scale.

Table 3.

The significance of differences in terms involvement in meditation groups in practising successive meditations are reflected in table 4. Differences turn out to be statistically significant on the level $p > 0{,}05$ for

fatalistic orientation (F = 3,03) and «Carpe Diem» (F=2,68). For the scales of subjective happiness there are significant differences on the level p = 0,05 only for PIL (F = 2,45).

Table 4.

Statistically significant differences between a pair of meditation practices in each scales in post hoc test are presented in table 5. In the active concentration on the present the results differ significantly between first three and the last practice accordingly (p adequately 0,008; 0,003; 0,021). Individuals who finished Nyndro are more actively concentrated on the present than individuals who have just started buddhist practice (differences adequately 4,08; 2,81; 2,65).

Differences statistically significant were also found with regard to past orientation. Comparing the average in all groups of practices it can be noticed that individuals doing the first, introductory meditation achieved significantly lower results on this scale than any other group (p > 0,05). In the case of fatalistic scale significant differences were found between the first and the last practice, as well as between Mandala Offering and the rest of practices besides the Post-Nyndro practices.

Considering results on the subjective happiness scale one can see significant (on the level p = 0,05) differences between the first and the last practices on PIL and Negative Emotions scale. On the scale of Positive Emotions significant differences occur between two first practices and the Mandala Offering.

Table 5. Table 6.

Pearson correlation between temporal orientations and subjective happiness scales with the level of significance are presented in table 6. In the practitioners group the correlation statistically significant on the level p = 0,001 occurs between active concentration on the present and all scales of subjective happiness. ? The Results on «Carpe diem» correlate positively with the results on PIL and Positive Emotions (adequately r = 0,32; r = 0,46), and negatively with the scale of Negative Emotions(r = -0,29). Statistically significant negative correlation (r = -0,29) also occurs between the scales of Fatalism and PIL.

In the group of nonpractitioners a significant correlation occurs between active concentration on the present and PIL (r = 0,48) and Positive Emotions (r = 0,55) and on the lower level of significance (p = 0,01) with Negative Emotions (r = -0,30). Fatalism correlates significantly with PIL (r = -0,56), Positive Emotions (r = -0,41) and Negative Emotions (r = 0,39). Correlation between Future and PIL scale turns out to be significant as well (r = 0,41). Significant correlation occurs also between Positive Emotions, Hedonism (r = 0,26) and Future (r = 0,26).

In the nonpractitioners group occurs a correlation between temporal orientation and subjective happiness, which seems to be nonsignificant for the practitioners. On the level of significance p = 0,001 there is a correlation between Fatalism and Positive and Negative Emotions and between Past and Positive Emotions, and on the level of significance p = 0,01 correlation between Positive Emotions with Future and Hedonism. In the practitioners group on the higher level of significance (p = 0,001) occurs a correlation between the scales of «Carpe Diem» and Negative Emotions. Among the nonpractitioners the same correlation is significant on the level p = 0,01.

DISCUSSION

Results show that people practicing and not practicing differ in terms of temporal orientation. Buddhist, as initially predicted, are more actively focused on the present. This result may be connected with the practice of meditation which on each of the following levels entails with higher and higher focus on «here and now». In spite of merely 1500 hours of meditation practice, its influence turned out to be large enough to significantly altered the temporal settings of practitioners.

Investigated and control groups differ in terms of fatalistic and hedonistic orientation on the present as well. Practitioners show a less fatalistic attitude towards the present and turn out to be hedonistic as well.

These results differ from the ones presented by Zimbardo and Boyd [2008] in their latest book about time. Buddhists, in the study of American author, turn out to be more fatalistic and less hedonistic than practicioners of other religious; they also characterized by less focus on the future. The last difference is confirmed in both studies and two previous ones are opposite to results presented in this paper. It may be the results of differences between Polish and American scales under the same names. Zimbardo and Boyd measured the attitudes towards the present only in hedonism and fatalism term, not taking into consideration active, called by them holistic, temporal orientation. The differences can be also explained by the fact that the data in each research was collected only in one country, USA or Poland. It is also not clear what level of Buddhist teaching was practised by the group investigated by Zimbardo and Boyd, and whether they were lay people, living in society or rather monks, who took vows.

Looking closer at the pairs of practices, where differences between temporal orientation and subjective happiness turned out to be significant, one can notice interesting results regarding the practice of Mandala Offering. This meditation combining a lot of positive impression proves to significantly lower results on the fatalistic scale and increase the results on the positive emotion scale.

As described by Bokar Rinpoche, the distraction that worry us may refer to the past, present or the future, however it is the past and the future that take the most of our time and as a result cause most suffering [2001; Zimbardo, Boyd, 2008]. Conducted research confirms significantly lower focus on the past in the group of the practitioners when compared with the control group; in terms of focus on the future we can only speak about some tendencies in this regard. Result of a groups with different involvement in meditation do not confirm decreasing intensity of orientation towards the past and the future along with successive practices. These results can be explained by the fact, that groups tested were the individuals taking care of normal daily activity, making plans for the future and referring to the past.

Practitioners and nonpractitioners also differ in terms of the result on subjective happiness scales. Buddhists, when compared to the control group, assess their life as more meaningful and purposeful, they experience more positive emotions and less negative ones. This result is in agreement with the conclusion from other researches concerning meditation [Konig Malinowski 2004].Practice seems to increase subjective happiness; while differences in this case are not significant, it is only a tendency. This alteration can be explained by the modification in the emotional reactivity. Buddhists, who better control their attention processes are less exposed to constantly returning thoughts about problem (ruminative thinking), which can be the reason for experiencing less negative feelings and more positive ones. Greater distance to the appearing feelings can lead to experience of unconditioned happiness (sanskr. sukkha), which does not depend on outer conditions [Ekman, Davidson, Ricard, Wallace, 2005].

Looking closer at the results of correlation of temporal orientation and subjective happiness it can be noticed that active concentration on the present strongly correlates with all scales of subjective happiness. In turn, fatalistic attitude have the opposite influence on the subjective happiness. M. Sobol-Kwapińska [2007] obtained similar results in her research on the general population; «carpe diem» orientation coincide significantly in female group with all elements of happiness, whereas at male group with positive emotions. Such results can be explained in terms of the peak experience, called by Csikszentmihaly [1999] «flow». It takes places when an individual is totally concentrated on the performed activity. As described by Sobol-Kwapińska [2007, 225] *active concentration on the present is associated with positive assessment of current moment as valuable, unique and the only one we can experience directly*. Reality can be experienced in constantly fresh and spontaneous way. Concentration on the current experience leads to greater self -awareness, the awareness of one's own emotions and resources in a given situation, which allows for a more effective action [Fredrickson 2008].

Fatalistic attitude towards the present in the female group turn out to be significantly correlated with all dimensions of happiness, whereas in the male group only with meaning of life and positive emotions. The mechanism linking fatalism and lower subjective happiness could be the learned helplessness. Individuals, who previously experienced that they have no influence on the outer events, do not perceive their life as meaningful and purposeful. They have a tendency to fear and avoid difficulties, rather than enjoy every situation they are in.

In the investigated groups there occurs more statistically significant correlation between temporal orientation and subjective happiness. Remaining correlations were less significant and on a lower level. This result can be explained by minor importance of time in general for the Buddhists. In Buddhist philosophy time is considered as an illusion [Przybysławski, 2009]. Probably due to meditation Buddhists are more able to experience time in this way.

CONCLUSIONS

Conducted research confirms postulated connections between the variables. Meditation has influence on the temporal orientation as well as subjective happiness; there is also strong correlation between temporal orientation and subjective happiness. However due to the cross-sectional the character of research it is impossible to drawn any conclusion concerning causality. It is possible that meditation is practised by individuals, who previously differed in terms of temporal orientation and subjective happiness from general population, and only individuals with a certain degree of advancement of these features can finish successive practice.

It is also difficult to differentiate the effect of meditation from the context in which it occurs. [Lutz, Slagter, Dunne, Davidson, 2008]. The influence of the philosophical view constituting a basis for meditation, may, to the same degree as practice, influences the alteration in the investigated variables. The style of practicing also seems to be significant. Meditation could be combined with long retreats and isolation from the outer world, or could be the element of normal life full of daily activity. Further direction of investigations should also be a holistic attitude towards Buddhist practice, in which meditation could be considered as one of the factors evoking change.

It is also worthwhile to consider if self-description methods are reliable enough. It is possible that many practitioners answer the questions presented in survey according to theoretical knowledge of Buddhist view, not taking into consideration their own experience. On the other hand more objective investigations, in which neuroimaging is used [Cahn, Polich 2006], do not tell the researcher much about the subjective attitude and experiences of the

individual. The further investigation in the meditation field should combine subjective methods with more objective measures.

Buddhist philosophy and practice become more and more popular in the West. In spite of the assumption that methods brought from other culture will not remarkably affect individuals brought up in our western society, results show that ones who practice meditation functions better.

М. Рыджевска (*Лодзь, Польша*)

НАСЛАЖДАЙСЯ ЗДЕСЬ И СЕЙЧАС: ВРЕМЕННЫЕ УСТАНОВКИ, ПРАКТИКА МЕДИТАЦИИ И СУБЪЕКТИВНОЕ СЧАСТЬЕ

ВВЕДЕНИЕ

В области психологии не существует общепризнанной теории времени. Время, часто используемое в научных исследованиях в качестве фактора, только недавно стало также и их объектом [Zimbardo, Boyd, 1999; Nosal, Bajcar, 2004; Sobol-Kwapińska, 2007]. Восприятие времени, субъективное по отношению к его характеристикам, именуемое временным аспектом личности, представляет собой новое интересное направление психологического исследования [Sobol, Oleś, 2002].

C. Nosal и B. Bajcar определяют временные установки как сознание субъекта на временной линии, содержащей три зоны субъективной продолжительности и важности. Характер установки определяется временным интервалом (прошлое, настоящее, будущее), превалирующим в ментальной репрезентации личности, который влияет на его поведение и становится эталонным стандартом поведения и предвосхищения событий, а также служит основой для деятельности личности [Sobol-Kwapińska, 2007, 23]. Далее временные установки могут быть разделены на временную перспективу, понимаемую в качестве когнитивной структуры, представляющей прошлое, настоящее и будущее, и временную организацию деятельности, представляющую «оценочную» деятельность субъекта [Nosal, Bajcar, 2004].

Касательно временной перспективы, можно выделить следующие независимые временные установки:

Концентрация на прошлом, известная как ретроспективная установка, относится к частым размышлениям о прошлом, а также к использованию уже отработанных сценариев при принятии решений [Zimbardo, Boyd, 1999]. Субъекты с доминирующей установкой на прошлое склонны ценить традиции и держать слово, но их взгляды могут быть консервативными, они могут быть не готовы к переменам и приобретению нового опыта [Keough, Zimbardo, Boyd, 1999].

Концентрация на будущем (установка на перспективу) относится к созданию репрезентации будущего. По определению, будущее не существует на данный момент, тем не менее, планы и ожидания, связанные с ним, составляют значительную часть деятельности личности. Такие психологические понятия, как планирование и мотивация, напрямую связаны с данной установкой.

На основе своего исследования M. Sobol-Kwapińska выделяет три формы установок, ориентированных на настоящее: фаталистическая, гедонистическая и активная, именуемая также «carpe diem».

Фаталистическая установка по отношению к настоящему моменту связана с избеганием впечатлений прошлого, вызывающих отвращение, и с предвосхищением проблем в будущем. Такие личности зафиксированы на настоящем, потому что верят, что все уже определено и установлено. Демонстрируя приобретенную беспомощность [Seligman, 1991], они не видят связи между текущей деятельностью и своим будущим. Фактически, они становятся «узниками» настоящего момента [Zimbardo, Boyd, 2008].

Большинство ученых применяли термин «установка», ориентированная на настоящее, к гедонистической установке по отношению к настоящему. В соответствии с идеей гедонизма, удовольствие считается высшим благом для индивидуума; его достижение и избегание страданий создают условия для счастья и становятся главной мотивацией к действию. Эти индивидуумы активно ищут удовольствий, привнося в свою жизнь деятельность и отношения приятные, новые и волнующие, и занимаются ими, пока не наскучит [Zimbardo, Boyd, 2008]. Желание получить опыт настолько сильно, что они не заботятся ни о прошлом, ни о будущем, выбирая скорее негативное стимулирование, чем его отсутствие.

Активная установка, ориентированная на настоящее, — это полная концентрация внимания на «здесь и сейчас», связанная с осознанием ценности каждого отдельного момента, вне зависимости от субъективных ощущений [Sobol-Kwapińska, 2007, 61]. Данный тип концентрации на настоящем является осознанным и не означает ни игнорирование прошлого или будущего, ни фиксацию на настоящем. Лица с активной концентрацией на настоящем также не забывают о ценности других направлений, но не ограничены ими.

P. G. Zimbardo и J. N. Boyd выделяют перспективу холистического настоящего, которая видится наиболее разумной для личности. Дан-

ный подход основан на практике медитации и буддийской философии, в которых отрицается существование времени [Przybysławski, 2009]. По словам Zimbardo и Boyd, холизм относится к абсолютному настоящему, содержащему не только текущее состояние, но и то, что уже прошло, и то, что еще не наступило. Прошлое и будущее больше не рассматриваются как внешние и существующие в действительности, они становятся конструкцией в уме, абстрактной и подверженной искажениям, а также формирующей жизнь личности в той степени, в которой она позволит.

При рассмотрении вопросов о счастье мы должны для начала определить сам термин «счастье», который кажется очень простым, но в действительности является одним из наиболее сложных вопросов в позитивной психологии. Существует множество психологических теорий, в которых предпринимаются попытки описать это состояние, и в каждой из них акцент делается на различных аспектах с использованием разнообразной терминологии. При чтении научной литературы мы можем встретиться с такими терминами, как «психологическое благополучие» [Ryff, 1989], «субъективное благополучие» [Diener, 1984], «удовлетворенность жизнью» [Frisch, Cornell, Villanueva, Retzlaff, 1992] и, в заключение, «счастье» [Lyubomirsky, Lepper, 1999; Myers, 2000].

Субъективное благополучие, являющееся объектом исследования данной статьи, обычно определяется как когнитивные и эмоциональные суждения о жизни индивидуума. Оно включает в себя как эмоциональные реакции на события, так и когнитивные суждения относительно удовлетворения и реализации [Diener, Lucas, Oishi , 2002, 63]. Теория Diener, по-видимому, предлагает наиболее целесообразное и полное описание счастья, включающее как гедонистический, так и эвдемонический аспекты, а также вероятную связь между ними [Kim-Prieto, Diener E., Tamir, Scollon, Diener M., 2005]. Психологические исследования связи счастья и временного аспекта жизни личности, в особенности активная концентрация на настоящем моменте, все больше и больше привлекают внимание ученых.

Целью буддийской практики является просветление, описанное как пребывание в «здесь и сейчас», без страха ожиданий [Nydahl, 2004]. В данной ситуации возможно воспринимать реальность как таковую, без применения фильтров индивидуального восприятия. Способом достижения данной цели является медитация. Lutz, Slagter, Dunne и Davidson [2008, 163] определяют медитацию как совокупность комплекса эмоциональных и регулирующих внимание стратегий, развитых до различного предела, включая развитие благополучия и эмоциональной стабильности. На основе метааналитического исследования психологических научно-исследовательских работ в области медитации и традиционных буддийских описаний они разделили некоторые стандартные медитации на две большие категории: медитации сосредоточенного внимания или концентрации и медитации открытого наблюдения, часто именуемые медитациями осознавания.

R. Cahn и J. Polich определяют медитацию сосредоточенного внимания (СВ) как технику, включающую сосредоточение на определенной ментальной или чувственной деятельности: повторяющийся звук, воображаемые образы, отдельные ощущения тела, такие как дыхание. По словам Lutz, Slagter, Dunne и Davidson, в медитации СВ можно выделить четыре способа регулирования внимания:

1) направление и удерживание внимания на выбранном объекте;

2) выделение отвлеченного внимания и рассредоточенности;

3) переключение внимания от отвлекающих моментов и его перенос обратно на выбранный объект;

4) когнитивная переоценка отвлекающего момента.

Объем усилий, необходимых для поддержания «однонаправленной» концентрации, уменьшается с увеличением степени вовлеченности в медитацию. В соответствии с исследованиями Brefczynski-Lewis et al. [2007]; Lutz, Dunne, Davidson [2007], уровень активности зон мозга, отвечающих за удерживание внимания, сначала повышается, а затем понижается с увеличением опыта медитации. Графическое изображение данного соотношения напоминает n-образную дугу, демонстрирующую обучение в других областях, таких как изучение языка или вождение. Первоначальное увеличение активности в описанной зоне связано с большей способностью замечать отвлечение внимания и интенсивной выработкой навыков переноса внимания назад на объект. С практикой концентрация на одной точке во время медитации требует все меньше и меньше усилий, становится автоматической. Этот процесс ведет к качественным изменениям. Люди с большим опытом способны удерживать более стабильную концентрацию и вне медитации, что приводит к «свободе от усилий» [Nydahl, 2008].

Медитация открытого наблюдения (*ОН*), также известная как медитация осознавания [Chambers, Lo, Allen, 2008], основана на успокоении ума, обычно ранее тренированного при практике медитации концентрированного внимания. Целью медитации ОН является пребывание в состоянии наблюдения за осознаванием с вниманием, не фиксированным на каком-либо определенном объекте. Практикующий позволяет мыслям, чувствам и впечатлениям проявляться и осознает, что он не оцени-

вает и не анализирует их [Cahn, Polich, 2006]. Это состояние достигается посредством постепенного уменьшения внимания, сфокусированного на объекте, и усиления способности наблюдать за впечатлениями. После необходимой тренировки данного типа осознавания исчезает необходимость в объекте медитации в противоположность выявлению отвлеченного внимания [Lutz, Slagter, Dunne, Davidson, 2008]. Практикующий продолжает *осознавать, не осознавая* [Nydahl, 2008, 63]. Также как и в медитации СВ, наряду с растущим опытом медитации для достижения этого состояния требуется все меньше и меньше усилий.

ГИПОТЕЗА

Существует много научных работ, посвященных медитации и субъективному счастью [Fredrickson et al., 2008; Konig, Malinowski, 2008; Carmody, Baer, 2008; Shapiro et al., 2008]. Предполагаемым механизмом, связывающим две эти величины, является процесс удержания внимания [Lutz, Slagter, Dunne, Davidson, 2008, Shapiro et al., 2006]. Практикующим дается установка не думать ни о прошлом, ни о будущем, а просто пребывать в концентрации на объекте (СВ) или в беспредметном осознавании (ОН). Центральный вопрос данной статьи касается влияния медитации на временные установки и субъективное счастье. Главная гипотеза, проверяемая здесь, может быть изложена в виде следующего утверждения: *практикующие, по сравнению с непрактикующими, показывают значительно более высокий уровень активной концентрации на настоящем моменте, а также более высокую степень субъективного счастья и меньше ориентируются на прошлое и будущее.*

Медитация не является единовременным действием, напротив, ее влияние основывается на интенсивной тренировке постоянного переноса внимания назад на объект и пребывания без усилий в «здесь и сейчас». Только интенсивная практика может привести к изменениям на уровне качеств, которые не зависят от текущей деятельности личности. Вторая проверяемая гипотеза гласит: *при большей вовлеченности в практику медитации степень активной концентрации на настоящем моменте и уровень субъективного счастья также возрастают.*

Как медитация, так и временные установки являются объектами научного исследования, цель которого — объяснить их соотношение с субъективным счастьем [Sobol-Kwapińska, 2007; Zimbardo, Boyd, 2008]. Чтобы исследовать соотношение этих трех величин, была рассмотрена третья гипотеза: *соотношение между временными установками и субъективным счастьем в значительной степени различаются между практикующими и непрактикующими.*

МЕТОД

Был проведен опрос с участием группы, состоящей из 160 практикующих линии тибетского буддизма Карма Кагью в Польше, и сравнимой группы из 100 непрактикующих. Группа светских практикующих, состоящая из 77 женщин и 83 мужчин в возрасте от 15 до 61 года (в среднем 31,96). Группа непрактикующих, состоящая из 71 женщины и 29 мужчин в возрасте от 15 до 52 лет (в среднем 23,77). Участники исследования являются представителями различных профессий, большинство из них проживает в больших городах (свыше 200 000 жителей).

Результаты были собраны через Интернет. Приглашение поучаствовать в опросе было направлено в медитационные центры, а также отдельным людям. Для подбора непрактикующих приглашения размещались в социальных сетях.

Первой исследуемой переменной были временные установки. Ретроспективная и проспективная установки были оценены с использованием опросника AION-2000. Формы концентрации на настоящем (активная, фаталистическая и гедонистическая) были оценены с использованием соответствующей шкалы, созданной M. Sobol-Kwapińska.

AION-2000 CZESŁAW NOSAL И BEATA BAJCAR

Опросник AION-2000 содержит 14 шкал, состоящих из 133 пунктов. Были использованы две шкалы, прошлое и будущее, из первой части теста. Пункты оценивались по 5-бальной шкале от 1 (совсем не так) до 5 (именно так).

Шкала прошлого

Шкала прошлого содержит 11 пунктов, касающихся отношения к прошлому. Коэффициент Альфа Кронбаха составляет 0,70. Лица с высокими результатами характеризуются как имеющие положительное отношение к прошлому, в то время как люди с низкими результатами неохотно думают о прошлом и убеждены в его малозначительности.

Шкала будущего

Шкала будущего содержит 17 пунктов, описывающих отношение к будущему (коэффициент Альфа Кронбаха — 0,75). Высокие результаты характеризуют лиц, оптимистично настроенных по отношению к будущему. Они убеждены, что могут повлиять на будущее. Низкие результаты означают отсутствие мыслей о будущем или боязнь того, что должно произойти.

Шкалы фаталистической, гедонистической и активной установок по отношению к будущему Małgorzata Sobol-Kwapińska

Как и в опроснике AION-2000, пункты оценивались по 5-бальной шкале от 1 (совсем не так) до 5 (именно так). Результаты по каждой шкале являются независимыми.

Шкала «carpe diem»

Шкала содержит 12 пунктов, касающихся активной концентрации на настоящем. Для лиц с высокими результатами ценен каждый момент жизни, они могут направлять все свое внимание на «здесь и сейчас». Низкие результаты показывают, что человек недостаточно сконцентрирован на настоящем моменте и не замечает ценности настоящего [Sobol-Kwapińska, 2007].

Шкала фатализма

Содержит 8 пунктов, исследующих фаталистическую концентрацию на настоящем (коэффициент Альфа Кронбаха 0,74). Высокие результаты указывают на желание сбежать от настоящего, которое оценивается как неприятное. Такие люди живут пассивно день ото дня, ожидая, что преподнесет им судьба. Низкие результаты сочетаются с положительным отношением к настоящему моменту и с чувством, что многое зависит от собственных действий.

Шкала гедонизма

Содержит 9 пунктов, показывающих гедонистическую концентрацию на настоящем (коэффициент Альфа Кронбаха — 0,72) Высокие результаты указывают на стремление личности к удовольствию и веселью (часто без мыслей о последствиях действий). Низкие результаты связаны с рассмотрением и принятием во внимание результатов собственных действий, а также с готовностью оставить удовольствия, если они сопряжены с нежелательными последствиями.

Вторые измеренные величины — это субъективное счастье, определяемое как субъективное удовлетворение от жизни при когнитивной и эмоциональной оценке. Его когнитивный аспект был измерен посредством «Теста на выявление цели в жизни» (PIL) J. C. Crumbaugh, L. T. Maholick. Эмоциональный компонент, показывающий частоту переживания положительных и отрицательных эмоций, был измерен посредством «Таблицы положительных и отрицательных воздействий» (PANAS) D. Watson, L. A. Clark, A.Tellegena.

«ТЕСТ НА ВЫЯВЛЕНИЕ ЦЕЛИ В ЖИЗНИ» (PIL) J. C. CRUMBAUGH, L. T. MAHOLICK

Шкала создана для оценки степени присутствия смысла и цели в жизни человека. В проведенном исследовании эта шкала использовалась только в первой из трех частей теста. Он включает 20 пунктов,

оцениваемых по 7-бальной шкале. Для некоторых пунктов была применена обратная оценка. Надежность адаптации феномена Плуга, которая использовалась в данной части исследования, варьируется от 0,64 до 0,79 (тест-повторный тест) [Grochowska 1993; Sobol-Kwapińska, 2007].

«ТАБЛИЦА ПОЛОЖИТЕЛЬНЫХ И ОТРИЦАТЕЛЬНЫХ ВОЗДЕЙСТВИЙ» (PANAS) D. WATSON, L. A. CLARK, A. TELLEGEN В ВЕРСИИ P. BRZOZOWSKI.

Шкала PANAS использовалась для измерения эмоционального компонента субъективного счастья. Она включает 20 пунктов и состоит из двух дополнительных шкал: положительные эмоции (коэффициент Альфа Кронбаха — 0.88) и отрицательные эмоции (коэффициент Альфа Кронбаха — 0,87). В каждой из шкал по 10 пунктов, характеризующих различные эмоциональные состояния по 5-бальной шкале относительно частоты, от 1 (очень редко) до 5 (очень часто).

Третья величина касается вовлеченности в медитацию. Она измерялась посредством вопроса, касающегося действительной практики медитации. В линии Карма Кагью основой для всех последующих методов являются подготовительные упражнения (тиб.: нёндро). Эти практики выполняются последовательно. Обычно практикующие могут переходить к следующей, как только закончат предыдущую. Целью таких практик, как Принятие прибежища, Развитие просветленного настроя и Алмазный ум, является очищение подсознания от негативных впечатлений. Третья практика, Дарение мандалы, связана с накоплением положительных впечатлений. Последняя, Гуру-йога, является медитацией на учителя. Их влияние основывается на огромном количестве повторений (111 111) определенных действий и словесных формул (санскр.: *мантра*). Нёндро занимает примерно 1500 часов, проведенных в медитации. В центрах Карма Кагью на Западе до начала выполнения Нёндро практикующие должны также закончить так называемое Краткое прибежище, требующее меньшего количества повторений (11 000) и представляющее собой введение в более длительные индивидуальные практики. Последовательность практик, различающихся по степени вовлеченности в медитацию, следующая:

1) Краткое прибежище;
2) Принятие прибежища и развитие просветленного настроя (Простирания);
3) Алмазный ум;
4) Дарение мандалы;
5) Гуру-йога;
6) Практики после Нёндро.

РЕЗУЛЬТАТЫ

Влияние данных величин на временные установки и субъективное счастье было проверено с учетом различий пола и возраста практикующих и непрактикующих. В таблицах 1 и 2 показаны описательная статистика с результатами тестов и их значение. Различия и соотношения оказываются маловажными статистически, чтобы рассматривать результаты без различения полов и групп различных возрастов.

Таблица 1. Таблица 2.

Различия между практикующими и непрактикующими в отношении временных установок и субъективного счастья указаны в таблице 3. Полученные результаты позволяют утверждать о статистически значимых различиях на уровне значений $p > 0{,}001$ для установки «carpe diem» ($F = 61, 90$), фатализм ($F = 16{,}35$) и будущее ($F = 31{,}65$) и значительные различия на уровне $p > 0{,}05$ для гедонизма ($F = 3{,}93$). Сравнение средних результатов по каждой шкале указывает на то, что практика связана со значительно более высокими результатами в активной концентрации на настоящем, а также в гедонизме и со значительно более низкими результатами в шкалах фатализм и прошлое. Результаты практикующих и непрактикующих по всем шкалам субъективного счастья ($F = 112{,}57$; $F = 23{,}57$; $F = 121{,}63$ соответственно) в значительной степени различаются статистически на уровне $p = 0{,}001$. Практика совпадает со значительно более высокими результатами по шкалам теста PIL и Положительные эмоции и значительно более низкими результатами по шкале Отрицательные эмоции.

Таблица 3.

Различия при вовлеченности в медитацию при практике последовательных медитаций отражены в таблице 4. Различия становятся статистически важными на уровне $p > 0{,}05$ для фаталистической установки ($F = 3{,}03$) и «carpe diem» ($F = 2{,}68$). Для шкал субъективного счастья существуют значительные различия на уровне $p = 0{,}05$ только для PIL ($F = 2{,}45$).

Таблица 4.

Статистически значимые различия между парой медитационных практик по каждой шкале в последующем тесте представлены в таблице 5. При активной концентрации на настоящем результаты значительно различаются между первыми тремя и последней практикой соответственно (p 0,008; 0,003; 0,021 соответственно). Те, кто закончил Нёндро, более активно сконцентрированы на настоящем, чем те, кто только начал выполнять буддийские практики (разница 4,08; 2,81; 2,65 соответственно).

Статистически значимые различия были также выявлены в том, что касается установок на прошлое. При сравнении среднего во всех группах практик можно заметить, что те, кто выполняет вводную медитацию, достигли значительно более низких результатов по данной шкале, чем любая другая группа ($p > 0{,}05$). В том, что касается шкалы фатализма, были выявлены значительные различия между первой и последней практиками, а также между Дарением мандалы и остальными практиками, кроме практик после Нёндро.

При рассмотрении результатов по шкале Субъективное счастье можно увидеть значительные (на уровне $p = 0{,}05$) различия между первой и последней практиками по шкалам PIL и Отрицательные эмоции. По шкале Положительные эмоции значительные различия видны между двумя первыми практиками и Дарением мандалы.

Таблица 5. Таблица 6.

Корреляция Пирсона между шкалами временных установок и субъективного счастья с уровнем значимости представлена в таблице 6. В группе практикующих корреляция статистически значимая на уровне $p = 0{,}001$ имеет место между активной концентрацией на настоящем и всеми шкалами субъективного счастья. Результаты по «carpe diem» положительно коррелируют с результатами по PIL и Положительным эмоциям ($r = 0{,}32$; $r = 0{,}46$ соответственно) и отрицательно — со шкалой Отрицательные эмоции ($r = -0{,}29$). Статистически значимая отрицательная корреляция ($r = -0{,}29$) также имеет место между шкалами фатализма и PIL.

В группе непрактикующих значительная корреляция имеет место между активной концентрацией на настоящем и PIL ($r = 0{,}48$) и Положительными эмоциями ($r = 0{,}55$) и на низком уровне значимости ($p = 0{,}01$) — с Отрицательными эмоциями ($r=-0{,}30$). Фатализм в значительной степени коррелирует с PIL ($r = -0{,}56$), Положительными эмоциями ($r = -0{,}41$) и Отрицательными эмоциями ($r = 0{,}39$). Корреляция между шкалами Будущего и PIL также становится значительной ($r = 0{,}41$). Значительная корреляция также имеет место между Положительными эмоциями, Гедонизмом ($r = 0{,}26$) и Будущим ($r = 0{,}26$).

В группе непрактикующих имеет место корреляция между временными установками и субъективным счастьем, которая видится незначительной в среде практикующих. На уровне значимости $p = 0{,}001$ имеет место корреляция между Фатализмом и Положительными и Отрицательными эмоциями, а также между Прошлым и Положительными эмоциями; на уровне значимости $p = 0{,}01$ — корреляция между Положительными эмоциями с Будущим и Гедонизмом. В группе практикующих

на более высоком уровне значимости (p = 0,001) имеет место корреляция между шкалами «carpe diem» и Отрицательными эмоциями. Среди непрактикующих та же корреляция значительна на уровне p = 0,01.

ОБСУЖДЕНИЕ

Результаты показывают, что временные установки практикующих и непрактикующих различаются. Буддисты, как изначально и определялось, более активно сфокусированы на настоящем. Этот результат может быть связан с практикой медитации, которая на каждом из последующих уровней влечет за собой сосредоточение все большего и большего внимания на «здесь и сейчас». Помимо 1500 часов практики медитации, ее влияние оказалось достаточно большим, чтобы в значительной степени изменить временные настройки практикующих.

Исследуемая и контрольная группы также различаются в вопросах фаталистической и гедонистической установок по отношению к настоящему. Практикующие показывают менее фаталистическое отношение к настоящему, а также оказываются гедонистичными.

Результаты отличаются от представленных P. Zimbardo и J. Boyd [2008] в их последней книге о времени. Буддисты, в исследовании американских авторов, оказываются более фаталистичными и менее гедонистичными, чем практикующие в других религиях; они также характеризуются как в меньшей степени сфокусированные на будущем. Последняя разница подтверждается в обоих исследованиях, две предыдущие противоречат результатам данной работы. Это могут быть результаты различий между польской и американской шкалами с аналогичными названиями. Zimbardo и Boyd измерили отношение настоящему только касательно гедонизма и фатализма; не принимая во внимание активную, названную ими холистической, временную установку. Различия также можно объяснить тем фактом, что данные в каждом исследовании были собраны только в одной стране, США или Польше. Также неясно, какой уровень буддийского учения практиковала группа, исследуемая Zimbardo и Boyd, и были ли они мирянами, живущими в обществе, или монахами, давшими обет.

При ближайшем рассмотрении пар практик, в которых различия между временными установками и субъективным счастьем оказались значительными, можно заметить интересные результаты в отношении практики Дарение мандалы. Данная медитация, соединяющая множество положительных впечатлений, дает очень низкие результаты по шкале фатализма и более высокие результаты по шкале положительных эмоций.

Как описывал Bokar Rinpoche, раздражители, которые беспокоят нас, могут относиться к прошлому, настоящему и будущему, тем не менее, именно прошлое и будущее занимают большую часть нашего времени и в результате приносят большую часть страданий [Bokar Rinpoche, 2001; Zimbardo, Boyd, 2008]. Проведенное исследование подтверждает значительно меньшую сфокусированность на прошлом в группе практикующих по сравнению с контрольной группой; в том, что касается концентрации внимания на будущем, мы можем говорить лишь о некоторых тенденциях. Результаты групп с различной вовлеченностью в медитацию не подтверждают, что интенсивность ориентирования на прошлое и будущее уменьшается наряду с последовательным выполнением практик. Эти результаты можно объяснить тем фактом, что тестируемые в группах заботились о своей обычной повседневной жизни, строя планы на будущее и опираясь на прошлое.

Результаты шкал Субъективного счастья также различаются у практикующих и непрактикующих. Буддисты, в сравнении с контрольной группой, оценивают свою жизнь как имеющую больше значения и смысла, они переживают больше позитивных эмоций и меньше негативных. Этот результат согласуется с выводами других исследований, касающихся медитации [Konig, Malinowski, 2004]. Практика, по-видимому, повышает уровень субъективного счастья; в то время как различия в данном случае не являются значительными, это только тенденция. Данное изменение можно объяснить модификацией эмоционального реагирования. Буддисты, которые лучше удерживают свое внимание, меньше подвержены воздействию постоянно возвращающихся мыслей о проблеме (навязчивые мысли), что может служить основанием, чтобы переживать меньше отрицательных эмоций и больше положительных. Большая отстраненность от появляющихся чувств может привести к переживанию необусловленного счастья (санскр.: суккха), не зависящего от внешних условий [Ekman, Davidson, Ricard, Wallace, 2005].

При более близком рассмотрении результатов соотношения временных установок и субъективного счастья можно заметить, что активная концентрация на настоящем в значительной степени соответствует всем шкалам субъективного счастья. В свою очередь, фаталистическое отношение оказывает на субъективное счастье противоположное влияние. M. Sobol-Kwapińska [2007] в своем исследовании населения в целом получила аналогичные результаты; в женской группе установка «carpe diem» в значительной степени совпадает со всеми элементами счастья, в то время как в группе мужчин — с положительными эмоциями. Такие результаты могут быть объяснены через призму пиковых

переживаний, называемых M. Csikszentmihaly [1999] «потоком». Это происходит, когда личность полностью сконцентрирована на выполняемой деятельности. Как описывает M. Sobol-Kwapińska [2007, 225], активная концентрация на настоящем связана с положительной оценкой текущего момента как доступного, уникального и единственного из того, что мы можем переживать на опыте напрямую. Реальность можно переживать как нечто постоянно новое и спонтанное. Концентрация на текущем опыте приводит к лучшему осознанию себя, своих собственных эмоций и ресурсов в данной ситуации, что позволяет действовать более эффективно [Fredrickson et al., 2008].

Фаталистическое отношение к настоящему в женской группе оказывается очень сильно связанным со всеми аспектами счастья, а в мужской группе только со значением жизни и положительными эмоциями. Механизмом, связывающим фатализм и более низкий уровень субъективного счастья, может быть сформированная беспомощность. Те, кто раньше переживал неспособность оказать влияние на внешние события, не воспринимают свою жизнь как нечто значимое и имеющее цель. Они склонны бояться и избегать трудностей, а не наслаждаться каждой ситуацией, в которой находятся.

В исследуемой группе имеет место в большей степени статистически значимая корреляция между временными установками и субъективным счастьем. Остальные корреляции менее значительны и более низкого уровня. Этот результат можно объяснить тем, что для буддистов время в целом не играет большой роли. В буддийской философии время считается иллюзией [Przybysławski, 2009]. Возможно, благодаря медитации буддисты в большей степени способны переживать время подобным образом.

ВЫВОДЫ

Проведенное исследование подтверждает постулированные связи между переменными. Медитация оказывает влияние на временные установки и субъективное счастье; также имеет место значительная корреляция между временными установками и субъективным счастьем. Тем не менее, так как исследование охватывает различные группы, невозможно сделать какие-либо выводы о причинно-следственной связи. Возможно, что медитацию практикуют те, кто ранее отличался от основной массы людей временными установками и уровнем субъективного счастья, и только те, у кого эти черты развиваются определенным образом, могут закончить последовательные (основополагающие) практики.

Также сложно отделить влияние медитации от контекста, в котором она проводится [Lutz, Slagter, Dunne, Davidson, 2008]. Влияние философского взгляда, составляющего основу для медитации, может, в той же степени, что и практика, способствовать изменению исследуемых переменных. По-видимому, стиль практики также имеет значение. Медитация может сочетаться с длительными ретритами и изоляцией от внешнего мира или быть элементом нормальной жизни, наполненной повседневной деятельностью. Дальнейшим направлением для исследований также должно быть холистическое отношение к буддийской практике, в которой медитация может рассматриваться как один из факторов, приводящих к изменениям.

Также следует обратить внимание на то, надежен ли метод самоописания в достаточной степени. Возможно, что многие практикующие отвечали на вопросы, представленные в опроснике, в соответствии с теоретическими знаниями о буддийском взгляде, не принимая во внимание свой собственный опыт. С другой стороны, более объективные исследования, в которых используется нейровизуализация [Cahn, Polich, 2006], не скажут исследователю много о субъективном отношении и опыте личности. Дальнейшие исследования в области медитации должны сочетать субъективные методы с более объективными способами.

Буддийская философия и практика становятся все более и более популярными на Западе. Несмотря на предположение о том, что методы, привнесенные из другой культуры, не окажут значительного влияния на людей, воспитанных в западном обществе, результаты указывают на то, что те, кто использует практику медитации, функционируют лучше.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bokar Rinpocze*. Meditation. Advice to Beginners. San Francisco: ClearPoint Press, 2001.

2. *Brefczynski-Lewis J. A., Lutz A., Schaefer H. S., Levinson D. B., Davidson R. J.* Neural Correlates of Attentional Expertise in long-Term Meditation Practitioners // Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America. 2007. 104. 11483–11488.

3. *Cahn R., Polich J.* Meditation States and Traits: EEG, ERP and Neuroimaging Studies // Psychological Bulletin. 2006. 132. 180–211.

4. *Carmody J., Baer R.* Relationships Between Mindfulness Practice and Levels Mindfulness, Medical and Psychological Symptoms and Well-Being in a Mindfulness-based Stress Reduction Program // Journal of Behavioral Medicine. 2008. 31(1). 23–33.

5. *Chambers R., Lo B. CY., Allen N. B.* The Impact of Intensive Mindfulness Training on Attentional Control, Cognitive Style and Affect // Cogn Ther Res. 2008. 32. 303–322

6. *Csikszentmihaly M.* If We Are So Rich, Why Aren't We Happy? //American Psychologist. 1999. 54. 821–827.

7. *Diener E.* Subjective Well-Being // Psychological Bulletin. 1984. 95:3. 542.

8. *Diener E., Lucas R. E., Oishi S.* Subjective Well-Being: The Science of Happiness and life Satisfaction // C. R. Snyder, S. J. Lopez (red.) Handbook of positive psychology (63–73). Oxford: Oxford University Press, 2002.

9. Ekman P., Davidson R.J., Ricard M., Wallace,B.A. Buddhist and Psychological Perspectives on Emotions and Well–Being// Current Directions in Psychological Science. 2005. 14. 59–63.

10. *Fredrickson B. L., Coh M. A., Coffey K. A., Pek J., Finkel S. M.* Open Hearts Build Lives: Positive Emotions, Induced Through Loving-Kindness Meditation, Build Consequential Personal Resources // Journal of Personality and Social Psychology. 2008. 95. 1045–1062.

11. *Frisch M. B., Cornell J., Villanueva M., Retzlaff P. J.* Clinical Validation of the Quality of Life Inventory: A Measure of life Satisfaction for Use in Treatment Planning and Outcome Assessment // Psychological Assessment. 1992. 4(1). 92–101.

12. *Grochowska A.* Wybrane Metody Badania Poslaw Rodzicielskich // S. Slek (red.) Wybrane Metody Badania Osobowsci. Warzawa: Wydawnictwa ATK. 1993.

13. *Keough K. A., Zimbardo P. G., Boyd J. N.* Who's Smoking, Drinking and Using Drugs? Time Perspective as a Predictor of Substance Use // Basic and Applied Social Psychology. 1999. 21. 149–164.

14. *Kim-Prieto C., Diener E., Tamir M., Scollon C., Diener M.* Integrating the Diverse Definition of Happiness: A Time-Sequential Framework of Subjective Well- Being. // Journal of Happiness Studies. 2005. 6. 261–300.

15. *König, R., Malinowski, P.* Does Buddhist Meditation Increase Happiness? // 4th European Conference on Positive Psychology: Book of Abstracts, 1–4 July 2008. Opatija, Croatia, 2008. 314.

16. *Lutz A., Dunne J. D., Davidson R. J.* Meditation and the Neuroscience of Consciousness: an Introduction // Zelazo P., Moscovitch M., Thompson E., (red.) Cambridge Handbook of Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 499–554.

17. *Lutz A., Slagter H., Dunne J., Davidson R.* Attention Regulation and Monitoring in Meditation // Trends In Cognitive Sciences. 2008. 12(4). 163–169.

18. *Lyubomirsky S.* Why Are Some People Happier Than Others? // American Psychologist. 2001. 56. 239–249.

19. *Lyubomirsky S., Lepper H.* A Measure of Subjective Happiness: Preliminary Reliability and Construct Validation // Social Indicators Research. Feb. 1999. 46. 2.

20. *Myers D. G.* The American Paradox: Spiritual Hunger in an Age of Plenty. Yale University Press, 2000.

21. *Nosal C., Bajcar B.* Czas Psychologiczny: Wymiary, Struktura, Konsekwencje. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, 2004.

22. *Nydahl O.* The Way Things Are. A living Approach to Buddhism for Today's World. Winchester: O Books, 2008.

23. *Nydahl O.* The Great Seal, Limitless Space & Joy the Mahamudra View of Diamond Way Buddhism. Fire Wheel Publishing, 2004.

24. *Przybysławski A.* Buddyjska filozofia pustki. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2009.

25. *Ryff C. D.* Happiness Is Everything, or Is It? Exploration on the Meaning of Psychological Well-Being // Journal of Personality and Social Psychology. 1989. Vol. 57. № 6. 1069–1081.

26. *Seligman Martin E. P.* Learned Optimism: How to Change Your Mind and Your Life. New York, 1991.

27. *Shapiro L. S., Carlton L. E., Astin J. A., Freedman B.* Mechanism of Mindfulness // Journal of Clinical Psychology. 2006. 62. 373–386.

28. *Shapiro L. S., Oman D., Thoresen C. E., Plante T. G., Flinders T.* Cultivating Mindfulness: Effect on Well-Being // Journal of Clinical Psychology. 2008. 64. 840–862.

29. *Sobol-Kwapińska M.* Żyć chwilą? Postawy wobec czasu a poczucie szczęścia. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2007.

30. *Sobol M., Oleś P.* Orientacja temporalna Carpe Diem a poczucie satysfakcji z życia // Przegląd Psychologiczny. 2002. 45. 331–346.

31. *Zimbardo P. G., Boyd J. N.* The Time Paradox, The New Psychology of Time That Can Change Your Life. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 2008.

32. *Zimbardo P. G., Boyd J. N.* Putting Time in Perspective: A Valid, Reliable, Individual-Differences Metric // Journal of Personality and Social Psychology. 1999. 77. 1271–1288.

Practitioners	**female** n = 77				**male** n = 83				**Практикующие**
Temporal orientation scales	M	SD	AS	M	SD	AS	F	Significance	Шкалы временных установок
Carpe diem	46,83	4,54	-1,24	47,08	3,91	-0,01	0,14	0,705	Carpe diem
Fatalism	18,26	3,69	0,27	17,58	4,09	0,63	1,22	0,272	Фатализм
Hedonism	25,21	5,69	0,33	24,25	4,16	0,30	1,48	0,225	Гедонизм
Past	34,10	4,61	-0,61	34,88	4,62	-0,02	1,13	0,290	Прошлое
Future	59,05	7,63	-0,69	60,45	6,78	-0,35	1,50	0,223	Будущее
Subjective happiness scales									Шкалы субъективного счастья
Purpose in Life	123,34	10,16	-1,59	120,81	11,09	-1,20	2,26	0,135	Цель в жизни
Positive Emotions	38,22	4,63	-0,79	37,61	4,94	-0,45	0,64	0,425	Положительные эмоции
Negative Emotions	15,91	4,22	1,48	15,41	4,41	1,27	0,53	0,466	Отрицательные эмоции
Nonpractitioners	**fememale** n = 71				**male** n = 29				**Непрактикующие**
Temporal Orientation Scales									Шкалы временных установок
Carpe diem	42,07	5,74	0,14	42,66	4,58	-0,12	0,24	0,625	Carpe diem
Fatalism	20,42	5,05	0,37	19,66	5,63	0,48	-0,45	0,506	Фатализм
Hedonism	22,77	5,56	0,43	24,79	6,60	-0,32	2,43	0,122	Гедонизм
Past	37,70	4,38	-0,79	37,97	4,80	-0,63	0,07	0,793	Прошлое
Future	61,80	7,17	0,5	61,03	8,67	-0,58	0,21	0,649	Будущее
Subjective happiness scales									Шкалы субъективного счастья
Purpose in Life	102,14	18,67	-0,42	103,52	19,76	-1,58	0,11	0,74	Цель в жизни
Positive Emotions	34,14	7,60	-0,39	34,28	7,71	-0,95	0,01	0,94	Положительные эмоции
Negative Emotions	24,55	8,18	0,63	23,31	8,12	0,76	0,47	0,49	Отрицательные эмоции

Table 1. An average (M), standard deviation (SD), skewness (AS) and the results of F test in each scale with significance of the differences between sexes (ANOVA)

Таблица 1. Среднее (M), стандартное отклонение (SD), отклонение (AS) и результаты F теста по каждой шкале с учетом различий между полами (ANOVA).

Temporal orientation and Subjective happiness scales	Age			
	Practitioners n = 160		**Nonpractitioners** n = 100	
	r	significance	r	significance
Carpe diem	0,12	0,14	0,03	0,78
Fatalism	0,04	0,60	-0,16	0,12
Hedonism	-0,07	0,40	-0,11	0,26
Past	0,01	0,94	-0,01	0,93
Future	-0,07	0,38	-0,01	0,96
Purpose in Life	-0,01	0,86	0,04	0,68
Positive Emotions	-0,03	0,72	-0,03	0,75
Negative Emotions	-0,11	0,18	-0,14	0,17

Table 2. Correlation with significance between age and temporal orientation and subjective happiness in the group of practitioners and nonpractitioners

Temporal orientation and Subjective happiness scales	**Practitioners** n = 160			**Nonpractitioners** n = 100				
	M	SD	AS	M	SD	AS	F	Significance
Carpe diem	46,96	4,21	-0,74	42,24	5,41	0,07	61,90	**0,001****
Fatalism	17,91	3,91	0,44	20,20	5,21	0,38	16,35	**0,001****
Hedonism	24,71	4,97	0,41	23,36	5,92	0,21	3,93	0,048*
Past	34,51	4,62	-0,29	37,78	4,49	-0,72	31,65	**0,001****
Future	59,78	7,21	-0,57	61,58	7,60	-0,55	3,70	0,056
Purpose in Life	122,03	10,69	-1,36	102,54	18,90	-0,76	112,57	**0,001****
Positive Emotions	37,91	4,79	-0,60	34,18	7,59	-0,54	23, 57	**0,001****
Negative Emotions	15,65	4,32	1,37	24,19	8,14	0,65	121,63	0,001**

* Significance $p \leq 0,05$; ** Significance $p \leq 0,001$

Table 3. An average (M), standard deviation (SD), skewness (AS) and the results of T test in each scales with the significance of the differences between practitioners and nonpractitioners (ANOVA)

Шкалы временных установок и субъективного счастья	Возраст			
	Практикующие n = 160		**Непрактикующие** n = 100	
	r	значение	r	значение
Carpe diem	0,12	0,14	0,03	0,78
Фатализм	0,04	0,60	-0,16	0,12
Гедонизм	-0,07	0,40	-0,11	0,26
Прошлое	0,01	0,94	-0,01	0,93
Будущее	-0,07	0,38	-0,01	0,96
Цель в жизни	-0,01	0,86	0,04	0,68
Положительные эмоции	-0,03	0,72	-0,03	0,75
Отрицательные эмоции	-0,11	0,18	-0,14	0,17

Таблица 2. Соотношение с учетом полов, временные установки и субъективное счастье в группе практикующих и непрактикующих

Шкалы временных установок и субъективного счастья	**Практикующие** n = 160			**Непрактикующие** n = 100				
	M	SD	AS	M	SD	AS	F	Значение
Carpe diem	46,96	4,21	-0,74	42,24	5,41	0,07	61,90	**0,001****
Фатализм	17,91	3,91	0,44	20,20	5,21	0,38	16,35	**0,001****
Гедонизм	24,71	4,97	0,41	23,36	5,92	0,21	3,93	0,048*
Прошлое	34,51	4,62	-0,29	37,78	4,49	-0,72	31,65	**0,001****
Будущее	59,78	7,21	-0,57	61,58	7,60	-0,55	3,70	0,056
Цель в жизни	122,03	10,69	-1,36	102,54	18,90	-0,76	112,57	**0,001****
Положит. эмоции	37,91	4,79	-0,60	34,18	7,59	-0,54	23, 57	**0,001****
Отриц. эмоции	15,65	4,32	1,37	24,19	8,14	0,65	121,63	0,001**

* Значение $p \leq 0,05$;** Значение $p \leq 0,001$.

Таблица 3. Среднее (M), стандартное отклонение (SD), отклонение (AS) и результаты T теста по каждой шкале с учетом различий между практикующими и непрактикующими (ANOVA)

	Practice							
Temporal orientation and Subjective happinessscales	**Short Refuge** n = 10			**Prostrations** n = 71			**Diamond** n = 26	
	M	SD	AS	M	SD	AS	M	SD
Carpe diem	45,00	4,19	0,77	46,27	4,63	-0,67	46,42	4,49
Fatalism	20,20	3,36	0,33	18,38	3,93	0,58	18,19	3,38
Hedonism	25,80	7,80	0,69	24,73	4,75	0,32	23,88	4,31
Past	30,80	6,23	-1,19	34,45	3,97	0,01	35,00	5,25
Future	59,10	10,19	-1,72	59,73	6,73	-0,40	60,12	7,30
Purpose in Life	114,70	17,06	-1,27	121,49	9,74	-0,56	119,50	11,60
Positive Emotions	35,50	6,67	0,84	37,56	4,62	-0,64	37,96	5,60
Negative Emotions	18,10	5,97	0,28	16,18	4,64	1,51	15,38	3,83

* Significance p ≤ 0,05

	Practice							
Шкалы временных установок и субъек-тивного счастья	**Краткое прибежище**			**Простирания**			**Алмаз-ум**	
	M	SD	AS	M	SD	AS	M	SD
Carpe diem	45,00	4,19	0,77	46,27	4,63	-0,67	46,42	4,49
Фатализм	20,20	3,36	0,33	18,38	3,93	0,58	18,19	3,38
Гедонизм	25,80	7,80	0,69	24,73	4,75	0,32	23,88	4,31
Прошлое	30,80	6,23	-1,19	34,45	3,97	0,01	35,00	5,25
Будущее	59,10	10,19	-1,72	59,73	6,73	-0,40	60,12	7,30
Цель в жизни	114,70	17,06	-1,27	121,49	9,74	-0,56	119,50	11,60
Положит. эмоции	35,50	6,67	0,84	37,56	4,62	-0,64	37,96	5,60
Отриц. эмоции	18,10	5,97	0,28	16,18	4,64	1,51	15,38	3,83

* Значение p ≤ 0,05

Mind	**Mandala** n = 12			**Guru Joga** n = 15			**Post Nyndro** n = 26				
AS	M	SD	AS	M	SD	AS	M	SD	AS	F	Sign.
-0,99	48,00	2,66	0,76	48,00	3,50	0,14	49,08	2,73	0,05	2,68	**0,024***
-0,03	14,75	1,82	0,66	17,93	4,25	0,14	16,88	4,26	0,60	3,03	0,012*
-0,10	25,17	3,22	0,23	25,40	5,49	0,44	24,46	5,43	0,31	0,33	0,898
-0,05	35,83	4,65	0,56	35,00	5,01	-0,06	34,69	4,41	0,22	1,62	0,157
0,15	61,42	6,60	-0,69	60,93	5,96	-0,13	58,38	8,38	-0,53	0,417	0,838
-1,84	126,42	6,10	-0,42	124,47	8,14	0,27	125,38	10,75	-2,153	2,45	**0,037***
-0,96	40,83	3,27	0,78	38,47	4,79	-1,00	38,04	3,78	-0,37	1,55	0,179
0,55	14,83	3,07	-0,08	16,00	4,42	1,77	13,69	2,83	0,71	2,13	0,065

Table 4. An average (M), standard deviation (SD), skewness (AS) and the results of F test in each scales with significance of difference between groups practicing different meditations(ANOVA)

ный	**Мандала**			**Гуру-йога**			**После Нёндро**				
AS	M	SD	AS	M	SD	AS	M	SD	AS	F	Sign.
-0,99	48,00	2,66	0,76	48,00	3,50	0,14	49,08	2,73	0,05	2,68	**0,024***
-0,03	14,75	1,82	0,66	17,93	4,25	0,14	16,88	4,26	0,60	3,03	0,012*
-0,10	25,17	3,22	0,23	25,40	5,49	0,44	24,46	5,43	0,31	0,33	0,898
-0,05	35,83	4,65	0,56	35,00	5,01	-0,06	34,69	4,41	0,22	1,62	0,157
0,15	61,42	6,60	-0,69	60,93	5,96	-0,13	58,38	8,38	-0,53	0,417	0,838
-1,84	126,42	6,10	-0,42	124,47	8,14	0,27	125,38	10,75	-2,153	2,45	**0,037***
-0,96	40,83	3,27	0,78	38,47	4,79	-1,00	38,04	3,78	-0,37	1,55	0,179
0,55	14,83	3,07	-0,08	16,00	4,42	1,77	13,69	2,83	0,71	2,13	0,065

Таблица 4. Среднее (M), стандартное отклонение (SD), отклонение (AS) и результаты F теста по каждой шкале с учетом различий между группами, выполняющими различные медитации (ANOVA)

	(I) Practice	(J) Practice	Differan-ce (I-J)	SD	Signifi-cance
Carpe diem	Post Nyndro	Refuge	4,077(*)	1,528	0,008**
		Prostrations	2,809(*)	,941	0,003**
		Diamond Mind	2,654(*)	1,139	0,021*
Fatalism	Mandala	Refuge	-5,450(*)	1,621	**0,001***
		Prostrations	-3,630(*)	1,182	0,003**
		Diamond Mind	-3,442(*)	1,322	0,010**
		Guru Joga	-3,183(*)	1,467	0,031*
	Post Nyndro	Refuge	-3,315(*)	1,409	0,020*
Purpose in Life	Refuge	Mandala	-11,72	4,48	0,01**
		Guru Joga	-9,77	4,27	0,02*
		Post Nyndro	-10,69	3,89	0,007**
	Diamond Mind	Post Nyndro	-5,89	2,90	0,04*
Positive Emotions	Mandala	Refuge	5,33	2,03	0,01**
		Prostrations	3,87	1,48	0,03*
Negative Emotions	Post Nyndro	Refuge	-4,41	1,58	0,006**
Past		Prostrations	-2,49	0,97	0,01**

* Significance p ≤ 0,05; ** Significance p ≤ 0,01; *** Significance p ≤ 0,001

Table 5. An average differences (I-J), standard deviation (SD) and the signifi-cance of differences in a pair of practices on each scale in post hoc tests (NIR)

	(I)Прак-тика	(J) Прак-тика	Различия (I-J)	SD	Значение
Carpe diem	После Нёндро	Прибе-жище	4,077(*)	1,528	0,008**
		Прости-рания	2,809(*)	,941	0,003**
		Алмазный ум	2,654(*)	1,139	0,021*
Фата-лизм	Манда-ла	Прибе-жище	-5,450(*)	1,621	**0,001***
		Прости-рания	-3,630(*)	1,182	0,003**
		Алмазный ум	-3,442(*)	1,322	0,010**
		Гуру-йога	-3,183(*)	1,467	0,031*
	После Нёндро	Прибе-жище	-3,315(*)	1,409	0,020*
Цель в жизни	Прибе-жище	Мандала	-11,72	4,48	0,01**
		Гуру-йога	-9,77	4,27	0,02*
		После Нёндро	-10,69	3,89	0,007**
	Алмаз-ный ум	После Нёндро	-5,89	2,90	0,04*
Пол. эмоции	Ман-дала	Прибе-жище	5,33	2,03	0,01**
		Прости-рания	3,87	1,48	0,03*
Отриц. эмоции	После Нёндро	Прибе-жище	-4,41	1,58	0,006**
Прошлое		Прости-рания	-2,49	0,97	0,01**

** Значение p ≤ 0,05; ** Значение p ≤ 0,01; *** Значение p ≤ 0,001*

Таблица 5. Средние различия (I-J), стандартное отклонение (SD) и величина различий в паре практик по каждой из шкал в последующих тестах (NIR)

	Prctitioners n = 160					
	Purpose in Life		Positive Emotions		Negative Emotions	
	r	sign.	r	sign.	r	sign.
Carpe diem	0,32	**0,001*** **	0,46	**0,001*** **	-0,29	**0,001*** **
Fatalism	-0,29	**0,001*** **	-0,20	0,012*	0,08	0,283
Hedonism	0,14	0,080	0,12	0,135	0,06	0,456
Past	0,03	0,721	-0,01	0,868	0,02	0,786
Future	0,03	0,665	0,11	0,184	0,18	0,022

* significance p ≤ 0,05; ** significance p ≤ 0,01; *** significance p ≤ 0,001

Table 6. Pearson correlation between subjective happiness and temporal orientation scales with significance in the group of practitioners and nonpractitioners.

	Nonpractitioners n = 100						
	Purpose in Life		Positive Emotions		Negative Emotions		
r	sign.	r	sign.	r	sign.		
0,48	**0,001*** **	0,55	**0,001*** **	-0,30	0,003**	Carpe diem	
-0,56	**0,001*** **	-0,41	**0,001*** **	0,39	**0,001*** **	Фатализм	
0,07	0,471	0,26	0,010**	-0,12	0,232	Гедонизм	
0,11	0,293	0,18	0,075	-0,01	0,926	Прошлое	
0,41	**0,001*** **	0,26	0,010**	-0,19	0,062	Будущее	

** значение p ≤ 0,05; ** значение p ≤ 0,01; *** значение p ≤ 0,001*

Таблица 6. Корреляция Пирсона между субъективным счастьем и временными установками и их значимостью в группе практикующих и непрактикующих

А. М. Сонам (*Кызыл, Тыва*)

ЭТИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ САМОДИСЦИПЛИНЫ: ПЕРЕСМОТР ПОТРЕБНОСТЕЙ, ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЗНАНИЯ В УСЛОВИЯХ ЖЕСТКОГО РАЦИОНАЛИЗМА

Современный человек живет на основе нескольких ментально-культурологических ипостасей, продиктованных реалиями сегодняшней действительности и прочно засевших в его сознании. Ментальность современного человека подчиняется, прежде всего, духу жесткого рационализма, навеянного тенденциями глобализации. Процесс глобализации затрагивает очень чувствительную для мирового сообщества, для мировой истории тему — взаимоотношения различных этносов, наций, народов. Из-за экономических раскладов бытовой жизни народы становятся все более взаимосвязанными, взаимозависимыми. И при этом каждый народ стремится самовыразиться, объявляет о праве быть в передовой цивилизации, о праве жить там, где экономически стабильно. На этой почве возникает целый ряд проблем, оказывающих негативное воздействие на мирное сосуществование народов. Происходят культурно-ментальные противоречия, столкновения в плане реализации религиозных, культурологических убеждений между народами. Часто выбор делается в пользу агрессии, конфликта. Такие эмоции

наблюдаются повсюду: в столице, на периферии, в большой политике, в жизни простых и непростых людей. Эта картина жестких социальных отношений — прямое отражение эмоционального климата нового времени. Возникает дефицит добра, внимания, сострадания, взаимопонимания. На смену этим добродетелям приходят цинизм, снобизм, эгоизм, эгоцентризм, нетерпимость. Это одно из распространенных деструктивных начал жизненной самореализации современного человека. Еще одно распространенное деструктивное начало происходит из плоскости потребительских установок человека, продиктованное образом его жизни. Потребление — это одна из основных мотиваций, согласно которой современный человек формирует образ поведения, мысли, жизненные интенции, возможности. Эта мотивация исходит из первоначального инстинкта его самосохранения, который направлен на себя, на заботу о себе. «Жить» для современного человека значит «иметь», «обладать», «владеть», «покупать». Человек эпохи изобилия озабочен материальным комфортом, приобретением всего того, что теперь предлагает потребителю «общество достатка». У современного человека изначальная интенция на существование вытекает из его эгоцентрических установок. Мысли современного человека иногда могут приобретать эгоцентрические оттенки. Эгоцентризм провозглашен

нормой социальной самореализации человека. Думать о себе, заботиться о своем уюте, о своем пропитании для человека эры изобилия — это естественное устремление. Все это в человеке укрепляет жадность, бездумное расточительство, доведенное до автоматизма, сопровождающееся отсутствием чувства меры, воздержания от излишеств. В этом выражается смысл одного из распространенных деструктивных начал жизненной самореализации современного человека. Следовательно, нетерпимость, эгоцентричность, жадность все чаще становятся нормой поведения современного человека. Эти негативные черты усиливают дисгармонию взаимоотношений между людьми и приводят к экологическим катастрофам. Вращаясь в этом кругу сансары, современный человек позволяет себе очень многое, что влечет за собой разрушительные последствия как для его внутреннего мира, так и для окружающей среды. Отсюда возникает необходимость обращения к религии. Благодаря религии современный человек может определить основные контуры своей внутренней культуры. В этом отношении принципиально значимы наблюдения О. М. Хомушку: «Всякая религия является сложной, многофункциональной системой с большим социальным потенциалом. <…> Это совокупность ценностей, норм, ориентаций, которые регулируют жизнь людей» [Хомушку, 2009, С.77].

Буддизм, как и другие мировые религии, может помочь в решении проблем современного общества и найти ответы на вопросы, связанные с пересмотром структуры потребностей человека, с трансформацией внутренней культуры и мотиваций человека, с совершенствованием его качеств и способностей. В буддизме самодисциплина, проявление терпимости, сострадания, ответственности представляют собой совокупность средств исправления негативных сторон человека. Буддизм — это система духовной мудрости, которая вдохновляет на развитие в человеке сострадания, уважения к животным и природе. Она основывается на фундаментальных истинах, всемирных законах. В этом отношении важны слова Н. В. Абаева о том, что «буддизм, оказавший мощное влияние на культурные традиции кочевой цивилизации Центральной Азии, отвечает всем наиболее острым вызовам современности, поскольку идея самоорганизации и саморегуляции, лежащая в основе современных представлений о гражданском демократическом обществе, может быть вполне адаптирована к буддийскому принципу моральной ответственности за все свои деяния по отношению к другим живым существам» [Абаев, Аюпов, 2010, 88].

В условиях жестких геополитических настроений современного мира проявление терпимости, с одной стороны, — это пассивная категория. Она не имеет стратегической силы, не может играть роль средства решения проблемы, выхода из тупика. Проявления терпимости при поверхностном восприятии могут приравниваться к категориям слабости, безволия, покорности. Но это только на первый взгляд. Отсюда проблема, суть которой в том, что люди разучились быть терпимыми, «забыли быть толерантными». Люди чересчур усложнили свои взгляды на жизнь, в результате возникает наслоение в сфере мыслительных, эмоциональных процессов. Человеку становится все труднее улавливать сквозь шелуху повседневности истинные, врожденные рефлексии, свойственные ему, а именно: доброту, сострадание, милосердие. И поэтому простые, априорные понятия для человека иногда могут искажаться в зависимости от непостоянства течения человеческой жизни. Хотя наши лучшие качества, конечно, ценятся. Современные люди, положившиеся во всем на разум, запутались в противоречиях, оказались во власти насилия. Рационализм людей оборачивается к ним трагедией самообмана. До сих пор не найден рецепт выхода из состояния непрерывного ведения войн. Война доказывает неспособность людей рационально решать свои проблемы. Наука, закон и все социальные институты не обладают целительными свойствами: человек может быть образованным, но утверждать в жизни зло. Важны не только образованные люди, но и гуманные люди. Важны не только межнациональные отношения, но и их гармонизация. Следовательно, необходимость в выработке гармоничного, а значит, экономного общения между людьми особенно важна: накладно разбрасываться негативными эмоциями, невыгодно расчищать последствия нелепых действий. Гораздо экономнее сдерживать эмоции, преодолевать их, проецировать их на искоренение своих недостатков. Речь идет о попытке изменить привычные способы мышления человека. Терпимость — это единственный способ экономной, следовательно — эффективной коммуникации людей. Она избавляет людей от неправильно направленной энергии, которая может быть реализована неэффективно. По мнению Его Святейшества Далай-Ламы XIV, «терпение содержит элемент самодисциплины и сдерживания; осознавая, что можно действовать агрессивно, вы все же решаете не делать этого. Терпение происходит из способности сохранять твердость и решительность в любых ситуациях, эти качества нужно рассматривать не как признаки слабости, а как признаки силы, проистекающей из глубинной способности сохранять твердость» [ЕСДЛ XIV, 2004, 214].

Для развития в себе терпения человек должен развивать в себе энтузиазм, сильное желание, направленное как на искоренение своих

недостатков, так и на расширение взглядов на жизнь. Чем сильнее энтузиазм человека, тем больше у человека способность противостоять трудностям. Важно развивать в себе гибкость ума — способность изменять свои взгляды, видеть проблемы под разными углами. Гибкость ума позволяет человеку максимально широко охватывать реальность, быть максимально человечным. Высшей точкой терпения является всепрощение: «Конечным результатом терпения и терпимости является всепрощение. Если вы обладаете истинным терпением и терпимостью, всепрощение приходит естественным образом» [ЕСДЛ XIV, 2004, 214]. Как следует из наставлений главного буддийского учителя, способность к прощению ошибок других является очень важным качеством. Отсюда следует, что простыми словами, незамысловатыми выражениями «желтая вера» направляет нас на гуманистический путь реализации своих убеждений. Терпение, способность прощать — это необходимое условие выживаемости. Необходимо последовательно воспитывать в себе рефлективные стратегии терпения — принципы эмоционально-волевого поведения человека, на основе которых формируются базовые навыки устойчивого проявления врожденных качеств, способствующие развитию самодисциплины и сдерживанию избыточных эмоций. Ценностная установка на бытие терпеливого человека может идти по пути усиления и совершенствования врожденных качеств: терпимости, доброты, сострадания, милосердия и т.д.

Идеальная картина процесса эмоционально-волевого поведения терпеливого человека может основываться на той мысли, что все люди должны быть неагрессивны, а, значит, должны быть ориентированы на счастье, на благополучие. Согласно идеальным установкам терпеливого человека, люди могут быть неагрессивными, потому что помимо врожденного кода доброты, врожденного права на счастье они обладают врожденным чувством собственного достоинства. Это чувство может послужить защитной гарантией того, что ничто и никто не может посягнуть на автономность существования человека в условиях соблюдения им принципов достижения счастья. Сила простых, универсальных, естественных понятий, таких как «счастье», «мир», «дружба», «терпимость», «сострадание», «милосердие», состоит в том, что они очевидны и убедительны.

Одним из распространенных деструктивных начал в человеке являются его эгоизм и жадность, которые негативно влияют на обстановку окружающей среды. Несовершенный, деформированный, внутренний мир человека, а не внешний фактор — причина экологических катастроф. Следовательно, задача для человека следующая: трансформация

потребительской психологии, направленная на подавление и ослабление эгоцентрических, корыстных установок. В этом отношении учение Будды призывает человека к экологическому здравомыслию, и в то же время буддизм посредством правил внутренне защищает человека от деформаций его личных качеств. Таким образом, следует констатировать, что путем постоянной тренировки сознания, следования этическим принципам преобразования психики человек-потребитель способен произвести собственную внутреннюю трансформацию, беспрецедентную культурную перестройку в своем внутреннем мире. Принципы самодисциплины, ответственности, сострадания способствуют устойчивому установлению врожденного кода доброты, забытого в пучине рационалистических тенденций современной действительности.

В этой связи возникает необходимость подробного анализа глубинных смыслов сострадания, ответственности, терпимости, самодисциплины. Так, например, сострадание есть «состояние сознания, в котором отсутствует жестокость и агрессивность. Это ментальное состояние, основанное на желании избавить других от страданий и связанное с чувствами долга, ответственности и уважения к другим» [ЕСДЛ XVI, 2004, 129]. Самодисциплина связана с правилами запрета, которые должен соблюдать человек. Воплощаясь в форме запрета, самодисциплина должна основываться на милосердии. Бережно используя объекты природы, относясь ко всем с милосердием и не забывая, что наша жизнь зависит от окружения в целом, мы можем создать гармонию с другими живыми существами и с природой. Ответственность понимается как необходимость разделения страдания других, сопряженного с внутренним напряжением, переходящим в определенное беспокойство и даже в страдание. Ответственность переплетается с преодолением привязанности к «Я», к установкам себялюбия. Себялюбивая позиция препятствует зарождению сопереживания, ответственности и ограничивает наше мировоззрение до узких рамок забот, вращающихся вокруг собственного «Я». Перестройка сознания на этой почве должна происходить по направлению развития в себе чувства ответственности. Ответственность, противодействуя эгоизму человека, способствует тому, чтобы человек стремился сделать свое обычное эгоистичное видение жизни более бескорыстным, когда благо других рассматривается равным его собственному. Эти принципы препятствуют развитию рационалистических тенденций, которые отрицательно воздействуют на жизнь окружающей среды. Система потребностей современного человека должна складываться не из внешних атрибутов расточительного образа жизни, а из сознательных усилий, порождающих условия

гармоничного сосуществования человека с окружающей средой. Сострадание, самодисциплина, ответственность являются той системой важнейших качеств современного человека, которые необходимо воспитывать и усиливать.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абаев Н. В., Аюпов Н. Г.* Этноэкологические традиции тюрко-монгольских народов в тэнгрианско-буддийской цивилизации Внутренней Азии. Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2010. 135 с.

2. *Его Святейшество Далай-Лама XIV, Говард К. Катлер.* Искусство быть счастливым: Руководство для жизни. Киев; Москва; С-Петербург: «София», 2004.

3. *Хомушку О. М.* Эволюция религии в современном мире: Современное состояние религиозности в Саяно-Алтайском регионе // Основы религиоведения (учебное пособие). Терминологический словарь. Кызыл: Изд-во ТывГУ, 2009.

Т. Н. Шайхиева (*Гранада, Испания*)

БУДДИЗМ С ПОЗИЦИИ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В европейской науке существует много научных теорий, не вызывающих споров по поводу их философских оснований, поскольку они базируются на представлениях, близких к общепринятым на Западе. Однако буддизм — иное дело, это параллельно существующая религиозно–философская система, и в силу этого — источник споров по поводу приложимости к ее изучению и восприятию внешних по отношению к ней научных методов. В связи с этим возникает вопрос: должно ли научное исследование буддизма сформировать свою собственную методологию и методы, приложение которых гарантировало бы нам эффективные результаты и рекомендации прикладного характера?

Собственные методы усвоения знаний для определенного объекта изучения составляют определяющий компонент в любой науке, и развитие научного прогресса конкретной области знаний связано с разработкой специфических методов исследования. На каком уровне, и в каком соотношении они находятся в отношении такого многозначного объекта, как буддизм в современных условиях? Так, Е. А. Островская-

мл. пишет о важности культурной идентичности практикующего буддизм, проблеме изменения ее в контексте глобализационных процессов. В настоящий момент нет традиционной буддийской модели тибетского общества, традиционное буддийское образование также претерпело необратимые изменения. Результаты, представленные в монографии, подтверждаются фактами и историческими ссылками [Островская, 2008]. Несмотря на это, возрастает интерес к изучению буддизма у людей самых разных социальных категорий, включая представителей других вероучений. Однако автор не уточняет, какими могли бы быть оптимальные формы вхождения современных адептов буддизма в его теорию и практику. В поисках ответа на этот вопрос мы и обратились к психолого-педагогическим научным методологиям и соответствующим им прикладным результатам.

На протяжении последних лет педагогические научные исследования занимают стратегические позиции в определении как содержания учебных программ, так и сопутствующих им компетенций. Исследователи С. Г. Тер-Минасова и М. С. Байрам пишут о важности взаимодействия языков и культур и о приоритете изучения культуры над традиционной грамматической парадигмой языка. Наши исследования показали, что принятие ценностей другой культуры и одновременное снятие доминирования своей собственной культуры не происходит автоматически, а требует специального формирования, особой работы. Более того, в культурных ценностях существует определенная иерархия, и в конкретной ситуации можно принять только некоторые из них, не всегда совпадающие с иерархическим уровнем принимаемой культуры. Именно поэтому предметом нашего научного исследования мы избрали процесс передачи и усвоения знаний, а также его стимуляции для получения заданных характеристик. Выбор был обусловлен потребностями адептов, встающих на путь буддистов-практикантов.

Само передавамое содержание включает как собственно предмет — знание практики буддизма (как, что, в какой последовательности и т.д.), так и культурные ценности, связанные с переводом, символикой, историческим моментом включения данной практики в сознание неофита и ее иерархической ценностью. И то, и другое передается посредством различных методов, используемых учителем с учетом подготовки ученика, которые можно свести к трем основным задачам: благословение, разрешение на практику и разрешение на ее передачу. И когда речь идет об устной передаче, необычайно важны и знания о линии преемственности передачи этой практики. В случае одновременного усвоения этих компонентов стимулируются мотивация и, как следствие, качест-

во усваиваемого материала. Мотивация — мощнейший фактор на пути усвоения знаний. Вместе с тем, надо иметь в виду, что не так важны сами культурные ценности, сколько их приоритеты. Еще А. Р. Лурия показал, что люди разных культур обладают различными формами высших мыслительных процессов [Лурия, 1966]. В нашем случае не столь важен язык, на котором произносится мантра, сколь ее смысл, а вот интерпретация смысла уже соотносится с культурой адепта.

Таким образом, мы имеем все три необходимые составные части для реализации процесса передачи религиозного опыта: содержание, подлежащее усвоению; мотивированный ученик; искусный учитель. Какую часть содержания в состоянии усвоить ученик и как это проверить? Другими словами, как же происходит процесс интериоризации передаваемых знаний? По мнению Л. С. Выготского, каждая функция человеческой психики первоначально складывается как внешняя, социальная форма общения между людьми и лишь затем — в результате интериоризации — становится компонентом психики человека. Как подтверждение индивидуального потенциала человека в социальном мире им создана теория о «зоне ближайшего развития» и показано, что для развития высших психических функций недостаточно просто здорового мозга, а нужны стрессовые социальные ситуации, в которых и происходит их формирование [Выготский, 1956]. П. Я. Гальперин изучил интериоризацию как процесс и предложил основу планомерно-поэтапного формирования умственных действий: 1) выяснение ориентировочной основы действия; 2) формирование действия в материальном виде; 3) в плане громкой речи; 4) во внешней речи для себя; 5) во внутренней речи. Задавая ориентировочную основу действия, экспериментатор (учитель) получает возможность формировать умственные действия с заранее заданными свойствами.

Таким образом, создание ориентировочной основы деятельности (ООД) и контроль на этапах интериоризации содержания может гарантировать формирование ООД с заданными характеристиками, а значит стопроцентное усвоение учеником передаваемого знания. ООД должна включать: а) актуализированный перевод практики (неопределяемые понятия даются описательно с учетом некоторой общности жизненного опыта практикантов); б) культурные элементы — не все, но лишь приоритетные для этой практики; с) последовательность действий — полная, системная. При такой предварительной подготовке мы можем перейти к процессу формирования умственных действий и их интериоризации с заданными свойствами у адепта-практиканта. Остается открытым вопрос о методологии введения буддийских терминов,

которые подразделяются на вербальные (с выделением определяющих признаков) и остенсивные (термины, которые даются на базе чувственных восприятий, в частности с помощью примеров).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Byram M. S.* Teaching and Assessing Intercultural Communicative Competence. Multilingual Matters Ltd., 1997.

2. *Выготский Л. С.* Мышление и речь: Проблемы психологического развития ребенка. Избранные педагогические исследования. М.: Изд-во АПН РСФСР, 1956.

3. *Гальперин П. Я.* Методы обучения и умственное развитие ребенка. М., 1985.

4. *Лурия А. Р.* Теория развития высших психических функций в советской психологии// Вопросы философии. 1966. № 7.

5. *Островская Е. А.* Воины радуги. СПб., 2008.

6. Война и мир языков и культур: Вопросы теории и практики межъязыковой и межкультурной коммуникации. М., 2008.

КОМПАРАТИВИСТИКА

Е. В. Бурлуцкая (*Ростов-на-Дону*)

ПРОБЛЕМА ИДЕНТИФИКАЦИИ ВОСТОЧНЫХ ПРАКТИК В ЗАПАДНЫХ ВЕТВЯХ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ

Адаптация восточных духовных традиций в современном западном мире представляет собой сложный и деликатный процесс «интеграции» таким образом, чтобы они стали частью духовной жизни, но при этом сохранили свое учение в полном и чистом виде. Наставники тибетского буддизма, например Согьял Ринпоче, признают, что «любые адаптации должны исходить из очень глубокого понимания, чтобы избежать предательства чистоты традиции, ее силы и вневременного характера ее истины. Если глубина понимания традиции сочетается действительным осознанием проблем и изменений современной жизни, все возникающие адаптации только усилят, увеличат и обогатят традицию, открывая даже более глубокие слои самих учений и делая их даже более эффективными в применении к трудностям нашего времени» [Согьял Ринпоче, 1998, 57].

Подобный подход к распространению буддийской Дхармы сложился исторически. По своей природе тибетский буддизм синкретичен, он впитал в себя традиции как разных религиозных направлений буддизма, так и шаманизма религии пригималайских районов бон. К тому же в каждом регионе он передавался с учетом особенностей менталитета жителей, национального характера и местных традиций. Так, этнические народности, традиционно исповедующие буддизм в России (калмыки, буряты, тувинцы), создали свой вариант буддизма, в котором наблюдается синтез тибетской религиозной культуры с традициями кочевой культуры. Это проявляется во включении в буддийскую обрядность элементов традиционных народных верований и представлений. Поэтому современные адаптивные тенденции тибетского буддизма являются отражением его способности трансформироваться в контексте потребностей общества, отказываясь от второстепенных деталей, но при этом сохраняя свою основу.

В то же время попытки трансформации буддийского учения с учетом культурных и социальных особенностей западного образа жизни

сталкиваются с определенными трудностями, связанными с особенностями западного мышления и поведения.

Качественный анализ восточноориентированных религиозных групп показывает, что людей, реально практикующих в той или иной восточной духовной традиции, значительно меньше официально заявленного количества последователей. Это связано с тем, что значительная доля людей, интересующихся и даже практикующих в рамках буддийских и индуистских традиций, не только не отождествляет себя с последователями этих направлений, но и демонстрирует восприятие восточных практик в общем контексте веры в разного рода мистические, сверхъестественные явления, к которым относятся гадание, колдовство, экстрасенсорика и другие оккультные феномены, что, по своей сути, свидетельствует не о религиозном, а суеверном поведении. Причина подобного феномена — и недостаточно подготовленный уровень теоретического, философского знания, формирующего общие мировоззренческие установки, и «популяризация» восточных учений, их адаптация в синкретичном сознании людей, сочетающих христианские, языческие элементы при атеистическом мировосприятии, которое стало неизбежным последствием идеологической политики прошлого.

Другая категория западных учеников владеет обширными теоретическими знаниями самых разнообразных сторон буддизма, что, с одной стороны, помогает освоению буддийской практики, с другой — становится препятствием из-за неправильного понимания некоторых аспектов. Для постижения духовного учения необходимо изучить его ядро и тем самым построить хорошую основу для дальнейшей практики. По этой причине последователи должны освоить базовые практики, прослушать курс лекций по философии, чтобы быть более подготовленными к восприятию продвинутых практик и трансформации мировоззренческого уровня, что является долгим и трудным путем, где необходимы терпение и усердие, чем не могут похвастаться западные буддисты.

В реальности складывается такая ситуация, что ученики бродят от одного духовного наставника к другому, коллекционируют инициации, отрабатывают мантры разных линий передачи, создавая иллюзию духовного развития. Качественная трансформация личности возможна только при условии освоения духовных практик одного направления. При этом и развитие будет проходить более быстрыми темпами, поскольку учителя дают максимально точные инструкции для эволюции сознания своих учеников. Путь Ваджраяны открывает для человека возможность обретения состояния Будды не через три неизмеримые кальпы, как в старой махаяне, а в этой самой жизни, «в одном теле».

Тантрические методы развития сознания являются весьма опасным путем, и «малейшая ошибка на этом пути приведет незадачливого йогина к безумию или рождению в особом «ваджрном аду». Если ученики мотивированы только стяжанием сиддх (сверхъестественных способностей, обретаемых в результате выполнения духовных практик) с целью достижения собственного благополучия, то «конечное поражение и духовная деградация неотвратимы». Только строгая приверженность идеалу бодхисаттвы и стремление обретения состояния Будды ради помощи всем страдающим в сансаре существам является гарантией прохождения Алмазного пути [Торчинов, 2000, 266.].

Центральным элементом практики тибетского буддизма является медитация. Понятие медитации связано с пассивно-наблюдательными тенденциями, культивируемыми на Востоке, имеющими корни в индо-тибетском и индо-китайском ареалах (в таких религиозных направлениях, как индуизм, даосизм, различные формы буддизма и йоги), и является феноменом различного мистико-аскетического опыта, составной частью духовной практики (сакрального пути). Общим признаком медитативных практик является трансформация сознания. В обычном состоянии ум человека отвлекается как разнообразными внешними раздражителями, так и идущими изнутри организма, связанными с тенденциями неочищенного, омраченного самскарами и васанами ума. Практика сосредоточения ума на объекте медитации, отстраненного наблюдения за потоком возникающих ассоциаций без физического и эмоционального напряжения в теле или уме приводит к постепенному развертыванию сознания. С каждым медитативным опытом фактически происходит перенастройка центральной нервной системы. На биологическом уровне изменения сознания сопровождаются развитием сознательного контроля над мозгом, умением разблокировать активность правого полушария головного мозга (практически не действующего), способностью освободиться от знаково-речевого, моделирующего диктата левого полушария. Отключение мирских биовыживательных программ и интровертированная ориентация сознания, направленная на получение мистического опыта, приводит к переосмыслению системы ценностных ориентаций личности и трансформации личности в целом, человек начинает вести более этичную, более осмысленную и более яркую жизнь.

Однако существует много техник медитации, принятых в той или иной духовной традиции, поэтому ни одна их них не может претендовать на универсальность. Психотехнические приемы или методы медитации определяются принадлежностью к конкретной историко-

культурной традиции и находятся в зависимости не только от культурно-исторических факторов, но и от духовного уровня практикующего.

Спектр медитативных возможностей чрезвычайно широк: от формирования простейшей направленности внимания через концентрацию ума с целью психотерапевтических мероприятий до феноменов, граничащих с магизмом и экстрасенсорикой (знание прошлого и будущего, понимание голосов животных, знание предыдущих воплощений, знание чужой ментальности, невидимость, управление чужими чувствами, способность приобретения дополнительных сил, левитация, видение сверхъестественных существ, постижение природы сознания и иные паранормальные достижения). Характер приобретаемых способностей определяется объектом концентрации, которая переходит в медитативный опыт, трансформирующийся в опыт сверхсознательных состояний [3] .

Традиционно сложился способ передачи учения Ваджраяны, в основе которого лежат близкие отношения учителя и тщательно подготовленного ученика. При этом огромная роль принадлежит наставнику, который, изучив психо-физическую структуру своего ученика, рекомендует ему тот или иной вид практики, наиболее эффективный для него. Тантрические тексты считаются сокровенными, и рассчитаны на получение особых посвящений и наставлений от компетентного учителя, поскольку неправильное толкование тантрических идей и эротической символики тантр не только может дискредитировать и компрометировать учение, но и небезопасно для состояния психического здоровья ученика. Особенно, если речь идет об ануттара-йога-тантрах (тантры наивысшей йоги), которые содержат знания, имеющие эротический и магический элементы и использующие сюжеты, видимо противоположные нравственной чистоте, состраданию и воздержанию, проповедуемым буддизмом, например — призывы к убийству родителей и учителей, совершению подношений Будде мясом, кровью и нечистотами. Образы тантрических будда-форм (йидамов), использующихся в практике визуализации и самоотождествления с визуализируемым объектом, имеют весьма своеобразный облик упырей и демонов низшего пласта индийской мифологии. Все это в сочетании с сексуальной символикой тантр, восходящей к архаическим культам плодородия, не следует понимать буквально, они лишь символически отображают процесс превращения страстей и пороков человеческой природы в чистую мудрость Будды. Также и эротические элементы тантр не предполагают физическую близость мужчины и женщины, отождествлявших себя с «каруна» (сострадание) и «праджня» (мудрость) соответственно, а носят внутренний, созерцательный характер.

Е. А.Торчинов, анализируя психотехнику тантр, отмечает, что если сутры классической махаяны ориентированы на работу с тонким поверхностным слоем сознания, постепенно погружаясь и трансформируя более глубокие слои, то тантры сразу начинают работать «с мрачными пучинами подсознательного и бессознательного, используя его безумные сюрреалистические образы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов: страстей, влечений (порой патологических), привязанностей, — которые могли и не осознаваться самим практикующим». Эти тексты не рассчитаны на дословное понимание; так, требование убить родителей может означать «искоренение клеш и дуалистического видения реальности, служащих как бы родителями для сансарического существа», или же «пресечение движения потоков энергии в позвоночном столбе задержкой дыхания в процессе йогической практики тантр». Использование архаичных образов демонов в иконографии Ваджраяны также имеет трансперсональный смысл — это сложнейший психологический архетипический символ, обозначающий высшие состояния сознания. А их воинственные атрибуты «демонстрируют готовность уничтожить все пороки и страсти, превратив их в кровь — нектар пробуждения и в вино — амриту (эликсир бессмертия), наполняющих капалы — чаши из черепов на многих тантрических иконах. В процессе практики йогин, имеющий соответствующие посвящения и владеющий знанием тантрических текстов, визуализирует и отождествляется с определенным божеством, перенося на себя его атрибуты, и в результате достигает состояния пробуждения, которое тантрическое божество символизирует» [Торчинов, 2000, 265–275.].

Таким образом, тибетская Ваджраяна в своих западных ветвях имеет целый ряд проблем, обусловленных особенностями менталитета своих европейских учеников. Одной из важнейших задач является формирование доминирующей установки в сознании учеников о принципиальном отличии практик буддизма от экстрасенсорики и оккультизма. Другая задача связана с освоением учениками базовых практик своих линий передачи, только на основе которых следует принимать посвящения в более продвинутые практики от своих духовных наставников. В тибетском буддизме роль учителя для развития сознания ученика принципиально важна, поскольку он рекомендует ученикам именно те практики, которые максимально эффективно воздействуют на состояние ума ученика, и поскольку только путем устной передачи возможно разъяснение некоторых феноменов, относящихся к субъективному миру практикующего.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Согьял Ринпоче.* Книга жизни и практики умирания. М., 1998.
2. *Торчинов Е. А.* Религии мира. Опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 2000.
3. http//mirsloverei.com/content_psy

В. А. Васильченко (*Ставрополь*)

ЕВАНГЕЛЬСКИЕ ПРИТЧИ И КОАНЫ ДЗЭН: НАРРАТИВНЫЙ АСПЕКТ

Важность компаративистики для работы философа культуры совершенно очевидна; это тот случай, когда истина не нуждается в доказательствах, а поле ее применения огромно. Особенно любопытной представляется возможность сопоставления нарративной структуры евангельских притч и специальных нравоучительных дзэнских историй — коанов, поскольку их наставнические интенции выглядят в некоторых аспектах развивающимися параллельно. При этом в дзэн-буддизме, как, пожалуй, ни в одном другом религиозном учении Востока, можно обнаружить полный комплект мотивов, сюжетов и даже конкретных образов, вторящих некоторым пунктам идеологии Евангелий (хотя особенности аргументации, разумеется, определяются в значительной степени культурной специфичностью каждой традиции). Цель настоящего доклада — привести некоторые новые соображения из сферы конкретной христиано-буддистской компаративистики и поиска монолитных текстологических параллелей.

Коаны дзэн — один из самых замечательных памятников буддийской литературы и философской мысли. Сборники дзэнских историй представляют собой труд, состоящий из консолидации в единое философское повествование и текстов книжного происхождения, и преданий и легенд о жизни знаменитых наставников и учителей, существовавших в устной традиции. Коан, как правило, рассказывает о случаях достижения сатори («просветления») или содержит подсказку, помогающую ученику понять суть учения дзэн, и в этом отношении примыкает к традиции джатак (повестей о предыдущих рождениях Будды). Эмоциональность дзэнских историй, парадоксальный характер коана как нарратива, пронизывающие его художественные и поэтические стилизации зачастую крайне затрудняют понимание его значения.

Большинство коанов имеет профиль не сюжетно-последовательного рассказа, а экспрессивного отклика на метафизическую проблему. В связи с этим весьма распространенным является мнение о том, что у коана нет логической подоплеки и попытка понять его рационально, с точки зрения здравого смысла, ведет к противоречию.

Подобного рода представления вызывают возражения. Одной из типичных черт коана является наличие в нем поучения, наставления, что позволяет отнести его как литературное произведение к своеобразному дидактико-аллегорическому жанру, родственному европейской притче. В соответствии с требованиями литературного этикета, притчу отличают простота в выборе сюжета (сюжет для притчи обычно заимствуется из повседневной действительности), стиль аллегории, иносказания (но при этом исполнение — в терминах и образах, понятных некнижной аудитории). Таков — схематически-этикетный — и характер коана дзэн. Фабула коана существует лишь в форме своих следствий из присущих притче модусов художественности: расстановки персонажей (мастер/монах), событийных связей (инициация/«просветление»), монтажа деталей (автореферентные метафоры, сквозные, спиральные символы, парадоксы). Вопреки алогичному облику, коан рационально полноценен и содержит внятное для обыденного здравого смысла назидание. Было бы неестественным допускать, что отношение логики коана к противоречиям и абсурду принципиально отличается от отношения к ним логики «собратьев» по жанру: притчи, басни, параболы. Разрешить коан возможно и оставаясь на почве чистой логики и здравого смысла (с привлечением фактических данных там, где это необходимо, разумеется). Обратимся с этой целью к некоторым текстуальным параллелизмам между евангельскими притчами и коанами дзэн.

В Нагорной проповеди Христос произносит суровые слова, характеризующие ригористичность христианской морали: «Если же правый глаз твой соблазняет тебя, вырви его и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну. И если правая твоя рука соблазняет тебя, отсеки ее и брось от себя; ибо лучше для тебя, чтобы погиб один из членов твоих, а не все тело твое было ввержено в геенну» (Матф. 5:29–30). К. Кадоваки обратил внимание на то, что дзэнский коан «Гутэй отсекает палец» выглядит без преувеличения как иллюстрация к душеспасительной формуле Христа [Кадоваки, 2004, 31]. Данная история имеет следующий вид.

«Какой бы вопрос о дзэн ему ни задавали, Гутэй просто показывал палец. Однажды у него был прислужник, которого посетитель спросил:

— Что главное в учении Мастера?

Мальчик показал ему палец. Увидев это, Гутэй отсек ему палец ножом. Когда мальчик, крича от боли, бросился вон из комнаты, Гутэй окликнул его. Когда мальчик повернул голову, Гутэй показал ему палец. Мальчик внезапно достиг просветления» [Мумонкан, 2000, 67].

К. Кадоваки следующим образом интерпретирует коан: «Когда Гутэй отрезал палец, он и юноша представляли собой единое целое, они были нераздельны друг от друга. Палец юноши был в то же время его, Гутэя, пальцем. Просветление дзэн состоит в том, что ты всем своим «телом» осознаешь, что все вещи исходят из одного источника и что твое «Я» едино со всем сущим» [Кадоваки, 2004, 32]. Известный составитель и комментатор сборников дзэнских коанов Р. Х. Блайс также предпочитает эксплицировать проблему языком и символикой холизма: «Нужно помнить, что подлинный палец — это не-палец, поскольку в Реальности он неотделим от других вещей; и что слово «палец», будучи полезным для практических нужд, никак не отражает эту особенность Реальности. Как «Я и Отец — одно» (Ин. 10, 30), так же я и мой палец — одно; мой палец — это палец Бога» [Мумонкан, 2000, 69].

Выработанный данной традицией идиолект описания реальности, в котором «мистическая трансформация», «говорящее молчание», «телесное чтение», «сверхлогика», «постижение» группируются вокруг смыслового полюса холизма, оказывается едва ли не единственным инструментом анализа дзэн. В то же время подобного рода эзотерика — не предмет научной апробации, и ее эвристические возможности невелики. Р. Х. Блайс, К. Кадоваки и другие переписывают ситуацию так, что из коана вполне отнимается конкретное наставническое измерение. Онтологические ориентации подобного рода компаративистики нуждаются в критическом преодолении. Коан есть, прежде всего, учебный прием, его содержание носит этический, долженствовательный характер. Метафизическое толкование Р. Х. Блайса и К. Кадоваки проходит не по столбовой линии дзэнского дискурса, а, скорее, скользит по периферии.

Слова Христа помогают понять цель коана «Гутэй отсекает палец». У каждого мастера был особый, эксклюзивный прием, показывающий неофитам ограниченность их представлений о смысле религиозного опыта. Приемом Гутэя было показать палец. Указание на объект есть такой же стандартный пример дефинициеподобной операции, остенсивного определения, как восполняющий вопрос — пример из арсенала рациональной методологии познания. Однако данной методологии недостаточно для экспликации сущности учения дзэн, что и демонстрирует Гутэй своим ответом. «Когда мудрец показывает на луну, глу-

пец видит лишь палец мудреца», — гласит восточная пословица. Ученик или просто кто-то интересующийся смыслом дзэн своим вопросом предполагал возможность буквально «указать» на главное в учении дзэн, но в данном контексте восполняющий вопрос является некорректным, что иронично и обыгрывалось Гутэем. «Вы хотите увидеть не луну, а только палец, вот я вам его и демонстрирую», — именно так, вероятно, следует понимать действия мастера. В основе коанов подобного нарративного профиля лежит правило, известное в логике как редукция к абсурду — рассуждение, показывающее ошибочность какого-то определенного положения путем выведения из него абсурда, т.е. противоречия. Прислужник же подражал Гутэю чисто механически, не осознавая истинного значения данного приема. То есть возможность ответить на сложный вопрос, просто подняв палец, оказалась для него опасным искушением подменить проповедь религиозной догмы парадоксальными, но поверхностными и бессодержательными манипуляциями с текстами, обычаями, ритуалами.

Следующий коан внешне может показаться нарочито парадоксальным и непроницаемым для логики. «Хогэн из Сэйре вошел в зал, чтобы обратиться к монахам перед полуденной трапезой. Он указал на бамбуковые шторы. В тот же момент два монаха подошли и подняли их. "Один имеет, другой нет", — сказал Хогэн» [Мумонкан, 2000, 198]. Коаны, подобные по структуре данному, встречаются в сборниках дзэнских историй неоднократно. В том же кодексе «Застава без ворот» приводится такой случай:

«Дзесю пришел к отшельнику и спросил:

— Есть тут что-нибудь? Есть тут что-нибудь?

В ответ отшельник поднял кулак.

— Здесь слишком мелко, чтобы бросить якорь, — сказал Дзесю и ушел.

Придя к другому отшельнику, он снова спросил:

— Есть тут что-нибудь? Есть тут что-нибудь?

В ответ отшельник поднял кулак.

— Свободно ты даешь, свободно отнимаешь; свободно ты даришь жизнь, свободно убиваешь, — сказал Дзесю и низко поклонился» [Мумонкан, 2000,114].

Легко заметить, что в основе этих коанов лежит комбинация контрадикторно градуированных оценок внешне тождественных событий или поступков. То есть по форме — очевидное нарушение закона непротиворечия. Одному и тому же объекту мысли в одно и то же время и в одном и том же смысле или отношении приписываются противоречивые признаки; на один и тот же вопрос одновременно и в одном и том же смысле коан отвечает утвердительно и отрицательно — и да, и нет. Как же это следует понимать?

Вписывая сцены визита Дзесю к отшельникам в общую логику экзегезы, основанную на концепции холизма, Р. Х. Блайс отмечает, что «каждая вещь является собой, конкретной ограниченной вещью, но в то же время она является всеми остальными вещами» [Мумонкан, 2000, 197] и, соответственно, между отшельниками или монахами нет никакой разницы: «Монахи слышали, что Хогэн хвалит одного монаха и порицает другого. Так оно и было. Но они не слышали, что Хогэн хвалит обоих монахов и порицает обоих монахов» [Мумонкан, 2000, 199]. Тем самым парадоксальность реплик Дзесю и Хогэна снимается на метауровне с помощью недуального, целостного образа мышления, связанного с непосредственным постижением противоположностей.

С нашей точки зрения, предложенная гипотеза не может служить основой для адекватной интерпретации, поскольку противоречит практической, наставнической, объяснительной роли коана, адресатом и потребителем которого, как правило, выступает субъект с обыденным сознанием и взглядом на реальность. Чрезмерность метафизических интерпретаций холистического толка особенно очевидна на фоне артикулируемых Р. Х. Блайсом конкретных нарративных нюансов коана, стягивающих спектр его сюжетов в телеологически и риторически маркированное жанровое пространство притчи. В частности, Р. Х. Блайс убедительным образом квалифицирует вопрос Дзесю как относящийся к определенной категории, называемой «проверочные вопросы мастера». В этой связи понятно, что «различие между двумя отшельниками — это различие между обычным человеком и Буддой, между омраченностью и ясностью» [Мумонкан, 2000, 115]. Логически прозрачен и ответ отшельников: поднимание кулака напоминает о Гутэе, поднимавшем палец [Мумонкан, 2000, 116].

Скрупулезно подмеченные Р.Х. Блайсом композиционные и символические особенности коана относятся к самым сжатым и выразительным элементам его нарративной структуры, и их имеет смысл воспринимать как семантически значимые. Коаны подобного типа также имеют аналогию среди евангельских притч. Сопоставление с Библией показывает, что нарушение формально-логических правил в рассматриваемых коанах мнимое. В одной из своих проповедей о пришествии Царствия Божьего Христос говорит следующее: «Сказываю вам: в ту ночь будут двое на одной постели: один возьмется, а другой оставится; Две будут молоть вместе: одна возьмется, а другая оставится; Двое

будут на поле: один возьмется, а другой оставится» (Лук. 17:34–36). Возможно, коан имеет близкий по смыслу символический подтекст. Один из монахов достиг просветления, другой нет, и внезапное появление мастера оказывается для них подобным Судному дню для христиан — один взят, другой оставлен (любопытно сравнить с этим слова апостола: «день Господень так придет, как тать ночью» (1 Фес. 5:1–2)). И притча Христа, и коан Хогэна направлены на то, чтобы принудить адептов к постоянной личностной концентрации на поисках религиозного спасения.

Следующий рассматриваемый нами случай представляет собой пример наиболее поразительного, пожалуй, совпадения (по крайней мере, внешнего, поверхностного) между дзэнским коаном и текстом Библии. Мастер Басо говорил: «Если у тебя есть посох, я тебе его дам. Если у тебя нет посоха, — я его у тебя заберу». В литературе аргументация, сходная по структуре с данной (которая является, заметим попутно, типовой для дзэнских нарративов), признается образцом алогичности. Но так ли это в действительности? Разве являются алогичными и парадоксальными следующие слова Христа: «Итак, всякого, кто исповедает Меня пред людьми, того исповедаю и Я пред Отцем Моим Небесным; А кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцем Моим Небесным» (Матф. 10:32–33)? Если эта аналогия покажется натянутой, в Библии мы имеем еще более близкий пример идентичной риторической нагруженности текста: «Ибо, кто имеет, тому дано будет и приумножится; а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет» (Матф. 13:12). Данная логическая фигура имеет вполне обычный профиль доказательности и достаточно близка по своей структуре к рассуждениям дзэнского мастера. Коан скорее всего нужно понимать так, что всякий, прилагающий личные усилия на пути религиозных исканий, получит поддержку со стороны мастера. Тем же, кто погружен в обыденное, механистическое мировосприятие, наставления пойдут только во вред.

Разумеется, суть коана не исчерпывается исключительно его нарративной структурой. Рассказы о древних учителях дзэн-буддизма аккумулируют в себе значительный философский, психологический, религиозный, культурный опыт. Главная цель практик дзэн-буддизма — сатори («просветление») как этап духовного развития. В то же время естественность и реалистичность композиции и поэтического словаря коана весьма проблематичны, и это необходимо учитывать при анализе философской сущности дзэн-буддизма и эксплицируемого в рамках данного религиозного направления феномена мистического опыта.

Экспозиция вышеизложенных аргументационных нюансов не предполагает пока еще концептуального обоснования. В любом случае речь не идет об оформлении материала предполагаемых текстуальных совпадений в редакциях «генетической» компаративистики, исторических контактов, челночной передачи нарративного материала посредством культурных коммуникаций, прямых влияний и заимствований. Мы пока лишь констатируем многообразие и переплетение линий распространения и распределения дискурсивных особенностей в евангельских притчах и коанах дзэн. Возможно, совпадения, которые носят сейчас как будто внешний и случайный характер, приведут со временем к важным результатам, проясняющим суть как буддизма махаяны, так и христианского богословия. Философский анализ, отражающий сплошное обследование всего ряда общих с буддизмом нарративных форм на всей территории христианского дискурса остается делом будущего.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кадоваки К. Дзэн и Библия. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004.

2. Мумонкан. «Застава без ворот»: Сорок восемь классических коанов дзен с комментариями Р. Х. Блайса. СПб.: Евразия, 2000.

Дружинина И. А., Остененко В. Л. (*Казань, Татарстан*)

СЧАСТЬЕ В ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА ВАДЖРАЯНЫ И В РОССИЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Счастье — мечта души, обращенная в форму блаженства.
Влад Зорин

Софисты утверждали, что счастье состоит в том, чтобы стремиться к большему и получать большее. Действительно, в подсознании, а затем и в сознании складываются положения о том, что для счастья нужно уважение окружающих, хорошая работа, дорогая машина. Все эти внешние проявления «счастливой жизни» приводят к стремлению стать «выше, сильнее, более значимым, чем другие, чтобы мое «я» стало более весомым». Такие рассуждения, часто неосознаваемые, свойственны многим представителям цивилизации homo sapiens. Это не более чем «костыли», которые уберегают от страха «бесполезности жизни». Человек, достигший материальных благ, полагает, что «не зря

живет»! Одна их главных проблем современности: отсутствие видения цели, своего места в этом стремительно меняющемся мире, понимания себя и Других. Но еще Сократ в споре с одним из софистов представил счастье через прочный душевный мир и спокойствие. Счастье цивилизации, которая движется к прогрессу, по меткому выражению Платона, вложенному в уста Сократа, — это «счастье чесоточного, который испытывает беспрерывный зуд и беспрерывно чешется»… Так и человечество не может остановиться в погоне за счастливой жизнью, которая понимается как все большее потребление. Жизнь индивида как биологического существа требует удовлетворения всегда определенного набора потребностей. Но идея прогресса движет жизнью существа биосоциального по пути техногенной цивилизации, который ведет к гибели вообще всего живого. Еще древние призывали остановиться и выбрать другие, альтернативные, то есть духовные, пути развития. Необходимо постичь человека не в двойственности, то есть не только биосоциальным, а многомерным существом, связанным множеством каналов с Космосом и Вселенной. Такова философия Ваджраяны, одной из важных ее составляющих: Калачакры. Главная цель учения Калачакра-тантры, равно как и любого другого буддийского учения, — достижение состояния Просветления (состояния Будды), полной внутренней реализации. В документальном фильме о Далай-ламе и мире, который его окружает, показан особый мир и образ жизни монахов, исповедующих философию тантрического буддизма. Жизнь в монастыре проходит в молитвах, и те, кто следует этому пути, обязаны вести аскетический образ жизни. Принявшие этот путь, не заботятся об одежде и питании. Их ощущение счастья отличается от ощущений человека западной цивилизации. Многочасовые, многомесячные молитвы и повторение обрядов годами и десятилетиями приводят к просветлению! Монахи начинают чувствовать счастье как причастность ко всему живому на Земле, и, более того, Космос и Вселенная для них становятся живыми и одушевленными. Их души возносятся в светлые дали, и эти люди ощущают **с-частье** как сопричастность, как часть светлого, великолепного гармоничного существования мира и их в этом мире. Они растворяются в окружающем их прекрасном пространстве. Причем иногда в реальности. Об этом свидетельствуют люди, видевшие это и рассказывающие в фильме об увиденном. Важную роль играют и медитативные практики, они основываются и на дыхательных упражнениях. Так и сам горный воздух способствует просветлению и ощущению радости. Не зря стоики рассматривают в качестве основы мира огненную пневму Логоса. Сильным ощущением является и «вхождение» через сложные медитативные практики в свое внутреннее пространство, имеющее название «сфера Шамбалы». Реальность в понятиях сферы Шамбалы рассматривалась как всего лишь одно из множеств возможных описаний мира. Практика Калачакры содержит знания о свободном перемещении, переходах между различными состояниями сознания и телепатической передаче знания, о возможностях поддержки взаимосвязи на расстоянии, а также умении быть одновременно в двух разных местах, о «генерировании внутреннего тепла (практика туммо — йога внутреннего тепла, позволяющая носить тонкую хлопковую ткань даже в самые лютые морозы) и других таинствах» [Волков, Интернет ресурс].

Но деятельность буддийских монастырей направлена на сочувствие, сострадание и любовь к людям, а также полное всепрощение и всепонимание. Именно этими принципами движутся жизненные силы следующих учению Ваджраяны, и от этого они испытывают ощущение счастья.

К. Э.Циолковский считал, что любовь к атому как высшая любовь достойна поклонения, необходимо почитать и исполнять законы, которые выражают эту любовь [Циолковский, 1925, 23].

В своем «Исследовании мировых пространств реактивными приборами» К. Э. Циолковский замечает, что биллионы планет освещены одним и тем же светом. Системы звезд и галактик имеют подобные строение и состав. Это материальный мир, который необходимо изучать и проникать по мере возможности. Но есть и еще один мир — мир метафизический. В этот мир невозможно проникнуть в телесной оболочке, он недоступен органам чувств. Это — мир духовного бытия. Это бытие может открыться, когда мы покидаем телесную оболочку. Подобно Платону, К. Э. Циолковский считал, что наша земная жизнь бренна и преходяща, а душа прикована к телесному миру. Он писал, что «сон нашей жизни прервется, протрем мы свои духовные очи и увидим то, о чем сейчас мы думаем. Пока же мы живы, пока продолжается наш крепкий сон, мы не можем не думать о земном, о материальном, каково видимое небо». Сущность жизни во Вселенной зависит от самочувствия атомов, считал К. Э. Циолковский [Циолковский, 1928, [4], 13]. Атомы как жители Вселенной в основном пребывают в неорганическом состоянии, но для атомов время не существует. Жизнь непрерывна, смерти нет! Атомы Космоса занимают пространство Земли. Но настоящей жизнью Циолковский называет пребывание атомов в головном мозге человека, а пребывание атомов в неорганической среде, в воде, камне, воздухе он не может назвать жизнью, так как здесь атомы находятся только в пространстве и не включаются в явления времени. Человек, осознавая себя, дает возможность осознания клеткам своего организма, и атомы также включаются в онтологическое пространство,

окружающее человека. К. Э. Циолковский делает вывод, что «счастье Вселенной есть счастье атома». От счастья атома, который попадает в совершенное существо, зависит счастье Вселенной [Циолковский, [4], 1928, 7]. Счастлив атом — и Вселенная тоже это ощущает. Испытывает счастье человек, и Вселенная ликует вместе с ним! Значит, всем людям на Земле необходимо стремиться к счастью. Для этого нужно отказаться от насилия и усовершенствовать самого человека, который неразумен, недолговечен и подвержен страданиям. Но тысячи и миллионы грядущих лет, по мнению Циолковского, усовершенствуют человеческий дух. Периодичность развития человеческого духа подчеркнул К. Э. Циолковский в размышлениях о космических эрах человечества. Ученый выделил четыре эры человеческого развития. Первая эра — рождения, вторая эра — становления, третья — расцвета, четвертая — терминальная. В первую эру, по мысли К. Э. Циолковского, человечество выйдет за рамки родной планеты и расселится в космическом пространстве. Вторая эра ознаменуется расселением по всей Вселенной и телепатической взаимосвязью всего человечества. Следующая эра — единения человека и других мыслящих существ, но иной, более высокоорганизованный человек будет во Вселенной полноправным хозяином. Космос телепатизируется, в этот процесс включится и косная материя. Во время терминальной эры материя, охваченная телепатией, перейдет в состояние «разумного поля». Природа, которая стремится к совершенству, не только эволюционирует, но и разрушается, по мнению автора, прибегает иногда к нелогичным поступкам. Пройдут миллиарды лет, данная эра Космоса закончится, и начнется следующая, которая будет более высокого уровня. Все начнется сначала, но возникнет по более совершенному закону: солнца, планеты, созвездия, туманности. А главное, в Космос придет новый, более совершенный человек, человек другого «покроя», чтобы перейти через все высокие эры, превратившись в сверхлучевое или в сверхтелепатическое состояние. Уровень этого совершенного человека будет значительно выше современного. Еще через миллиарды лет возникнет из лучей материя высочайшего класса, и затем появится сверхновый человек. Он будет настолько выше нас разумом, насколько мы выше косной материи. Он уже не будет спрашивать «зачем?», он, исходя из своего знания (а будет знать очень многое), займется строительством Космоса по тому образцу, который сочтет наиболее совершенным.

В высшем синтезе, по мнению А. Ф. Лосева, должны соединиться наука, искусство, религия и философия для служения общечеловеческому идеалу, воспитания нравственных сил для достижения этого идеала. Этот высший синтез охватывает весь мир, всю природу и человека, все явления, которые совершаются в природе и человеке, мировоззрение, которое не удовлетворяется одной какой-либо деятельностью, но которое подчиняет все одной руководящей идее, которое заставляет все жить гармоничной, лишенной противоречий жизнью [Лосев, 1989]. Немецкие и английские ученые, проведя социальный опрос, выяснили, что пика счастья человек достигает к 74 годам, так как уже достигает необходимых благ и задумывается о себе, но в буддийском монастыре это происходит значительно раньше, так как отсутствует забота о себе и о своем теле, остается любовь и сострадание к человеку и человечеству!

ЛИТЕРАТУРА

1. *Волков С.* Калачакра-тантра. Интернет ресурс http://baikal.irkutsk.ru/index.

2. *Лосев А. Ф.* Высший синтез как счастье и видение // Студенческий меридиан. 1989. № 5, 6.

3. *Циолковский К. Э.* Причина Космоса. Калуга, 1925. Издание автора.

4. *Циолковский К. Э.* Исследование мировых пространств реактивными приборами. Калуга,1928.

5. *Циолковский К. Э.* Любовь к самому себе, как истинное себялюбие. Калуга, 1928.

В. В. Дубич, Е. С. Марусик, Д. А. Жуйков (*Красноярск*)

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ МЕТОДА НАБЛЮДЕНИЯ В НАУКЕ И БУДДИЗМЕ

Рассмотрим один из методов исследования, используемых как в науке, так и в буддизме, — метод наблюдения. Проанализируем, что общего и чем отличается использование этого метода в таких сферах человеческой культуры, как буддизм и наука. «Наблюдение — в принципе, наиболее информативный метод исследования. Это единственный метод, который позволяет увидеть все стороны изучаемых явлений и процессов, доступные восприятию наблюдателя — как непосредственному, так и с помощью различных приборов» [Новиков, 2010, 90].

В науке метод наблюдения применяется, например, в зоологии, где «в каждой систематической категории рассматриваются строение, образ жизни … и происхождение животных» [Лукин, 1989, 2]. С целью

изучения образа жизни животных в их естественном окружении часто используется метод наблюдения.

«Наблюдение необходимо для научного познания, поскольку без него наука не смогла бы получить исходную информацию, не обладала бы научными фактами и эмпирическими данными, следовательно, невозможно было бы и теоретическое построение знания» [Новиков, 2010, 90].

«Частным случаем наблюдения является самонаблюдение, достаточно широко используемое, например, в психологии» [Новиков, 2010, 91]. В буддизме этот метод используется для наблюдения за своим умом: «…нам лучше отказаться от вредных действий, посвятить всё своё время полезным действиям и постоянно наблюдать за умом» [Четыре основополагающих упражнения, 2009, 4]. «Мы должны посвятить все свои усилия на начальных стадиях практики самонаблюдению, а также успокоению и покорению своего ума» [Атиша, 2004, 26].

«В зависимости от целей, которые преследуются в процессе наблюдения, последнее может быть научным и ненаучным. Целенаправленное и организованное восприятие объектов и явлений внешнего мира, связанное с решением определенной научной проблемы или задачи, принято называть научным наблюдением. Научные наблюдения предполагают получение определенной информации для дальнейшего теоретического осмысления и истолкования, для утверждения или опровержения какой-либо гипотезы и пр.» [Новиков, 2010, 90].

Так, например, наблюдение звезд может быть как научным, так и ненаучным. Научным наблюдением звезд занимается астрономия. Одна из книг по астрономии так и называется: «Наблюдения звездного неба» [Дагаев, 1988]. Ненаучно наблюдал звезды каждый, кто ночью поднимал глаза к небу и видел завораживающую картину сияющих в темноте далеких точек. Сильные впечатления от ненаучного наблюдения звезд часто выражают поэтически [Маяковский, 2010]:

Послушайте!
Ведь, если звезды
зажигают —
значит — это кому-нибудь нужно?
Значит — это необходимо,
чтобы каждый вечер
над крышами
загоралась хоть одна звезда?!

В соответствии с классификацией, приведенной в работе А. Н. Кочергина «Методы и формы познания» [Кочергин, 1990], «научное наблюдение складывается из следующих процедур:

1. определение цели наблюдения (для чего, с какой целью?);
2. выбор объекта, процесса, ситуации (что наблюдать?);
3. выбор способа и частоты наблюдений (как наблюдать?);
4. выбор способов регистрации наблюдаемого объекта, явления (как фиксировать полученную информацию?);
5. обработка и интерпретация полученной информации (каков результат?)»

Сравним наблюдение в буддизме с научным наблюдением. Для этого применим каждую из вышеперечисленных процедур к научному и буддийскому методам наблюдения. В качестве примера научного наблюдения возьмем астрономические наблюдения.

ЦЕЛЬ НАБЛЮДЕНИЯ

Первая процедура — определение цели наблюдения. Наличие цели — одно из отличий научного наблюдения от ненаучного. Несложно представить себе наблюдение без цели — практически каждый наблюдал за проезжающими мимо машинами или проходящими людьми, сидя, например, у окна в автобусе, особенно стоящем в дорожной «пробке». Если наши глаза открыты, мы видим все происходящее вокруг, даже если мы совершенно не задавались такой целью. Это бесцельное наблюдение не считается научным.

Наоборот, у каждой науки есть цель — это то, что она изучает, — людей, животных, растения, явления природы и пр. Цель научного наблюдения совпадает с целью конкретной науки, в которой используется этот метод.

Например, «астрономия — наука, изучающая движение, строение, происхождение и развитие небесных тел и их систем» [Воронцов, 1983, 4]. Поэтому цель астрономических наблюдений — изучение небесных тел, таких как планеты, звезды, галактики и др.

Сравним цели наблюдения в астрономии и в буддизме. Буддизм исследует ум, поэтому цель наблюдения в буддизме — узнать природу ума. Крупнейший классик Махаяны Нагарджуна в строфе 117 знаменитого «Послания к другу» в подтверждение того, что буддийское учение (на санскрите Дхарма) нацелено на ум, цитирует слова Будды: «Ум — корень Дхармы» [Ачарья Нагарджуна, 1995, 22].

Гампопа также указывает на ум в работе «Драгоценное украшение освобождения»: «Поскольку ум предшествует всем явлениям, [есть] пословица — "Ум — господин"» [Дже Гампопа, [8], 2001, 73].

Сабара, господин индийских отшельников, так говорит о наблюдении ума в своей «Дохе — Сокровище наставления Махамудры»:

«КЬЕ ХО!
Будь непоколебим в наблюдении ума.
Когда его природа понята им самим,
Колеблющийся ум возникает как Махамудра,
И особенности освобождаются сами собой в великом блаженстве»
[Золотая гирлянда, 1993, 23].

« …Пространство ума, пустое по своей сути, постоянно наполнено явлениями» [Дубич, 2009, 109].

Таким образом, наблюдение в буддизме имеет свою цель, так же как и наблюдения в науке имеют цель, что отличает наблюдения в буддизме и науке от ненаучного бесцельного наблюдения. Существование цели наблюдения является общим для науки и буддизма. Сами цели отличаются: цели наблюдений в науке соответствуют целям конкретной науки, цель же наблюдений в буддизме соответствует цели буддизма — узнать природу своего ума.

ОБЪЕКТ НАБЛЮДЕНИЯ

Вторая процедура — выбор объекта наблюдения. Существование конкретного, чаще всего заранее выбранного объекта наблюдения отличает научное наблюдение от ненаучного. Вообще в процессе наблюдения всегда присутствуют объекты, даже при ненаучном наблюдении все равно мы наблюдаем что-то. Разница в том, что при ненаучном наблюдении мы не знаем и не выбираем заранее, что мы увидим. Просто у нас есть глаза, и мы видим все вокруг.

Приведем пример ненаучного наблюдения, когда отсутствует конкретный заранее выбранный объект наблюдения. Мы сидим на берегу реки в лесу и наслаждаемся природой. Конечно, мы наблюдаем полеты птиц, плеск волн, движение облаков, но это ненаучное наблюдение, так как мы просто воспринимаем все объекты, появившиеся перед нашим взором.

В науке и буддизме это по-другому, здесь есть объект наблюдения. Если, например, зоология — наука о животных, то и объектом наблюдения зоологов являются животные. В астрономии изучают небесные тела, поэтому, соответственно, то, за чем наблюдают астрономы, — это звездное небо. Буддисты же исследуют свой ум, поэтому и объектом наблюдения в буддизме является ум.

Миларепа, великий йогин Тибета, поет в своей Песне заснеженных склонов: «Наблюдение своего собственного ума — и все вещи видны» [Эванс-Вентц, 1994, 179].

Заметим, что мнение современной науки все более совпадает с мнением буддистов о том, что наблюдатель, наблюдаемое и процесс наблюдения — части единого целого. Субъект, объект и действие — неразделимы. Эту особенно важную в буддизме Ваджраяны тему затрагивает классик тибетского буддизма двенадцатого века Гампопа в своем труде «Драгоценные четки для Высшего Пути». В двадцатой главе он перечисляет «десять наилучших дхарм» (или явлений, в переводе с санскрита), к которым в числе прочих относит следующие:

«3. Постижение созерцаемого, созерцающего и познания в их нераздельности — наилучшее воззрение для людей с высшими способностями.
6. Пребывание в состоянии, когда предмет медитации, медитирующий и сам процесс медитации — нераздельны и нет объекта, — наилучшая медитация (духовное упражнение) для людей с высшими способностями»
[Дже Гампопа, [7], 2001, 62–63].

Об этом же говорит современный учитель Ваджраяны, или Алмазного пути, лама Оле Нидал: «Нетренированный ум не способен увидеть, что все три фактора — воспринимающий, воспринимаемые объекты и сам акт восприятия — взаимодействуют, обуславливают друг друга и являются аспектами одного целого. Потому возникает переживание разделенности. Смысл всех поучений Будды и цель всех буддийских медитаций состоит именно в том, чтобы растворить эту иллюзию — ловушку, в которую мы попали» [Нидал, [16], 2009, 18].

Эта же мысль о неразделимости субъекта, объекта и действия звучит и в высказываниях современных ученых — физиков. «Все прежние картины мира создавались как бы извне — исследователь изучал окружающий мир отстраненно, вне связи с собой в полной уверенности, что можно исследовать явления, не нарушая их течения…

В процессе создания современной картины мира эта традиция решительно ломается. Она сменяется принципиально иным подходом к изучению природы: теперь научная картина мира создается уже не "извне", а "изнутри", сам исследователь становится неотъемлемой частью создаваемой им картины. Об этом хорошо сказал Гейзенберг: "В поле зрения современной науки, прежде всего — сеть взаимоотношений человека с природой, те связи, в силу которых мы, телесные существа, представляем собой часть природы, зависящую от других ее частей, и в силу которых сама природа оказывается предметом нашей мысли и действия только вместе с человеком. Наука уже не занимает

позиции только наблюдателя природы, она осознает себя как частный вид взаимодействия человека с природой. Научный метод, сводившийся к изоляции, аналитическому объединению и упорядочению, натолкнулся на свои границы. Оказалось, что его действие изменяет и преобразует предмет познания, вследствие чего сам метод уже не может быть отстранен от предмета. В результате естественнонаучная картина мира, по существу, перестает быть только естественнонаучной».

Необходимость отказа от существующей естественнонаучной традиции, когда человек отстранился от природы и мысленно бесконечно детально готов был ее препарировать, хорошо осознавал уже Гёте 200 лет назад:

Во всем подслушать жизнь стремясь,
Спешат явленья обездушить,
Забыв, что если в них нарушить
Одушевляющую связь,
То больше нечего и слушать. (Фауст)".
[Архипкин, 2002, 57]

Классическая наука XVII – XIX веков считала объект исследования независимым от исследователя, т.е. субъекта. Это было возможно в рамках механистического подхода, когда яблоко падает вниз независимо от того, смотрим мы на него или нет. «Идеалом науки 17–19-го веков считают идеал объективной истины. Знание должно быть максимально очищено от влияния субъективных особенностей человека, вносящих ошибки и искажения в истину. В этот период господствовали механицистская картина мира и соответствующая методология. Согласно им, природа самодостаточна (не нуждается в человеке)» [Войцехович, 2008].

Неклассическая наука обнаружила влияние субъекта на объект наблюдения. Расширение рамок науки, например, в область микромира привело к выводам о влиянии наблюдателя на микрообъекты. «… Уже во второй половине 19-го века, после открытия теории эволюции в биологии и теории электромагнитного поля в физике механицизм подвергся критике, а в ходе последующей научной революции он вообще был отвергнут. Квантовая теория, СТО (специальная теория относительности) и ОТО (общая теория относительности) ввели новые установки, создали квантово-релятивистскую, вероятностную картину мира и неклассическую методологию. Знание стало как бы субъективным (учёный, наблюдатель прямо или косвенно присутствовал в знании). В квантовой теории условия наблюдения входят в само знание и не могут быть устранены. …Возникает неклассический идеал объект-субъектной истины.

Ещё более странное происходит в науке с 70-х годов 20-го столетия. Началась новая научная революция — возникла постнеклассическая наука, кратко ПНК-наука [Стёпин, 1989, 16]. Возникли синергетика, антропный принцип, универсальный эволюционизм, виртуалистика, теория сложности…

Во всех этих концепциях и теориях налицо объекты, рассматриваемые как процессы, как «вечное движение», «как текущая вещь», эволюционирующая в каком-то направлении. Примерами таких «объекто-процессов» являются переходы между фазовыми состояниями, динамический хаос, фракталы и т.п. Роль субъекта в новой науке ещё больше усилилась, т.к. сложные человекомерные системы стали основным предметом изучения» [Войцехович, 2008].

Современная постнеклассическая наука исследует «человекоразмерные системы, включающие человека и его деятельность в качестве составного компонента» [Степин, 1989, 16]. Это «…выражается, например, во включении в объяснительные схемы естественных наук характеристик субъекта исследования (наблюдателя)» [Свирский, 2004, 5].

То есть в современной науке, как и в буддизме, все большее количество ученых приходит к выводам о неразделимости субъекта, объекта и действия. «Объективная истина классической науки и даже объект-субъектная истина неклассической науки оказались недостаточны для понимания переходных процессов и хаоса. Идут поиски нового, постнеклассического понимания истины» [Войцехович, 2008].

Таким образом, наблюдение в буддизме имеет конкретный объект наблюдения, так же как и наблюдения в науке имеют свои объекты наблюдения, что отличает наблюдения в буддизме и науке от ненаучного наблюдения. Существование конкретного объекта наблюдения является общим для науки и буддизма. Сами объекты отличаются: объекты наблюдения в науке соответствуют целям конкретной науки, объект же наблюдения в буддизме соответствует цели буддизма — узнать природу своего ума.

СПОСОБЫ НАБЛЮДЕНИЯ

Третья процедура — выбор способа наблюдений. «По способу получения информации наблюдения подразделяются на непосредственные и инструментальные» [Новиков, 2010, 91]. По способам наблюдения часто можно отличить ненаучные наблюдения от научных, но не всегда. Например, если инструмент наблюдения — регистрирующая аппаратура адронного коллайдера или телескоп Хаббла, то каждому понятно, что это инструменты научного наблюдения. Однако, если на-

блюдения непосредственные, без использования инструмента, то тогда научные и ненаучные наблюдения могут внешне выглядеть похоже. Ненаучные наблюдения также могут быть как непосредственными, так и инструментальными, например можно наблюдать дальний берег в бинокль.

Способы астрономических наблюдений: непосредственные — невооруженным глазом и инструментальные — с использованием телескопов. Способы наблюдений в буддизме: непосредственные — в медитации и в повседневной жизни. «Основным астрономическим прибором является телескоп» [Воронцов-Вельяминов, 1983, 6]. Основным способом познания ума в буддизме является медитация. «Действенная мудрость Будды, его медитации, средства избавления от различных умственных завес и мешающих эмоций по-прежнему существуют» [Нидал, [16], 2009, 38].

Каким образом наблюдать за своим умом? Для этого в буддизме используются специальные способы, методы, медитации, даются практические советы. Как если бы астронома спросили: «Как наблюдать за звездами?» — он дал бы множество инструкций и рекомендаций, где и какие телескопы можно найти, когда и как в них смотреть, что там можно увидеть и т.д.

Так же и буддийские учителя дают множество советов о различных способах наблюдения за своим умом. Есть несколько уровней поучений для людей с различными тенденциями в уме. Например, великий индийский мастер 10-го века Атиша так говорит об одном из видов медитации, когда мы успокаиваем свой ум и концентрируемся на потоке воздуха, который входит и выходит у кончика нашего носа: «Сосредоточив внимание на дыхании, мы добиваемся эффекта, сходного со способностью некоего наблюдателя следить в толчее базара за передвижением конкретного человека. Растерянность и суета постепенно отступают на второй план. И наступает пора человеку самому решать, когда успокоить ненужные мысли и самому определять, достиг он четкого сосредоточения или нет. Некоторым людям требуется всего лишь семь или двадцать один вдох, чтобы унять внутреннюю болтовню, тогда как другим людям для этой же цели требуется больше времени» [Атиша, 2004, 47].

«Поскольку медитация пробуждает вневременную силу и радость ума, — исчезают все страхи, цепляние и враждебность. Как мутная вода в стакане, оставаясь неподвижной, становится прозрачной, потому что грязь оседает на дно, — в уме все больше проявляется и осознается подлинная природа всего сущего. Так возникает полная уверенность в том, каким всё является на самом деле» [Нидал, [16], 2009, 62].

О важности и силе буддийских методов и медитаций говорят и современные ученые — специалисты в области буддологии: «Триада, состоящая из намерения (мотивации, взгляда), ответственных действий (медитации) и верного применения методов…» [Scherer, 2009, 280].

Кроме медитации, наблюдение используется также буддистами-практиками и в повседневной жизни. Например, работа с собственными эмоциями является важной составляющей буддийской практики. «Наш главный недостаток может оказаться желанием, агрессией, высокомерием, ревностью или невежеством. Мы должны наблюдать за собой и судить о том, какой недостаток в нас самый серьезный, а затем применить необходимые противоборствующие силы для того, чтобы устранить его» [Атиша, 2004, 86].

> Миларепа также рекомендовал метод наблюдения
> своим ученикам:
> «Во все времена, во все дни наблюдайте за собой.
> Во все времена стремитесь
> К покорению злых мыслей в себе.
> Что бы ни встретилось вам
> В ваших повседневных делах,
> Вы должны не упускать из виду пустую и иллюзорную природу его.
> Будь бы здесь собраны сто святых и ученых,
> Больше этого они не могли бы сказать.
> Пусть всех вас посетит счастье и процветание!»
> [Эванс-Вентц, 1994, 217].

Таким образом, способ наблюдения не является надежным критерием, по которому можно отличить научное наблюдение от ненаучного. Способы наблюдений в науке: непосредственные и инструментальные. Основной способ наблюдения за своим умом в буддизме — медитация. То есть способы наблюдения в науке и буддизме отличаются.

СПОСОБЫ РЕГИСТРАЦИИ НАБЛЮДАЕМОГО ОБЪЕКТА

Четвертая процедура — выбор способов регистрации наблюдаемого объекта. В науке результаты наблюдений обычно записываются на внешние носители информации — бумажные, электронные, магнитные, цифровые — в виде цифр, текстов, фотографий, видео, рисунков, изображений, спектров и пр. Ненаучное наблюдение обычно не сопровождается регистрацией объектов наблюдения в виде записи.

В буддизме также не используется запись результатов, однако регистрация присутствует и очень важна: процесс наблюдения ума ре-

гистрируется сознанием человека. Миларепа в своей песне-поучении своему ученику Речунгпе в Шелковой пещере поет

«Умом наблюдая ум,
Я счастлив».
[Эванс-Вентц, 1994, 227].

Практикующими буддистами применяются, насколько это возможно, косвенные способы регистрации. Одним из таких косвенных способов является время, проведенное в медитации, — часы, годы или десятилетия. «Если человек не посвятил много лет практике медитации или еще более длительного времени — работе над собой посредством совершенствования взгляда на вещи, то его восприятие будет сильно окрашено желаниями» [Нидал, [17], 2009, 44].

На практике применяют также еще один косвенный способ регистрации — считают количество произнесенных специальных звуков, на санскрите называемых «мантры». «Мантра — вибрация или произносимая формула для развития того или иного Будда-качества» [Зегерс, 2006, 161]. Этот способ упоминает, например, Гампопа: «… в "Короле установлений трех клятв" и в "Сутре вопрошений Субаху" сказано, что дурное очищается повторением мантр» [Дже Гампопа, [8], 2001, 77]. То количество мантр, которое мы произнесли во время медитации, можно также зарегистрировать на любом носителе информации, в том числе и в собственной памяти.

Регистрация объекта наблюдения — ума — с помощью также только собственного ума представляет одну из больших проблем для практикующего буддиста: поскольку весь процесс происходит в уме и нет никакого внешнего способа зафиксировать результат, сознание должно быть ясным и четко осознавать все происходящее в уме. Этому есть много препятствий: сознание может отвлекаться от наблюдения разными способами — медитирующий человек может начать засыпать, впадать в ленивое состояние, называемое «эффектом белой стены», или, наоборот, возбуждаться и думать о чем-то постороннем. Тогда осознавание происходящего в уме пропадает, и это — ошибка и препятствие на пути развития.

Буддийские учителя дают множество советов по преодолению этих препятствий. Например, для предотвращения «эффекта белой стены» Оле Нидал, как и другие буддийские учителя сотни лет назад, рекомендует своим ученикам специальный комплекс подготовительных медитаций под названием Нёндро: «…Эти учения требуют зрелости, изобилия хорошей кармы и руководства со стороны опытного учителя. Рекомендуется вступать на этот путь после завершения необходимого

числа повторений практик Нёндро. То большое накопление благоприятных впечатлений, которое достигается благодаря этим повторениям, предотвращает опасность "эффекта белой стены" — мягкого, ленивого, сонного, спокойного состояния, которое могло бы легко лишить ум активности» [Нидал, [16], 2009, 83].

Джамген Конгтрул в своей работе «Светоч уверенности» также указывает на то, как важно не отвлекаться в процессе наблюдения за умом в медитации: «Ведь сказано: "Если твой разум отвлекается [при созерцании], то повторение [мантры] даже в течение кальпы (период существования нашей вселенной) не принесет плодов". Поэтому созерцай, не отвлекаясь ни на одно мгновение» [Чжамгон Конгтрул, 1993, 30].

«Иногда во время медитации у нас возникают посторонние мысли. Мы должны относиться к ним, как голубь относится к кораблю посреди океана. Оторвавшись от корабля, голубь может пролететь в небе какое-то расстояние, но, так как повсюду простирается один только океан, он скоро возвратится к кораблю. Точно так же, если мы пытаемся подавить посторонние мысли, возникающие у нас во время медитации, то лишь порождаем ненужные сложности. Мы должны позволять лишним мыслям появляться и просто наблюдать их природу и развитие, не вовлекаясь в их хитросплетения. Таким образом, посторонние мысли постепенно исчезнут, и ум вернется к кораблю, то есть объекту медитации» [Атиша, 2004, 62].

Таким образом, в буддизме регистрация наблюдаемого объекта присутствует, так же как и в науке. Однако способ регистрации в буддизме отличается от научного: в науке результаты наблюдения записываются на внешние носители информации, в буддизме же не используют запись результатов наблюдений, результаты регистрируются в уме наблюдателя. В ненаучном наблюдении, как и в буддизме, отсутствует запись результатов. Однако в буддизме, хотя запись и отсутствует, осознавание объекта наблюдения крайне важно.

РЕЗУЛЬТАТЫ НАБЛЮДЕНИЯ

Пятая процедура — результат, его обработка и выводы. Ненаучное наблюдение не имеет цели, поэтому не имеет и результата.

Результатом научного наблюдения зачастую является выдвижение или подтверждение научных гипотез и теорий, описывающих поведение исследуемого объекта. Например, пусть в результате наблюдения далекой галактики с помощью мощного телескопа зарегистрирован спектр этой галактики. Эти данные обрабатываются, сравниваются с другими данными и результатами имеющихся теорий, после чего де-

лается вывод, например, о том, что эта галактика удаляется от нашей галактики в соответствии с законом Хаббла о разбегании галактик.

В буддизме окончательный результат — узнавание природы ума как открытого ясного безграничного пространства: «ум — ясный свет». «Переживающий, который смотрит нашими глазами, все больше воспринимает суть ума как невещественный сияющий свет, и скованность или страхи постепенно исчезают. Растущее знание того, что наша истинная сущность вне времени и не может быть разрушена, приносит окончательную уверенность. С этого момента мы везде чувствуем себя как дома, что бы ни происходило» [Нидал, [16], 2009, 91].

Таким образом, наблюдение в буддизме имеет результат, так же как и наблюдения в науке имеют результат, что отличает наблюдения в буддизме и науке от ненаучного безрезультатного наблюдения. Существование результата наблюдения является общим для науки и буддизма. Сами результаты отличаются: результаты наблюдений в науке — это новые концепции, результат наблюдений за своим умом в буддизме — это опыт узнавания безграничной вневременной природы своего ума.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Такой метод исследования, как наблюдение, используется и в науке, и в буддизме, и в быту. Обобщим результаты проведенного в данной работе анализа в Таблице.

	Ненаучное наблюдение	**Наблюдение в буддизме**	**Научное наблюдение**
Цель наблюдения	Нет цели	Есть цель — узнать ум	Есть цель — получить новые знания
Объект наблюдения	Нет конкретного объекта	Есть объект — ум	Есть объект — часть мира
Способ наблюдения	Непосредственное наблюдение	Непосредственное наблюдение	Непосредственное или инструментальное наблюдение
Регистрация объекта наблюдения	Отсутствует запись данных	Отсутствует запись данных	Запись данных присутствует
Результат наблюдения	Нет результата	Результат — опыт узнавания природы ума	Результат — новые концепции

Из таблицы видно, что один из параметров наблюдения в буддизме отличает его от научного наблюдения: в буддизме отсутствует запись данных наблюдения на внешние носители информации, поскольку объект наблюдения — ум — регистрируется только в уме.

Таким образом, результаты проведенного в данной работе сравнительного анализа показывают, что метод наблюдения в буддизме подобен методу научного наблюдения по большинству параметров:

- наличие цели наблюдения;
- наличие объекта наблюдения;
- наличие результата.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Архипкин В. Г., Тимофеев В. П.* Естественнонаучная картина мира. Красноярск: КГУ, 2002.
2. *Атиша.* Советы духовного друга: История преображения мысли. М.: Нирвана, 2004.
3. *Ачарья Нагарджуна.* Послание к другу. СПб.: Алмазный путь, 1995.
4. *Войцехович В. Э.* Эволюция науки: От знания к пониманию, от классического знания к постнеклассическому пониманию реальности// Курдюмовские чтения. Тверь: Тверской государственный университет, 2008; http://spkurdyumov.narod.ru/voytse.htm.
5. *Воронцов-Вельяминов Б. А.* Астрономия. М.: Просвещение, 1983.
6. *Дагаев М. М.* Наблюдения звездного неба. М.: Наука, 1988.
7. *Джe Гампопа.* Драгоценные четки для Высшего Пути. СПб.: Фонд Карма Йеше Палдрон, 2001.
8. *Джe Гампопа.* Драгоценное украшение освобождения, подобное исполняющей желания драгоценности истинного учения. СПб.: Фонд Карма Йеше Палдрон, 2001.
9. *Дубич В. В.* Буддизм глазами физика// Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 104–118.
10. *Зегерс М.* Термины буддизма. СПб.: Алмазный путь, 2006.
11. Золотая гирлянда: Ранние учителя Кагью в Индии и Тибете. СПб.: Алмазный путь, 1993.

12. *Чжамгон Конгтрул Римпочэ* (*Карма Агван Йондан Чжамцо*). Светоч уверенности. СПб.: Орис, 1993.

13. *Кочергин А. Н.* Методы и формы познания. М.: Наука, 1990.

14. *Лукин Е. И.* Зоология. М.: Агропромиздат, 1989.

15. *Маяковский В. В.* Люблю. М.: Азбука, 2010.

16. *Нидал О.* Каким все является: Учение Будды в современной жизни. М.: Алмазный путь, 2009.

17. *Нидал О.* Будда и любовь: Как любить и быть счастливым. М.: Алмазный путь, 2009.

18. *Новиков А. М., Новиков Д. А.* Методология научного исследования. М.: Либроком, 2010.

19. *Свирский Я. И.* Нелинейный мир постнеклассической науки и творческое наследие Ж.Делеза: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. М.: Институт философии РАН, 2004.

20. *Стёпин В. С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10. С.16.

21. Четыре основополагающих упражнения. Первое упражнение: Принятие Прибежища и развитие Просветленного настроя. СПб.: Алмазный путь, 2009.

22. *Эванс-Вентц.* Великий йог Тибета Миларепа. Самара: АГНИ, 1994.

23. *Scherer B.* Karma: The Transformation of a Buddhist Conundrum // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 259–285.

Т. В. Каштанова (*Томск*)

АКТИВНОСТНАЯ ПАРАДИГМА В ОБЛАСТИ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ЗНАНИЯ О ЧЕЛОВЕКЕ: АНАЛОГИИ С БУДДИЗМОМ

Современная наука как способ познания мира, претендующий на истинное знание, представляет собой результат «оттачивания» преимущественно одной формы мышления, а именно: аналитической. Благодаря рациональному инструменту человек достиг колоссальных результатов в области техники, то есть неживых объектов. Но живое принципиально и преимущественно отличается от неживого. Так, живое способно к саморегуляции, самоорганизации, самоизменению, самодетерминации и самовоспроизведению. Неотъемлемым свойством живого является активность, источник которой находится внутри, а не вовне. Значит и научный инструмент в строго аналитическом подходе имеет свои ограничения в познании живых организмов. Что можно узнать о живом человеке, анатомируя труп?

Очевидно также, что разъединяющий, разделяющий взгляд в науке привел к быстротекущей дифференциации научного знания, а разобщенность наук создает противоречивые и тупиковые ситуации [Горелов, 2001]. Так, в нейронауках «модели человека», основанные на «технической» точке зрения, неприменимы к реальности. В частности, скорость передачи информации в нервной системе в миллион раз меньше, чем в электронной вычислительной машине. В отличие от элементов компьютера, нейроны нередко «выходят из строя за время службы», «но вместе с тем такая столь "несовершенная" и "ненадежная" система, как наш мозг, с легкостью справляется со многими задачами управления движением, поиска закономерностей, распознавания образов, принятия решений, которые ставят в тупик современные суперкомпьютеры». Это говорит о том, что живой организм воспринимает и обрабатывает информацию способом, несопоставимым с таковым в технике [Малинецкий, Потапов , 2002].

Подход к человеку как *объекту* исследования базируется на идеях Р. Декарта, изложенных им в первой половине XVII века. Р. Декарт полагал, что организм может быть изучен, как машина, основной принцип действия которой — рефлекс, обеспечивающий связь между стимулом и ответом. Так, в качестве объяснительного принципа в научном исследовании наряду с материализмом стал использоваться принцип реактивности, согласно которому что-то извне (стимул) приводит живой организм к действию (рефлексу). Это концептуально расходится с определением живого как носителя самодетерминации. Идеи реактивности соответствуют логике, имеющей корни в первобытном мышлении, в соответствии с которой предшествующее обстоятельство смешивается с причиной [Александров, 2004].

Анализируя живой организм, наука все больше идет вглубь — до молекул в молекулярной биологии и, оперируя частями, все больше удаляется от целостного организма. Представления о живом организме редуцируются до «элементарных механизмов», которые затем иногда совсем не вписываются в целостное поведение. Исследователи все чаще выражают скепсис по поводу аналитических молекулярных исследований [Neill, Bonos, 1993]. Высказываются мнения, что «следующая ре-

волюция в биологии произойдет в интегративной или организменной сфере» [Giebisch et.al., 1990]. «Это не значит, что молекулярные исследования не имеют научного значения. Речь идет о новой методологии и возрождении физиологии как науки о жизнедеятельности, на уровне целого организма. Вопрос ставится о логическом взаимодополняющем объединении аналитического и интегративного знания» [Судаков., 1995]. Здесь наблюдается аналогия с буддийским мировоззрением — на это указывает факт того, что современная наука близко подходит к буддийской «всевключающей» точке зрения — «и то и другое» в противовес разъединяющей, «исключающей» одно от другого. «Когда теряет силу мышление "или-или" и возникает пространство для широкого "и то и другое", пробуждаются новые способности, присущие уму» [Нидал О., 2004]. И второй момент — назрела необходимость в новом научном взгляде на живое — а именно: в целостном. В буддизме развитию целостного взгляда придается особое значение. Развитый ум способен осознавать, что «видящий, видимое и видение взаимно обусловлены и являются сторонами единого целого» [Нидал О., 2004].

Теперь обратимся к существующим научным взглядам на человека в естественных науках. Всё многообразие теорий и подходов, используемых в психологии, психофизиологии и нейронауках, можно условно разделить на две группы. В первой в качестве основного методологического принципа, определяющего подход к исследованию закономерностей организации поведения и деятельности, рассматривается *реактивность*, во второй — *активность*. Парадигмам соответствуют принципиально различающиеся способы описания поведения и деятельности человека. Основное различие состоит в том, куда на временной шкале «помещается» детерминанта текущего поведения — в прошлое или будущее. Как было указано выше, реактивность базируется на идеях Р. Декарта, где прошлое смешивается с причиной. С рефлекторных позиций события, лежащие в основе поведения, в общем, представляются как линейная последовательность, начинающаяся с действия стимулов на рецепторные аппараты и заканчивающаяся ответным действием. Особо хочется подчеркнуть, что именно нейронауки составляют «область исследований, в которой позиции рефлекса очень прочны» [Александров, 2004]. Рефлекс, серебрящийся «благородной сединой столетий» [Анохин, 1962], долгое время оставался центральным инвариантным звеном большинства психофизиологических теорий.

Категориальное ядро активностной парадигмы сформировалось в результате многочисленных попыток, исходя из разнообразных теоретических посылок преодолеть механистические реактивностные

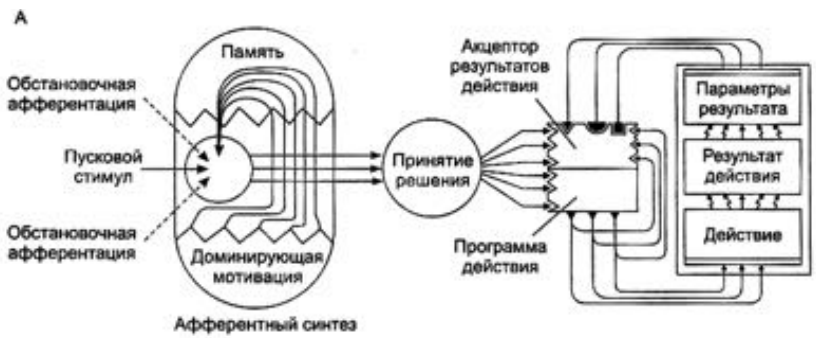
схемы, заменив их представлениями об активном, целенаправленном поведении [Александров, 2004]. Так, J. von Uexkull (1934) полагал, что поведение должно быть рассмотрено не как линейная последовательность событий, а как функциональное кольцо. А. А.Ухтомский (1966) выдвигал представление о «подвижном функциональном органе», под которым понималось любое сочетание сил, приводящее к определенному результату. Дж. Гибсон (1988) считал, что среда и организм не являются отдельностями, но образуют функциональное единство, к анализу которого принцип стимул-реакция не может быть применен. Был разработан целый ряд других существенно различающихся концепций, которые, однако, объединяло признание активности в качестве базового методологического принципа (Н. А. Бернштейн, J. Dewey, K. Koffka, E. C.Tolman и мн. др.). Концептуальные построения многих авторов, относящиеся к парадигме активности, могут быть, с теми или иными оговорками, рассмотрены как варианты методологии системного подхода [Александров, 2004]. Особое место в этом ряду занимает системная психофизиология, которая развивает *теорию функциональных систем* (ТФС), разработанную академиком П. К. Анохиным (1898-1974) и его школой (Швырков В. Б., Александров Ю. И. и др.), и представляет собой целостную систему представлений в парадигме активности. В другой парадигме понятия приобретают иное понимание. Функциональной системой П. К. Анохин назвал только такой комплекс избирательно вовлеченных компонентов, у которых взаимодействие и взаимоотношение приобретают характер взаимоСОдействия компонентов, направленного на получение полезного результата.

Теперь зададимся вопросом, как подходит к разрешению некоторых традиционных проблем системная психофизиология, и рассмотрим обнаруживаемые аналогии этого взгляда с буддизмом.

ПРОБЛЕМА СПЕЦИФИКИ ЖИЗНИ

Парадигма активности стоит на парадоксальной, на первый взгляд, позиции — текущая деятельность определяется будущим. Поведение и деятельность человека детерминируются *целью*, которая на временной шкале лежит в будущем. Важнейшим событием в развитии ТФС стало определение П. К Анохиным (1973) системообразующего фактора — результата системы, под которым понимался полезный приспособительный эффект в соотношении организма и среды, достигаемый при реализации системы. Так, в качестве детерминанты поведения в ТФС рассматривается не прошлое по отношению к поведению событие — стимул, а *будущее* — результат.

Несмотря на то, что понятие активности, целенаправленности постулировали в своих концептуальных схемах многие психологи, прежде всего гуманисты (А. Маслоу, Г. Оллпорт, К. Роджерс, В. Франкл и др.), отсутствие адекватных естественнонаучных методов приводило к смене ее реактивностью, как только дело доходило до «реальных механизмов» обеспечения активности организма, и в частности — мозга. Подмена целенаправленности реактивностью определяется тем, что использование экспериментальных методов в естественных науках сочетается, как правило, с каузальным объяснением поведения, в то время как парадигма активности соотносится с *телеологическим* объяснением. П. К.Анохин в ТФС вводит представление об *акцепторе результатов действия* (см. рисунок), который содержит модель ожидаемого будущего, и, таким о разом, делает концепцию «целевой детерминации» операциональной и устраняет противоречие между каузальным и телеологическим описанием поведения. Закономерности формирования и функционирования акцептора были проанализированы в многочисленных экспериментах и на самых разных уровнях: от поведенческого до тонкого нейрофизиологического и молекулярно-биологического. [Александров, 2004].



Операциональная архитектоника функциональной системы по П. К. Анохину. Схема иллюстрирует представление о том, что в акцепторе результатов действия содержится модель конечного результата (цель).

Проблема цели, которая организует части в целое, придавая ему особые свойства, тесно связана с вопросом о специфике жизни. Анализ проблем происхождения и развития жизни с позиций ТФС привел П. К. Анохина (1962) к необходимости введения новой категории: *опережающее отражение*. Опережающее отражение связано с активным отношением живой материи к пространственно-временной структуре

мира и состоит в опережающей, ускоренной подготовке к будущим изменениям среды. Ясно, что опережающее отражение могло появиться только постольку, поскольку в мире имелись повторяющиеся ряды событий (циклы). Если бы временная структура мира была представлена только рядами никогда не повторяющихся событий, опережающее отражение и, следовательно, жизнь не могли бы возникнуть. Так как принцип активного опережающего отражения начал действовать вместе с возникновением жизни, он представлен на всех уровнях ее организации [Александров, 2004].

Итак, целеустремленность (активность, направленная в будущее) рассматривается как принципиальное свойство живой материи; конкретная форма проявления активности зависит от уровня организации этой материи.

Если посмотреть с точки зрения буддизма, то мы могли бы сказать, что речь идет о Будда-природе живых существ. «В учении Будды говорится, что у всех существ — не только у людей — есть потенциал, чтобы стать Буддой. Природа Будды означает свободу ума» [Джигме Ринпоче, 2004]. «Состояние Будды — первый аспект буддийского Прибежища» [Нидал О., 2004]. Это та цель, которую желает достичь практикующий и напоминает себе о ней в каждой медитации Ваджраяны. Будда понял, что опыт истинной природы ума дает нам непреходящее счастье. Каждое живое существо стремится к счастью, независимо от осознания этого. Также каждое живое существо обладает Будда-природой, знает оно об этом или нет. «Искомое счастье внутренне присуще каждому, являясь не чем иным, как собственным умом» [Нидал О., 2004]. «Драгоценность» человеческого тела состоит в том, что человек обладает наибольшим самосознанием по сравнению, например, с животными, и это позволяет не только достичь цели для себя, но и многое сделать для счастья других. Или, по другому, — форма проявления Будда-природы зависит от формы организации материи. «С безначальных времен у нас уже есть все качества Будды, и мы ничего не можем прибавить нового к нашей Будда-природе». Но, если «создана непоколебимая основа выносливости, сочувствия, радости и сознательности» [Нидал О., 2004], тем больше цель «детерминирует» наше настоящее, и на определенном этапе развития становятся единым цель, путь и состояние. «Путь является целью, поскольку цель в том, чтобы узнать ум как безграничную свободу, пространство и радость. Достигнув счастья, мы понимаем, что могли бы радоваться и по пути к нему, поскольку сам путь — тоже часть этого состояния» [Шленчек, 2008]. «Доверие к Будда-природе, являющееся важной *характеристикой пути и цели*, и составляет основополагающее отличие буддизма от всех других религий» [Нидал О., 2004].

ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Суть основной проблемы психофизиологии — проблема соотношения мозга и психики, психического и физиологического, души и тела. Проблема имеет глубокие исторические традиции европейского мышления, существенно отличающегося от восточного мировоззрения. Р. Декарт, четко разделив тело и душу человека, впервые поставил проблему разведения их по разным уровням бытия и дал первый вариант ее решения, получивший название *психофизиологического параллелизма* (дуализм Декарта). Несмотря на многие достижения психофизиологии, психофизиологический параллелизм как система взглядов не отошел в прошлое. Известно, что выдающиеся физиологи XX в. Ч. Шерингтон, Э. Эдриан, У. Пенфилд, Дж. Экклс придерживались дуалистического решения психофизиологической проблемы. В то же время наряду с параллелизмом сформировались еще два подхода к решению психофизиологической проблемы: *психофизиологическое взаимодействие*, допускающее определенную степень взаимодействия и взаимовлияния разных сущностей; *психофизиологическая идентичность*, которая представляет собой вариант крайнего физиологического редукционизма, при котором психическое, утрачивая свою сущность, полностью отождествляется с физиологическим.

Традиционные психофизиологические исследования проводятся, как правило, с позиций последнего методологического подхода — «коррелятивной (сопоставляющей) психофизиологии». В этих исследованиях психические явления напрямую сопоставляются с локализуемыми элементарными физиологическими явлениями. Задачей подобных исследований, формулируемой, как правило, в терминах парадигмы реактивности, является разработка представлений о физиологических *механизмах* психических процессов и состояний. В рамках подобных представлений «психические процессы» описываются в терминах возбуждения и торможения мозговых структур, свойств рецептивных полей нейронов сенсорных структур и т.п. Коррелятивная психофизиология неоднократно подвергалась аргументированной критике как со стороны психологов, так и со стороны психофизиологов [Александров, 2004].

Согласно системной психофизиологии, считается, что суть психофизиологической проблемы заключается в методологических установках, а именно: в неправомерности противопоставления психического и физиологического, так как они являются характеристиками единого процесса. Системное решение психофизиологической проблемы заключено в следующем положении. Психические процессы, характеризующие организм и поведенческий акт как целое, и нейрофизиологические процессы, протекающие на уровне отдельных элементов, сопоставимы только через *информационные системные процессы*, т.е. процессы, организующие элементарные механизмы в функциональную систему. Иначе говоря, психические явления могут быть сопоставлены не с самими локализуемыми элементарными физиологическими явлениями, а только с процессами их организации. При этом психологическое и физиологическое описания поведения и деятельности оказываются частными описаниями одних и тех же системных процессов. Связь между психическим и физиологическим не является причинной; психическое и физиологическое *однопричинны и одновременны* [Швырков, 1995, Александров, 2004]. Таким образом, применение системного подхода диктует необходимость сопоставлять психические явления не с частичными нейрофизиологическими процессами, а с их целостной структурной организацией.

Здесь я бы хотела привлечь внимание не к содержательным фактам своего изложения, а к факту того, что изменение взгляда с реактивностной парадигмы на активностную меняет, а точнее — вообще снимает научную проблему. Как в науке, так и в других областях человеческого бытия проблемы (страдания) искусственно создаются, порождаются природой разума, «неправильного» взгляда. Именно разума, потому что ум включает возможности как аналитического, так и синтетического мышления. Буддизм, ставя цель полного раскрытия потенциала ума, дает надежное средство от страдания — развитие «правильного» взгляда. Задачей использования искусного метода — медитации становится приобретение (скорее развитие удержания) «проникающего видения» (Лхагтонг). В рамках Хинаяны способом медитации проникающего видения является анализ эго: «мы размышляем, существует ли наше «я» на самом деле, благодаря чему приходим к заключению, что нет ничего такого, что было бы личностью. Мы начинаем понимать, что ничего не существует само по себе, что *все взаимосвязано*, и потом с этим пониманием мы медитируем, остаемся с ним». «Медитация Махамудры также причисляется к Лхагтонгу и имеет два пути: аналитический (аналитическая Випассана) и непосредственный». В последнем через «отождествление с формой, выражающей Просветление, мы познаем природу ума и покоимся в ней без каких-либо действий, без объекта концентрации и точки соотношения». Практика медитации, сочетающая работу как с аналитическим, так и с интегративным мышлением, приводит к изменению привычек нашего ума — привязанность к эго, к прочности явлений, мешающих чувств — а через это — и к избавлению от проблем, приносящих страдание, так как «в уме появляется больше пространства и свободы» [Нидал Ханна, 2005].

Теперь вернемся к понятию информации. Физическое (мозговые процессы) и психическое в системной психофизиологии рассматриваются как два базовых аспекта *единого информационного состояния*. Следует специально подчеркнуть, что информация не существует в виде особого предмета или субстанции. Она существует как сторона деятельности живой системы, заключающаяся в установлении закономерных соответствий между множеством явлений реальности и множеством состояний вполне материальных структур организма, например нервных клеток мозга [Судаков, 1995].

Сравните: «Уму невозможно дать какое-либо вещественное определение, и он не может быть разрушен. С другой стороны, физическое тело способно функционировать только вместе с сознанием. Физическое тело распадается потому, что состоит из частей и зависит от множества условий. Если сознание отсутствует, тело начинает распадаться. Ум, однако, независим от собранных накоплений и не разрушается, даже когда оставляет тело» [Джамген Конгтрул, 2009]. «Если нет ничего, внутри или снаружи, то это пространство ума. Когда что-то появляется, будь то миры снаружи или ощущения внутри, — это ясность ума, беспрепятственная игра. То, что возможно и то и другое, — это неограниченность ума» [Нидал О., 1999].

«Будда говорил о том, что ум не является вещью, что он не существует как набор условий и при этом никогда не рождался и не может умереть. Вещи пусты по своей природе, и это значит, что нет никакого независимого существования. Ум безграничен, пространство — это не расстояние между нами, а вместилище, в котором все содержится и которое является информацией» [Сленчек, 2004].

Таким образом, последовательно отказываясь от реактивностной методологии в пользу активностной современное научное направление — системная психофизиология обнаруживает аналогии с взглядом на природу человека, которому Будда учил ещё 2500 лет назад.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Александров Ю. И.* Системная психофизиология // Психофизиология: Учебник для вузов / Под ред. Ю. И. Александрова. СПб.: Питер, 2004.
2. *Анохин П. К.* Опережающее отражение действительности // Вопросы философии. 1962. № 7. С. 97–112.
3. *Анохин П. К.* Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем // Принципы системной организации функций. М.:Наука, 1973. С. 5–61.

4. *Гибсон Дж.* Экологический подход к зрительному восприятию: Пер. с англ. / Общ. ред. и вступ. ст. А. Д. Логвиненко. М.: Прогресс, 1988. 464 с
5. *Горелов А. А.* Концепции современного естествознания. М.: Центр, 2001.
6. *Джигме Ринпоче.* Четыре мысли // Буддизм.ru. 2004. №7. С. 17–23.
7. *Джамген Конгтрул.* Будда-природа // Буддизм сегодня. 2009. № 15. С. 25–27.
8. *Нидал О.* Как им все является. Спб.: Издательство «Алмазный путь», 2004.
9. *Нидал О.* Великая Печать. Взгляд Махамудры. Алмазный путь Буддизма. СПб.: «Алмазный путь», 1999.
10. *Нидал Ханна.* Лхагтонг // Буддизм сегодня. 2005. №6. С. 14–19.
11. *Малинецкий Г. Г., Потапов А. Б.* Современные проблемы нелинейной динамики. Изд. 2-е, исправл. и доп. М: Эдиториал УРСС, 2002. 360 с.
12. *Сленчек К.* Не существует личных состояний ума // Буддизм сегодня. 2004. №5. С. 43–47.
13. *Судаков К. В.* Информационный принцип в физиологии: Анализ с позиций общей теории функциональных систем // Успехи физиол. наук. 1995. №4. С.3–27.
14. *Шленчек К.* Наш дом — в Просветлении // Буддизм сегодня. 2008. №13. С. 38–43.
15. *Швырков В. Б.* Введение в объективную психологию: Нейрональные основы психики. М.: Институт психологии РАН, 1995.
16. Giebisch G.H. et.al. What's Past is Prologue // Physiologist. 1990. Vol.33. P. 161–180.
17. *Neill J. D., Bonos D. J.* Relationship of Molecular Biology to Integrative Physiology// News In. Physiol. Sci. 1993. Vol.8. P. 299–235.

А. И. Кузнецова (*Москва*)

СРАВНЕНИЕ ТИПОВ МИРОВОЗЗРЕНИЯ, РЕКОМЕНДУЕМОГО ПОВЕДЕНИЯ И МЕТОДОВ САМОСОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ В ВАДЖРАЯНЕ И ВОСТОЧНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Адепты Ваджраяны именуют пробуждением достижение недискурсивного сосредоточения на своем сознании. Исихасты также используют метафору пробуждения [Св. Антоний Великий, 1992, 34]. Нирвана (угасание), исихия (безмолвие, покой) [Торчинов, 2007, 477] достига-

ются аналитическим деконструированием дискурсивного мышления. Результат — «опытное» знание, «интуитивное постижение» универсального принципа психокосма (в буддизме) или начала мироздания (в христианстве). Знания, не относящиеся к религиозным психопрактикам, именуются «внешними», рассудочными [Прп. Нил Синайский, 1992, 290; Палама, 2005, 12; Намкай Норбу Ринпоче]. Установку на принципиальную повторяемость религиозных психопрактик дали Будда Шакьямуни и Иисус Христос [Торчинов, 2007, 464]. Поначалу эти фигуры не были сакрализованы. Так, в евангелические времена сыном божиим могли назвать любого из иудеев (Пс.81:6,Мф.5:21–48, Ип. 10:34–36) и опыт Христа мог быть повторен простыми людьми [Трикая].

В буддизме остались из ведического комплекса идеи цикличного изменения мира, кармы и страдания как одной из базовых характеристик этого мира, появилась идея бессубстанциальности этого мира и сознания [Торчинов, 2005, 26, 27], был совершен поворот от космологии к процессуальному психокосму [Торчинов, 2007, 46–48, 53]. Известна фраза чаньского патриарха Линьцзи «встретишь Будду — убей Будду», направленная против «авторитарного мышления и овнешвления истины» [Торчинов, 2005, 194]. Внутренняя потенция всех вещей в Ваджраяне олицетворяется Адибуддой, и некоторые исследователи даже говорят о теизме и креационизме концепции Адибудды [Кузнецов, 2003, 184–188], что, на мой взгляд, не совсем верно, так как речь идёт о принципе, лежащем в основе буддийского психокосма, а не о творящем субъекте.

Христос также обращается к внутреннему миру человека — царство Божие «внутрь вас есть» (Лк. 17:21), — делая акцент на важности мотивации (Ин. 8:32), этике (Мф. 5:3-12, 7:21; Лк. 6:20–23), тайном подаянии (Мф. 6:1–4), тайной молитве (Мф. 6:6), свободе человеческого духа (Ин. 3:8). Но христианская и буддийская догматические установки существенно различаются. Христианская картина мира онтологична и субстанциальна, она наследует из иудаизма теизм, креационизм, историзм, телеологичность [Торчинов, 2007, 459, 470]. Помимо иудаистской идеи воздаяния со стороны запредельного человеческому познанию, карающего и милующего персонифицированного божества как вершины иерархической лестницы мироздания была воспринята гностическая идея дуализма добра и зла, сопряженных, соответственно, с духом и материей. Христианское монашество позднее отмежевалось от гностицизма, «но гностическая закваска аскетизма, борьбы с аффектами и плотскими соблазнами осталась в нем навсегда» [Торчинов, 2007, 471]: царство Божие стяжается «трудами целой жизни — постом,

воздержанием, бдением» [Св. Ефрем Сирианин, 1992, 453], истязанием тела как источника греха, уничтожением его естественных (сиречь греховных) проявлений (например, сексуальности) [Блаж. Диадох, 1992, 72]; при этом «хотение божие и слово его разделяют соединенное по естеству» [Прп. Иоанн Карпафский, 1992, 77]. В Ваджраяне считается «драгоценное человеческое тело» основанием просветления [Ламрим] и, не связывая телесное со злом, учат адепта использовать в том числе собственные физические возможности. Буддисты говорят: «Когда вы концентрируетесь, вы должны быть расслаблены» [Кюнзиг Шамар Ринпоче. Успокоение ума]. Это касается и сознания [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче, 2003, 22, 96, 116–120], и тела (одна из труднейших и наиболее эффективных йогических поз — шавасана [Пигарев С.]). В христианстве телесное расслабление не сочетается с сосредоточенностью и ставится в один ряд с искушениями [Св. Исаак Сирианин, 1992, 741] и пороками [Св. Исаак Сирианин, 1992, 727].

Христианские дуализм, субстанциализм, онтологизм, на мой взгляд, не соответствуют экстатическим переживаниям (монистическое мировосприятие и процессуальное ощущение собственного я), поэтому родоначальники христианской психотехники заимствовали элементы других учений для словесного оформления своего опыта, обращаясь, например, к монистическому неоплатонизму. Неоплатоники говорили о циклическом нисхождении сущего из неописуемого единого (оно неперсонифицированно, это внутренняя потенция, сущность явленного мира и в том числе души) и возвращении в него [Гусейнов, Иррлитц]; об эманировании внешнего мира от высшего (духовного) начала говорили и гностики [Кузнецов, 2003, 185], но акцентируясь на том, что материя — зло. Христианина приближает к Богу его «нисходящая» ипостась (концепция триединства): святой дух вселяется в адепта во время таинства крещения.

Фотизм — неотъемлемая часть религиозного опыта тибетцев (например, «Книга мертвых» [Туччи, 2005, 92–96]) и восточнохристианских мистиков. Неописуемая природа ума (в Ваджраяне) описывается как недвойственная (снятие субъект-объектного восприятия) и светоносная [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче, 2003, 22, 29]. Адепты возвращаются к ней через прямое узнавание или введение (в дзогчене, например, это метод трекчо) [Согьял Ринпоче; Чокьи Нима Ринпоче] или постепенным путем — через трансформацию объектов медитации (например, божеств и мантр [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче, 2003, 6]) на безобъектной стадии в цветовые и световые потоки [Тулку Тхондуп Ринпоче, 2006, 39–45]. Самбхога-

кая характеризуется фотизмом и состоянием блаженства [Туччи, 2005, 97]. В христианстве ощущаемый на конечных стадиях практики свет считается нетварными энергиями Бога, это сфера взаимодействия двух индивидуальностей — души и Бога, «поток любви и радования» [Блаж. Диадох, 1992, 25]. Апофатический «божественный мрак» [Лосский] приближается к неописуемой монистичной сфере дхармакаи мадхьямакипрасангики [Торчинов, 2005, 126], так как при погружении в него также полностью исчезает концептуальное мышление, в том числе субъект-объектное конструирование, наступает «полное неведение» [Лосский].

Уникальность человеческого статуса в христианстве подчеркивается его созданием в последний день творения (Быт. 2:7), главенствующим положением над другими земными существами [Св. Григорий Нисский], властью над ними (Быт. 1:26). В буддизме человек не описывается в терминах иерархии и власти, это одно из существ, наделенных сознанием (вечно изменчивым континуумом). Теория татхагатагарбхи говорит о природе Будды, которой наделено каждое обладающее сознанием существо [Торчинов, 2005, 167]. Отличие от христианского богоподобия в том, что речь идёт о внутреннем процессе, а не о субстанции (это способность очистить свой поток сознания от сансарных омрачений). Христианский человек уникально одушевлен (душа — дыхание бога), что и делает его богоподобным (Быт. 2:7). Душа каждого человека субстанциальна, уникальна, вечна, едина и неделима. На этапе установления твердой мотивации идея субстанциального сознания оказывается довольно удобной. Но обыденный ум человека «приснодвижен» [Св. Григорий Синаит, 1992, 217]. Исихасты соотносят его с сознанием, а сердце — с его основой, подобной ваджраянской природе ума. Возможно, представление о том, что Иисус взывает к человеку из глубины его сердца [Св. Иоанн Кассиан, 1992, 190], связано с тем, что оно обусловливает циркуляцию крови в организме, которая еще в иудаизме отождествлялась с душой (Лев. 17:13; Втор. 12:23).

В буддизме считают идею субстанциального сознания одним из сильнейших препятствий на пути к просветлению. Виджнянавадины среди различных явлений выделяют манас, воспринимающий алаявиджняну «в качестве […] простого вечного субстанциального «я», или души» [Торчинов, 2005, 146, 148]. Васубандху говорит, что утверждение существования индивидуального «я» пробуждает жажду к жизни [Дандарон, 2006, 35]. Эгоистические воззрения связывают с закупоркой энергетических каналов [Кхенчен Палден Шераб Ринпоче, Кхенпо Цеванг Донгьял Ринпоче]. В буддизме говорится о шести коренных омрачениях сознания и двадцати, происходящих из них. Они

возникают из эмоций отталкивания и притяжения по отношению к разнообразным феноменам, рождаемых привязанностью к ним в силу неведения (незнания четырёх благородных истин). Даже привязанность к дхарме «истина пути», не ведущая к присоединению аффектов, так как адепт осознает безопорность этой дхармы, относится к классу неблагих дхарм [Торчинов, 2005, 48]. Зло как неправильное мышление (неведение) создается омраченными представлениями и создает их (неведение — хотение — существование) [Дандарон, 2006, 35]. Оно кармически обусловлено и имманентно сансарическому круговороту.

По представлениям исихастов, душа состоит из мыслительной, раздражительной и желательной частей [Прп. Исихий, 1992, 157]. Отмечаются в основном те же страсти, что и в буддизме [Св. Ефрем Сирианин, 1992, 370; Св. Антоний Великий, 1992, 20; Дандарон, 2006, 75]. В христианстве, с одной стороны, источники зла и греха объективируются [Прп. Нил Синайский, 1992, 214, 215]: грубые злые духи пленяют плоть, а тонкие — душу [Блаж. Диадох, 1992, 54]. А обретенное в духовных практиках истинное ведение — это непогрешимое различение добра и зла [Блаж. Диадох, 1992, 10], что, видимо, можно уподобить мировосприятию на уровне относительной истины в буддизме. Но, с другой стороны, бесы не действуют самовольно, они — орудия в руках божиих: искушениями и страданиями испытывается человек (см., например, книгу Иова) [Св. Исаак Сирианин, 1992, 746], ему дается повод уверовать [Св. Марк подвижник, 1992, 558], приобрести заслуги [Блаж. Диадох, 1992, 68], преуспеть в самосовершенствовании [Евагрий монах, 1992, 637]. Мыслители встраивают зло в божественную картину мира, говоря о его целесообразности [Прп. Иоанн Карпафский, 1992, 93]). Использование негативных факторов для самосовершенствования можно уподобить ваджраянскому восприятию всех явлений чистыми по своей природе (сфера абсолютной истины безоценочна, неконцептуальна и монистична) [Тулку Тхондуп Ринпоче, 2006, 29–30]. «Без неведения, какой бы ментальный фактор ни включался, это будет позитивный ментальный фактор» [Тинлей Дж.].

Буддийский практик начинает свой путь с обретения устойчивого воззрения в четырёх благородных истинах, отвращая свой ум от привязанности к сансаре и пробуждая решимость (в Махаяне и Ваджраяне) «работать непосредственно над своим умом ради собственного освобождения и блага других» [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Рипноче, 2003, 58]. На начальном этапе духовной практики христиане обращаются к примеру Христа в служении Богу (результатом коего стало воскресение) и примеру пророков и апостолов, наделенных бо-

жественными дарами [Палама, 2005, 119]. Крещение восстанавливает в человеке образ Бога в общих чертах, а конкретные добродетели раскрываются только при условии, что он чист и стремится к тому [Блаж. Диадох, 1992, 63]. Исихасты используют также метафору воссоздания в себе первочеловека во всей его целостности (трагедия христианства — падение Адама [Св. Макарий Великий, 1992, 166], бывшего прежде бесстрастным [Евагрий, монах, 1992, 625] и лишенным желаний). Также используют метафору воскрешения Иисусом Лазаря [Св. Макарий Великий, 1992, 182]. Крещению в Ваджраяне соответствует принятие прибежища. Здесь нет силы, дарующейся практику свыше и определяющей его продвижение по духовному пути, а потому здесь важны мотивация верующего достичь просветления своими силами (по примеру Будды Шакьямуни), учение как основа духовного пути и сангха как среда, из которой выходят учителя (лама — «высочайший» [Торчинов, 2005, 209]). Преданность наставнику очень важна в обеих традициях. Непрерывность живого мистического опыта поддерживается, например, институтом перерожденцев. Тексты тибетского буддизма постоянно пополняются описаниями внутреннего опыта различных учителей и предлагаемыми ими методами самосовершенствования [Тулку Тхондуп Ринпоче, 2006, 52, 53]. Название школы Кагью (традиция, передача, тиб.) подобно термину «тантра», означающему нить, струну (это также метафора передачи опыта) [Торчинов, 2007, 427]. В традиции школы Ньингма учителей называют тертонами (открывающими терма — сокровища — символы или тексты психофизиологических практик) [Торчинов, 2005, 229]. Нахождение «достойного наставника» бывает сопряжено с большими усилиями [Торчинов, 2005, 181], а после получения передачи опыта для адепта важна большая преданность гуру [Намкай Норбу Ринпоче]. Образ учителя используется в прибежище, в гуру-йоге (верующий с искренней преданностью трансформирует его образ, объединяющий в себе всех учителей и божеств, в световые потоки и впитывает их в себя [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче, 2003, 58–59]). Право учительствовать христианским старцам и священникам дает успешность в психопрактике. От верующего требуется отсечение своей воли [Прп. Авва Исайя, 1992, 331; Св. Ефрем Сирианин, 1992, 433], «ибо я почитаю за чудо, чтобы кто-нибудь мог один, сам собою, спасти корабль свой от сей пучины» [Св. Иоанн Лествичник, 1992, 523] — «от скитания помыслов, от невидимых страстей и козней лукавого». Для этого, помимо учителя, нужны божья сила и благодать [Св. Макарий Великий, 1992, 203; Блаж. Диадох, 1992, 21; Прп. Исихий, 1992, 157; Прп. Авва Исайя, 1992, 450]. Считающий, что

стяжал праведность своими усилиями, обуреваем страстью гордости и идет по пути Люцифера [Св. Иоанн Кассиан, 1992, 83, 84].

В обеих традициях внутренние действия должны основываться на правильном поведении (есть, конечно, безумные йогины и юродивые, выражающие свое мировоззрение особым поведением, но их не так уж много). Отрицая идею иудаизма о божественной избранности людей по крови и важности ритуального служения жречества, в христианстве говорят о важности добродетелей, которые появляются в результате интериоризации заповедей [Прп. Исихий, 1992, 157; Св. Ефрем Сирианин, 1992, 369; Св. Иоанн Кассиан, 1992, 118; Св. Исаак Сирианин, 1992, 705]. В Ваджраяне есть карма-йога [Торчинов, 2007, 303]. Накопление заслуг [Тулку Тхондуп Ринпоче, 2006, 211] — практика шести парамит, последняя из которых (осознание пустотности явлений) [Тулку Тхондуп Ринпоче, 2006, 254–255]) составляет их основное отличие от христианских заповедей и добродетелей. В связи с этим, например, сострадательную духовную любовь, делающую человека богоподобным [Блаж. Диадох, 1992, 63; Прп. Нил Синайский, 1992, 290], можно уподобить каруне, а не бодхичитте [Лама Еше. Словарь терминов].

Одни исихасты делают акцент на возвращении к Богу через обретение мистического гносиса (Дионисий Ареопагит и его последователи), другие — на любви (вплоть до вожделения) и преданности (Макарий Египетский, Симеон Новый Богослов). Обе установки синтезировали Григорий Нисский, Исаак Сирин, Максим Исповедник и Григорий Палама [Торчинов, 2007, 478, 479]. Монахи страстного («любовного») направления акцентируются на очищении души страхом и самоуничижением, а затем практикуют соединение с Богом в любовном экстазе, подобно бхактам [Торчинов, 2007, 486], а созерцательного — после обретения страха и постоянного внутреннего плача очищаются внимательным рассмотрением и разложением помыслов [Свв. прп. отцы Варсануфий и Иоанн, 1992, 598; Евагрий, монах, 1992, 631], а затем пребывают в бесстрастии и умиротворяющей Божьей благодати (можно провести параллели с аналитической медитацией випашьяна [Кюнзиг Шамар Ринпоче. Внутреннее спокойствие]. И те и другие в ходе обретения мистического совершенства (телейосис) могут ощущать восходящее тепло (параллели с йогой внутреннего тепла [Лама Еше. Блаженство... Торчинов, 2005, 190]) и созерцать световые явления (фотизмы) [Туччи, 2005, 92] (параллели с йогами иллюзорного тела [Гухьясамаджа] и ясного света [Торчинов, 2005, 189, 190]).

Исихасты-«созерцатели» переходят от внимания к трезвению, непрерывной молитве и тишине ума, «исходящей от сочетания с Иису-

сом» [Прп. Исихий, 1992, 159]. Греховные помыслы классифицируются в зависимости от степени их сопряженности с образами и эмоциями [Св. Марк подвижник, 1992, 532]. Некоторые методы [Прп. Исихий, 1992, 160] напоминают разложение клеш в Ваджраяне по отдельности или подавление их в совокупности, что может практиковаться последовательно [Дандарон, 2006, 81-82]. Предлагается также непрерывно помнить о смерти [Прп. Исихий, 1992, 160] или созерцать ангельские, человеческие и демонические сферы, размышляя о том, почему нами могут управлять ангелы и демоны, а мы не можем ни приблизить их к Богу, ни отдалить от него [Евагрий, монах, 1992, 632]. Внешний кордэ рушен (в дзогчене) — созерцание мироздания — дает обратный результат: практик осознает, что их обитатели (как и люди) управляемы своими омрачениями, порождающими страдания. Сопоставляя этот мир с нирваническим счастьем, он приходит к выводу, что все подобно состоянию сновидения, в которое погружен изначально чистый ум [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче, 2003, 62–64].

Начальные этапы буддийской практики направлены на уничтожение представления о субстанциализированном сознании, эго (чему, способствуют, например, простирания). В христианстве все это направлено не на десубстанциализацию сознания, а на самоуничижение субстанциальной души перед лицом Бога, на возведение в абсолют зависимости от него [Блаж. Диадох, 1992, 15].

Вначале очень важно зарождение страха божия [Св. Иоанн Лествичник, 1992, 495]. Люди подавляют страсти по трем причинам: страх перед наказанием, желание стяжать царство небесное и любовь к добродетели (последняя — удел тех, «которые восстановили в себе образ и подобие Божие» [Св. Иоанн Кассиан, 1992, 146], они приблизились к Богу, в них уже нет страха [Блаж. Диадох, 1992, 16]. Но и в таком (сыновьем) состоянии человек должен осознавать ничтожество своего субстанциального сознания [Св. Марк подвижник, 1992, 516] («сам в себе я ничто, а считаю себя за нечто» [Св. Ефрем Сирианин, 1992, 341]) и уповать на Божью помощь [Св. Иоанн Кассиан, 1992, 149]. Экстаз «страстных» исихастов — это сладостное горение души [Св. Макарий Великий, 1992, 258] в огне светоносных восходящих божественных энергий [Св. Иоанн Кассиан, 1992, 15, 16; Св. Антоний Великий, 1992, 37]. А конечное состояние буддийской практики описывается как единство блаженства и пустоты.

Во время сна следует помнить о Боге, так как в это время бывает сильное дьявольское искушение [Блаж. Диадох, 1992, 23, 24] — параллели с йогой сновидений [Тендзин Вангьял Ринпоче]. Лучше не принять сна от Бога (он не разгневается), чем принять за истинный сон от лукавого [Блаж. Диадох, 1992, 27], ведь «божество ни количества, ни вида не имеет» [Прп. Нил Синайский, 1992, 215]. Одни считают, что видения бывают и от Бога и от дьявола [Палама, 2005, 215], другие же уподобляют практика Моисею, увидевшему образ Бога в горящей купине [Св. Иоанн Кассиан, 1992, 187], и говорят о видениях как естественной составляющей экстаза [Св. Макарий Великий, 1992, 258]. Буддисты считают, что дхармакая безОбразна, работа с образами — это один из методов.

Иисусова молитва — средство сосредоточения и самопреобразования, подобное мантрам [Св. Иоанн Кассиан, 1992, 140]. Молиться необходимо запершись, молча, в «сосредоточенном сердце», с великой любовью к Богу [Св. Иоанн Кассиан, 1992, 138, 139, 141; Никифор уединенник, 1992, 249-250]. Исихасты сопрягают рецитацию молитвы с определенными позами и дыханием [Прилепи молитву к дыханию], что отдаленно напоминает йогические асаны и пранаяму (бандхатрайя-пранаяма [Свами Шивананда]). Но некоторые исихасты считают, что эта практика ввергает адепта «в постоянное похотное состояние. Его потому надо и отсоветовать, и запрещать» [Прилепи молитву к дыханию]. Начальным объектом сосредоточения исихастов может быть пупок, так как «сила мысленного зверя на пуповине живота» [Палама, 2005, 49].

Тип сознания диктует внешние условия практики: отшельничество, жизнь и общение с братией [Евагрий, монах, 1992, 593, 594], духовная практика в миру [Св. Макарий Великий, 1992, 198-199] — в буддизме это гомчены [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче, 2003, 66], монахи и практикующие миряне соответственно.

Буддисты предписывают, обретя правильное воззрение, прилагать «радостное усилие» для его поддержания [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче, 2003, 32]. Исихасты предписывают «остерегаться праздности» [Св. Исаак Сирианин, 1992, 732] и постоянно трезвиться [Прп. Исихий, 1992, 161]. Этап немедитации [Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгьял Ринпоче, 2003, 134] или «без учебы» [Дандарон, 2006, 84–85] можно уподобить исихастскому «во всем начинает быть с ними дух святой» [Св. Антоний Великий, 1992, 50]. Но в целом адепты обеих религиозных традиций отмечают, что не бывает беспрепятственного самосовершенствования [Св. Исаак Сирианин, 1992, 760]. Христианская догматика, в силу ее меньшей приспособленности к описанию психотехнического опыта по сравнению с установками Ваджраяны, заставляет исихастов больше акцентироваться на препятствиях и их напряженном преодолении. Но есть схожие методы самопреобразования,

и сама логика развития психотехнического опыта заставляет заимствовать и вырабатывать концепции, способствующие его описанию.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Блаж. Диадох.* Блаж. Диадоха, еп. Фотики подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

2. *Гусейнов А., Иррлитц Г.* Краткая история этики // Библиотека Гумер. Культорология (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Gus_Etika/_14.php).

3. Гухьясамаджа // Иконографической обзор буддизма (http://probud.narod.ru/guhyasamaja.html).

4. *Дандарон Б. Д.* Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. «История Кукунора» Сумпы Кенпо. СПб., 2006.

5. *Евагрий, монах.* Евагрия монаха наставления о подвижничестве // Добротолюбие. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

6. Иисусова молитва // Магия божественного света. Практическая магия (http://www.belmagi.ru/praktik/mediisus.htm).

7. *Кузнецов Б. И.* Тибетика. СПб., 2003.

8. *Кхенчен Палден Шераб Ринпоче, Кхенпо Цеванг Донгьял Ринпоче.* Практика нгондро // Духовный мир. Библиотека (http://spiritual.ru/theory/ngondro.html)

9. *Кюнзиг Шамар Ринпоче.* Внутреннее спокойствие и проникающее видение // Буддизм алмазного пути. Линия карма-кагью (http://www.buddhism.ru/buddhru/bru7/Shamarpa.php).

10. *Кюнзиг Шамар Ринпоче.* Успокоение ума — первый шаг // Храм вечности (ahttp://buddatemple.ru/articles/164/).

11. *Лама Еше.* Блаженство внутреннего огня. Сокровенная практика шести йог Наропы // Империя духа. Научно-популярный портал о религии (http://www.imperia-duha.ru/article_119.html).

12. *Лама Еше.* Словарь терминов // Введение в тантру. Трансформация желания // Тантра для начинающих и продолжающих (http://happytantra.ru/tantra-wisdom/lama-eshe/vocabulary.html).

13. Ламрим // Сайт элистинского филиала Международного буддийского института Кармапы (Нью-Дели). Фрагменты лекций (http://www.ipc.ru/~karmapa/lamrim.htm).

14. *Лосский В. Н.* Божественный мрак // Очерк мистического богословия Восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991 // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи».

15. *Намкай Норбу Ринпоче.* Предисловие Намкая Норбу Ринпоче к тексту «Самоосвобождение благодаря видению обнаженной осознанностью» // Духовный мир. Библиотека (http://spiritual.ru/lib/norbu_pred.html).

16. *Никифор уединенник.* Никифора уединенника слово о трезвении и хранении сердца многополезное // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

17. *Палама Г.* Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 2005. Палден Шераб Ринпоче, Цеванг Донгял Ринпоче. Львиный взор. Комментарии к трем заветам Гараба Дордже. СПб., 2003.

18. *Пигарев С.* Шавасана — расслабление в позе мертвого тела // Персональный сайт Пигарева С. «Ваше здоровье» (http://www.astrabis.ru/metod/shavasana.php).

19. *Прп. Авва Исайя.* Слова преподобного аввы Исайи к своим ему ученикам // Добротолюбие. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

20. *Прп. Иоанн Карпафский.* Прп. отца нашего Иоанна Карпафского к монахам, находящимся в Индии, писавшим к нему, сто увещательных глав // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

21. *Прп. Исихий Иерусалимский.* Исихия к Феодулу — душеполезное слово о трезвении и молитве // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

22. *Прп. Нил Синайский.* Аскетические наставления Нила Синайского // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

23. Прилепи молитву к дыханию // Тренинг мозга (http://autotrening2.ru/content/%C2%ABprilepi-molitvu-k-dykhaniyu%C2%BB#bookmark15).

24. Пять скандх: Материал из Википедии — свободной энциклопедии // Википедия — свободная энциклопедия. Категории: понятия буддизма, аналитическая психология (http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D1%8F%D1%82%D1%8C_%D1%81%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%B4%D1%85).

25. *Свами Шивананда.* Урок десятый. Пранаяма // Йога и сила мысли // Школа йоги «Йога классик» (http://yogaclassic.ru/post/731).

26. *Св. Антоний Великий.* Наставления Святого Антония Великого // Добротолюбие. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 199.

27. *Св. Григорий Нисский.* Об устроении человека // Библиотека «Вехи» (http://www.vehi.net/nissky/nissky.html).

28. *Св. Григорий Палама.* Св. отца нашего Григорий Паламы, Архиепископа Фессалоникского о молитве и чистоте сердца, три главы // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

29. *Св. Григорий Синаит.* Св. Григория Синаита наставление безмолвствующим // Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

30. *Св. Ефрем Сирианин.* Подвижнические наставления Св. Ефрема Сирианина // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

31. *Св. Иоанн Кассиан.* Св. Иоанна Кассиана — обозрение духовной брани // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

32. Св. Иоанн Лествичник. Подвижнические уроки Св. Иоанна Лествичника // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

33. Св. Исаак Сирианин. Подвижнические наставления Св. Исаака Сирианина // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

34. *Св. Макарий Великий*. Наставления Святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед // Добротолюбие. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

35. *Св. Максим исповедник.* Слово подвижническое, в вопросах и ответах; Четыре сотни глав о любви // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

36. *Св. Марк подвижник.* Наставления Марка подвижника о духовной жизни // Добротолюбие. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

37. *Свв. прп. отцы Варсануфий и Иоанн.* Свв. прп. отцев Варсануфия и Иоанна подвижнические наставления // Добротолюбие. Т. 2. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992

38. *Согьял Ринпоче.* Действие // Книга жизни и практика умирания // Сайт «Экономико-правовая библиотека» (http://www.vuzlib.net/beta3/html/1/27169/27237/)

39. *Тендзин Вангьял Ринпоче.* Тибетская йога сна и сновидений // Библиотека «Духовный мир» (http://spiritual.ru/lib/wangyal_dream3-1.html).

Тинлей Дж. Ментальные факторы // Ум и пустота (http://psylib.org.ua/books/tinle01/txt02.htm).

40. *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм. СПб., 2005.

41. *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию: Курс лекций. СПб., 2000.

42. *Торчинов Е .А.* Доктрина происхождения зла в лурианской и саббатианской Каббале и в буддийском «Трактате о Пробуждении веры в Махаяну» // Web-кафедра философской антропологии. Тексты философской антропологии (http://anthropology.ru/ru/texts/torchin/evil.html). Первая публикация: Torchinov E. The Doctrine of the Origin of Evil in Lurianic and Sabbatian Kabbalah and in the «Awakening of Faith» in Mahayana Buddhism // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts. Ed. by D. Abrahams and A. Elqayam. Vol. 5, 2000. P. 183–198.

43. *Торчинов Е. А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2007.

44. Трикая // Сайт «Онлайн энциклопедия "Кругосвет"». История и общество. Философия (http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/filosofiya/TRIKAYA.html).

45. *Тулку Тхондуп Ринпоче.* Ум Будды. Антология текстов Лонгчена Рабджама по учению Дзогпа Ченпо. М., 2006.

46. *Туччи Дж.* Религии Тибета. СПб., 2005.

47. *Чокьи Нима Ринпоче.* Практика Дхармы // Путеводитель по жизни и смерти // Сайт Киевского фонда содействия развитию психической культуры «Психологическая библиотека» (http://psylib.org.ua/books/choki01/txt04.htm

Х. Д. Ламажапов (*Самара*)

СОЗНАНИЕ И ПРОСТРАНСТВО

Ранее автор данной работы рассмотрел аналогии между Дхармой и так называемым «антропным принципом» [Ламажапов, 2007 и 2009], сформулированным впервые Р. Х. Дайком, американским физиком (Dike, 1961). Более подробная формулировка, которую приводят Дж. Берроу и Ф. 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» [Barrow, Tipler, 1986]. Фримен Дж. Дайсон, физик-теоретик, считает, что «если приглядимся к Вселенной, то увидим, как много случайностей в физике и астрономии служат нам во благо. Почти кажется, что Вселенная в известном смысле "знала", что мы появимся» [Freeman, 1988]. «Непроизвольность» и практически нулевая вероятность случайной тонкой согласованности фундаментальных констант приводила многих исследователей к мысли, что толкование возможно исходя из божественного замысла. Причем в рамках такого истолкования становятся бессмысленными вопросы типа «как?». Однако в работах [Ламажапов, 2007 и 2009] формулируется другое предположение, что Мир намного более един, чем мы представляем. Это предположение — развитие идеи, сформулированной много ранее, что Человек — собрание скандх. Автор предложил, что «мысли — результат взаимодействия

мозга и того, что мы назвали Пространством», но остался открытым вопрос «как?». Рассмотрим некоторые принципиальные аспекты квантовой концепции.

В квантовой физике имеется область, посвященная запутанным квантовым состояниям. Впервые на эти состояния обратили внимание еще на заре квантовой физики. Тогда Эйнштейн, не принявший вероятностный характер новой физической парадигмы, обратил внимание на принципиально неклассический характер «взаимодействия» пар частиц, возникающих совместно, т.н. ЭПР-пар, по фамилиям авторов знаменитой работы (Эйнштейн, Подольский, Розен) [Einstein, Podolsky, Rosen, 1935]. В работе рассматривали методологические философские аспекты. Практическое использование предложил Ю.И. Манин, который в 1980 г. (в малоизвестном журнале «Радио») рассмотрел идею квантовых вычислений [Манин, 1980, 15]. Даже когда Ричард Фейнман в 1982 и в 1986 годах обратил внимание на возможную перспективу квантовых вычислений [Feynman, 1982 и 1986], это сообщение не вызвало резонанса в научной общественности. Но, когда в 1994 году Питер Шор показал, что с помощью квантового алгоритма можно свести задачу факторизации (разложение целого числа на простые множители) к полиномиальному классу сложности, в то время как обычный алгоритм экспоненциально зависит от входных данных [Shor, 1994], то внимание научно-технической общественности обратилось к практическим приложениям. Началось развитие квантовой информатики, квантовой криптографии и квантовой телепортации.

Рассмотрим теперь систему квантовых частиц, из которых состоит «окружающий» нас мир. Кавычки у слова «окружающий» подчеркивают, что все «Наблюдаемое» — результат взаимодействия макроскопически большого количества квантовых объектов, другими словами — некоторая «классическая» иллюзия. В данном случае воспользуюсь подходом М. Б. Менского: «Обычно взаимоотношение между квантовым и классическим мирами интерпретировали так: Квантовый вектор состояния > Классическая реальность. Классический мир — это то, что наблюдаем, поэтому он интерпретируется как реальность. Квантовый же мир (вектор состояния или волновая функция) существует лишь как некоторый математический образ, позволяющий предсказать классическую реальность, да и то лишь вероятностным образом. Сейчас возникает совершенно другая схема взаимоотношений квантового и классического миров: Объективный Квантовый мир > Иллюзия Классической реальности. В этой схеме квантовый мир объективен, потому что он не зависит от сознания» [Менский, 2000].

Далее рассмотрим Мир как непрерывный океан квантовых частиц, каждая из которых находится в смешанном, «спутанном» состоянии (entangled state) — как со своей парой, так, может быть, и с любым количеством аналогичных частиц. Эксперименты, проведенные с парами частиц, показали возникновение когерентных состояний, когда состояния частиц «спутаны», связаны на любом расстоянии между ними. Возникающее при рассмотрении большего количества частиц усложнение состояния нами обычно интерпретируется как потеря, так как мы уже не можем проследить за изменением информации. Но невозможность нашего детектирования не отрицает возможности связанных состояний N частиц. В этом океане частиц идет непрерывное усложнение, возрастание информации. Т.е. предполагаем непрерывный поток информации. Но в таких потоковых системах (ранее рассматривали как потоковые, или открытые, системы, в которых существуют потоки вещества и/или энергии) возникают явления самоорганизации. К ним относится возникновение упорядоченности, которое далее приводит к хаотической динамике через усложнение упорядоченности. Т.е. хаос воспринимается как потеря предсказуемости, так как требуются все более точные вводные данные. Но, с точки зрения дилетанта в шахматах, ходы гроссмейстера могут показаться хаотичными, хотя за этим стоит расчет на много большее число ходов, чем может дилетант. Осмелюсь предположить, что Мир — огромная «мыслящая машина», возникшая в потоковой (в смысле информации) системе квантовых частиц в силу самоорганизации. Так, например, в Африке много лет работал естественный ядерный реактор. В Окло (урановый рудник в государстве Габон, вблизи экватора, Западная Африка) 1900 миллионов лет назад работал природный ядерный реактор. Было выделено шесть «реакторных» зон, в каждой из которых обнаружены признаки протекания реакции деления. Остатки распадов актиноидов указывают на то, что реактор работал в режиме медленного кипения на протяжении сотен тысяч лет. Тогда Просветление (бодхи) можем принять за результат прямого подключения к системе Квантового компьютера, каким является весь Мир. А «классическая» реальность — это волны на поверхности этого океана.

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 равноапостольн. Кирилла и Мефодия. 24–25 мая

2007. Самара: СамГАПС, 2007. Ч. 2, С.180–182.

2. *Ламажапов Х. Д.* Пространство и Сознание. // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 177–182.

3. *Dicke R. H.* Dirac's Cosmology and Mach's Principle // Nature. 1961. 192. P.440–441.

4. *Barrow J. D., Tipler F. J.* The Anthropic Cosmological Principle. Oxford, 1986.

5. *Freeman D.* Infinite in All Directions. New York: Harper and Row, 1988. 298 p.

6. *Einstein A., Podolsky B., Rosen N.* Can Quantum-Mechanical Description of Physical Reality Be Considered Complete? // Phys. Rev. 1935. 47, 777.

7. *Манин Ю. И.* Вычислимое и невычислимое // Советское радио. М., 1980. Введение. С. 15.

8. *Feynman R.* Simulating physics with computers // International Journal of Theoretical Physics. 1982. Vol. 21. No. 6/7. P. 467–488.

9. *Feynman R.* Quantum mechanical computers // Foundations of Physics. 1986. Vol. 16. P. 507–531. (Originally appeared in Optics News, February 1985.)

10. *Shor P. W.* Algorithms for quantum computation: discrete logarithms and factoring // Proceedings of the 35th Annual Symposium on the Foundations of Computer Science, edited by S. Goldwasser (IEEE Computer Society Press, Los Alamitos, CA). 1994. P. 124–134.

11. *Менский М. Б.* Квантовая механика: Новые эксперименты, новые приложения и новые формулировки старых вопросов // Успехи физических наук. Т.170. 2000. №6. С. 631–648.

А. В. Леснов (*Магадан*)

ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФИЛОСОФИИ БУДДИЗМА И СОВРЕМЕННАЯ ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

В настоящее время большой интерес вызывают параллели, проводимые между наукой, западной философией и буддийским мировоззрением. Одним из первых исследователей, обратившим внимание на возможность такого компаративистского подхода, является американский физик и философ Ф. Капра. Впервые он изложил некоторые из своих идей, составляющие суть этого сопоставительного рассмотрения, в опубликованной в 1976 г. работе «Дао физики», где вкратце обозначил возможность исследований подобного рода. Однако уже в 1982 г., при подготовке текста второго издания книги, Ф. Капра под напором

свежих фактов экспериментальной и новых идей теоретической физики делает следующий шаг и высказывает предположение, что бурно развивающаяся наука «может вызвать непредвиденную необходимость эксплицитно включить рассмотрение человеческого сознания в будущие теории материи» [Капра, 1994, 295].

Данный узловой момент теоретической рефлексии, связавший содержание научного мировоззрения и мудрость восточных религий опыта, очевидно, следует рассматривать как начало масштабного процесса диалога мировоззрений Востока и Запада. Возможно, это не столько прецедент находки в опыте тысячелетних концепций мудрости Востока отдельных элементов знания, адекватных современной научной картине мира, сколько закладка фундамента более долгосрочных активных поисков источников вдохновения для новых теоретико-мировоззренческих путей развития науки и философии. Более того, многие естественнонаучные модели, предложенные в течение последних десятилетий, и их философско-методологические интерпретации в целом подтверждают это предположение. Например, требование учета интерсубъективности при составлении описания мира в рамках релятивистской космологии ставит нас перед фактом запрета на существование абстрактного «универсального наблюдателя». Это означает невозможность следования идеалу классической науки и необходимость переформулировки основных постулатов понимания природы пространства и знания о нем: теперь «объективность возможна только как предприятие, в котором участвует множество наблюдателей, движущихся друг относительно друга» [Пригожин, Стенгерс, 1994, 51].

Еще более широкий план взаимосвязи восточного и западного типов мировоззрения выражает себя на уровне философской культуры. К настоящему времени сложилось так, что западная философия из широкого наследия Востока все более активно осуществляет рецепцию именно буддийских идей. В современной философии начало этому было положено в XIX в. А. Шопенгауэром, находившимся под сильным впечатлением от знакомства с исследованиями индологов. Также имеются свидетельства влияния философии буддизма на немецкого философа XX в. М. Хайдеггера, во многом предопределившего содержание европейского философствования на ближайшие десятилетия [Корнеев, 2001]. Наблюдаемый мировоззренческий крен западной интеллектуальной культуры в направлении восточных — и особенно буддийских — духовных традиций также затрагивает специфичную область философского знания, которая существует на стыке опыта научного познания и традиции его теоретической рефлексии, то есть эпистемологию.

Развитие эпистемологии как теории и опыта философско-методологической рефлексии научного познания традиционно связывается с рациональными дискурсивными практиками западной ментальности. Новоевропейская философия в аспекте теории познания, найдя опору в трудах Аристотеля, определила одним из наиболее важных предметов своего рассмотрения науку. Дальнейшее развитие теоретической методологии научного познания, получившей название эпистемологии, вплоть до настоящего времени было связано с широким кругом всевозможных проблем, среди которых наиболее общей признана проблема определения источников, начал и принципов роста знания. Фактически, то, как мы видим содержание этой проблемы, где и каким образом предполагаем найти средства ее разрешения, во многом, если не во всем, определяет избранный нами философско-эпистемологический подход к пониманию феномена научного знания и познания.

Яркие нетривиальные решения частных аспектов проблемы роста знания были предложены в прошлом веке К. Поппером (а позже на этой концептуальной основе были выработаны другие многочисленные концепции). В обобщенном виде идеи Поппера нашли выражение в концепции «трех миров», ставшей своеобразным итогом его философских исследований. Поппер предложил модель зависимости содержания наших знаний от взаимодействия (интеракции) «трех миров», составляющих единое целое Универсума [Popper, 1994].

Первый из этих миров — физические объекты и их состояния, всевозможные процессы, имеющие прямое физическое выражение. Второй мир включает в себя все возможные состояния сознания субъекта познания. Третий составляют все возможные знания, но в данном случае не в смысле их принадлежности человеку или данности осознаванию, а в их объективном выражении, т.е. «мир-3» Поппера — это некое знание, информация, еще не открытая человеком в практике познания мира, но существующая объективно в контексте исторического развития науки; это то, что может быть, но еще не проявилось.

Трудности, с которыми встречается такая модель представления системы организации взаимодействующих аспектов мира, очевидны. Предлагая концепцию объективного знания, Поппер занимает некую промежуточную позицию между идеалистической и материалистической точками зрения. Так, с одной стороны, он утверждает независимую от человека онтологию знания, с другой — убежден в самостоятельном существовании материального мира и, более того, помещает между первым и вторым человека. Другой аспект «проблемы Поппера» состоит в определении содержательной и онтологической основы интеракции предложенных им «трех миров»: если их онтологии характеризуются постулируемой автономностью относительно друг друга, то какими могут быть причины осуществления интеракции? Сам философ прямого ответа на этот вопрос не дает и ограничивается в данном случае лишь ссылками на приспособительные функции познания, его эмерджентную (от англ. emergent — неожиданно, внезапно появляющийся) природу, обладающую способностью связывать при посредстве субъекта разделенные миры знания и физических объектов. Таким образом, — и уже не впервые — западная эпистемология сталкивается здесь с обычными для нее трудностями: (1) если познаваемый мир существует независимо от субъекта, то каковы гарантии адекватности порождаемого нами знания о нем (проблема Фалеса)? (2) если знание существует объективно и уже есть, то каков его онтологический генезис и в чем причины его интеракции с человеческим сознанием (проблема Поппера)? Два с половиной тысячелетия развития западной философии и научной методологии не дали ответов на эти вопросы, не обеспечили сужение вариантов выбора эффективных подходов к разрешению проблематики эпистемологии; не нашел их и Поппер.

Закономерен вопрос: возможно ли и здесь, как в случае теоретической физики, рассмотреть данную проблемную ситуацию, сложившуюся в западной эпистемологии, извне и попытаться обнаружить потенциал ее прояснения с позиции других, не западных, традиций познания, например буддизма. Нам такой подход представляется не только возможным, но даже необходимым.

Конечно, мы не ставим здесь задачу отыскать в философии буддизма в целом и опыте Ваджраяны в частности однозначное решение проблем западной теории познания. Однако общее содержание философской проблемы генезиса знания и его онтологии не исключает попытки ее увязки или даже переосмысления с позиций буддизма.

Эвристический потенциал философии буддизма в приложении к рассматриваемой нами проблематике развития западной эпистемологии раскрывается именно в ракурсе онтологии и теории познания. В то время как западная история идей — это, прежде всего, утверждение путей постулирования объективности внешнего мира, то в традиции буддизма прямо указывается, что «объекты не существуют отдельно от наблюдателя» и связаны с ним [Розенберг, 1991]. Это различие дает значительное расхождение в понимании природы феноменов, поскольку в философии буддизма объект невозможно рассматривать как отделенный от самого субъекта. Например, во «Введении в Мадхъямику» Чандракирти ссылается на «Ланкаватара-сутру»:

Внешних явлений нет.
Во всевозможных [видах] является сознание.
[Объекты] типа тела, достояния и места
Мною названы сознанием [Чандракирти, 2004, 175].

Также Карма Тринле в книге «История Кармап Тибета», давая пояснения о сути взгляда Великой Печати (санскр.: Махамудра — одно из высших поучений традиции Ваджраяны), отмечает, что «все скрепляется печатью «со-возникновения». Мнимая двойственность субъекта и объекта преодолевается в нерожденной и неумирающей природе осознавания» [Карма Тринле, 2009, 64].

В приведенных примерах мы видим не только специфику буддийской онтологии, но также и совершенно неожиданный для западной ментальности подход, а именно — снятие проблемы необходимости обоснования интерактивной связи между уровнями организации бытия и их взаимной адекватности. Иными словами, если в эпистемологии утверждение независимости физического мира противопоставляет его сознанию субъекта, то это, в свою очередь, влечет требование описать и объяснить их взаимосвязь в аспекте познания; и отсюда все проблемы, с которыми сталкивается западная теория познания. Другая перспектива открывается в подходе буддизма: нет необходимости объяснять структуру познавательного отношения между субъектом и объектом в аспекте соответствия знания миру, так как он не существует вне и помимо субъекта:

Мудрый [это] знает, простак — нет..
Мудрый постигает [все] как лишенное бытия.
Если, постигнув отсутствие бытия познаваемого [объекта],
Постигли подобное [и в отношении] познающего субъекта, то
Говорят: «Они идут по пути Просветления [Чандракирти, 2004, 193].

Поэтому, следовательно, с буддийской точки зрения пояснения требует, скорее, феномен возникновения противоположного и ложного утверждения «простаков» о том, что вещи существуют самостоятельно и вне взаимозависимости. Проблема обоснования интеракции в оппозиции субъект — о бъект в силу ее ясности естественно снимается, становится иррелевантной теории познания, а прежде стоявшие на ней акценты сдвигаются на вопросы прояснения механизмов возникновения ошибочных взглядов, лежащих в основе утверждений о существовании независимого внешнего мира.

Следующий момент касается уже самого субъекта и его сознания. В. Ф. Петренко и В. В. Кучеренко отмечают, что в некотором аспекте буддизм уже два с половиной тысячелетия по праву является экспе-

риментально-эмпирической наукой о сознании, а «понятийный тезаурус буддийского учения, посвященный сознанию, заметно превышает словарь понятий современной психологии» [Петренко, Кучеренко, 2008, 85]. Это дает нам основания для вопроса о возможности приложения философии буддизма к теории познания уже и в когнитивном аспекте. Вся западная эпистемология неявно опирается на тезис о том, что знание, субъект и объект при всей напряженности субъект-объектного гносеологического отношения все же взаимно отделены и противостоят друг другу в отношении триангуляции. При этом главная загадка познания связана с вопросами о природе когнитивных процессов отображения мира субъектом. Однако подход философии Мадхъямики здесь радикально изменяет все положение дел и, созвучно отношению к бытию вещей внешнего мира, также провозглашает отсутствие у субъекта «сущности-Я»:

«Будды говорят: «Если нет познаваемого [объект], то легко достигаем отвержения познающего [субъекта]». Поскольку отрицание познающего осуществляется, если нет познаваемого, то сначала занимаются опровержением познаваемого. ...Поскольку опровержение [существования] познаваемого является методом, [способствующим] постижению отсутствия сущности-Я, то Бхагаван прежде подвергает критике [истинность существования] именно познаваемого, так как постигшие отсутствие сущности у познаваемого [объекта] легко достигают [понимания] отсутствия Я у познающего [субъекта]» [Чандракирти, 2004, 178–179].

Вместе с тем отметим, что подходу в философии Мадхъямики совершенно чужды сомнения нигилистов и мадхьямики не разделяют идей полного отрицания субъекта. Напротив, утверждается наличие у субъекта онтологического статуса, но при этом указывается, что он связан с осуществляемой субъектом деятельностью, полностью обусловлен ею:

Деятель делается [деятелем], опираясь на деяние.
И деяние тоже возникает, опираясь на того самого
Деятеля. Кроме [этого]
Не вижу причины [их] существования [Чандракирти, 2004, 199].

Истинность этого подтверждается и через утонченный опыт практики Ваджраяны, дающей прямое переживание обусловленной природы субъекта. Переживание состояния Махамудры показывает, что объект, субъект и действие растворяются в открытом пространстве взаимообусловливающих возможностей, становятся свободной игрой ума, который сам есть открытое пространство этих неограниченных возможностей. Лама Оле Нидал дает следующее описание подобного

опыта: «Химера нашего «я» недолго выдерживает растущую уверенность в том, что все само по себе истинно и без усилий самодостаточно. Тогда рассыпается карточный домик эго, и естественно проявляются просветленные свойства ума» [Нидал, 2000, 131]; «тот факт, что возможно и то, и другое — и пространство и явления в нем, — не содержит в себе противоречий, но показывает неограниченность ума, в которой все сходится» [Нидал, 2000, 112]. Здесь концептуальное вытеснение понятия сознания понятием ума — не терминологический изыск философии буддизма, а выражение особого подхода к пониманию принципа природы реальности, что очень емко выражено словами Кармапы Ранджунга Дордже: «Очищенная основа есть сам ум, его единство ясности и пустоты» [Карма Тринле, 2009, 64].

Таким образом, в преломлении философии буддизма и содержания опыта Ваджраяны мы можем переосмыслить многое из того, что составляет современную онтологию и теорию познания. В свете предлагаемого нами подхода снимаются трудности, критичные для большинства эпистемологических концепций. Основная трудность, с которой мы можем при этом встретиться, — это проблема корректной адаптации философского наследия буддизма к содержательному своеобразию философии познания Запада. Однако при удачном разрешении данной проблемы их соизмеримости и соотносимости мы можем получить широкие перспективы их интеграции.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Капра Ф.* Дао физики. СПб., 1994.

2. *Карма Тринле.* История Кармап Тибета. М., 2009.

3. *Корнеев М. Я.* Хайдеггер и востоковедная тенденция в немецкой мысли // Хайдеггер и восточная философия: Поиски взаимодополнительности культур/ Отв. ред. М. Я. Корнеев, Е. А. Торчинов. 2-е изд. СПб., 2001. С. 59–88.

4. *Нидал О.* Великая Печать. СПб., 2000.

5. *Петренко В. Ф., Кучеренко В. В.* Медитация как форма неопосредствованного познания// Вопросы философии. 2008. №8. С.83–101.

6. *Пригожин И., Стенгерс И.* Время, хаос, квант: К решению парадокса времени. М., 1994.

7. *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.

8. *Чандракирти.* Введение в Мадхъямику. СПб., 2004.

9. *Popper K. R.* Objective Knowledge: An Evolutionary Approach. Oxford: Clarendon Press, 1994.

G. Czeija (*Salzburg-Seekirchen, Austria*)

IS THE MOON THERE WHEN NOBODY LOOKS?
QUANTUM PHYSICS AND REALITY

By means of a thought (and already performed) experiment quantum theory exposes limitations of our familiar realistic understanding of the world. The solid objective reality «behind» phenomena disappears. This kind of explanation of the reality is in tune with Buddhism that can also add liberating dimension giving insight and a meaningful view by pointing to the experience of mind itself.

Quantum physics, born in the early years of the twentieth century, is the most successful scientific description of nature ever invented. Behaviour of the smallest elementary particles as well as the shining of the largest suns is understood by the means of it. Semiconductor and information technology are based on our quantum understanding of solids. The successes of Quantum physics could fill endless pages.

But it contains a mysterious nasty flaw, a dissatisfying imperfection in many honourable physicists' view. Nobel Prize winners like Max Planck, Erwin Schrödinger, Louis de Broglie and even Albert Einstein at some point threw in the towel and ceased to follow the advances in quantum theory (QT). These difficulties motivated another famous Nobel laureate called Richard Feynman to remark[1], «I think I can safely say that nobody today understands quantum mechanics».

So, where's the problem here?

Physics may appear abstract and complicated to those who did not study its depths (and even to those who tried to do so), but it seems that the most complicated topics are understood by creating simple pictures of them. These intuitively depict the examined physical context and include most innocent things like clouds, balls, mirrors, clocks, speedy space ships and other ordinary objects of everyday life. But some features in QT resist stubbornly against being reduced into more or less simple pictures — at least when these pictures are locally realistic in a sense that we are now going to examine.

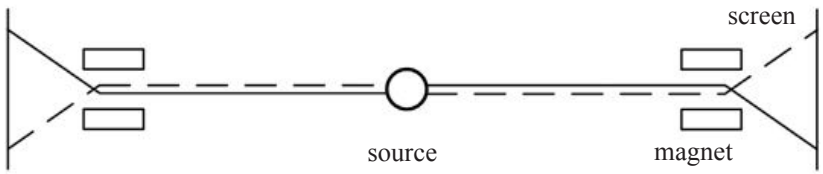
Entanglement

Schrödinger — acquainted and most welcome to Austrians from his portrait on the 1000 Schilling banknote — once called entanglement the essential characteristic of QT. This feature cannot be experienced in our

[1] R. P. Feynman: «The Character of Physical Law», MIT Press, Cambridge, Mass, 1965..

macroscopic (classical) world and contains in it one of the mysteries of nature on its smallest scales. Let's take a look at the following thought experiment.

Consider a particle source, which emits two particles at the same time during each run. These two are directed in opposite directions towards two widely separated magnets followed by detecting screens. Each time the experiment is performed the two particles are deflected either up or down at their respective magnets.



To give things a name we take a further look on what is actually measured by magnets and screens. The quantum mechanical property that causes each particle to go either up or down is called its 'spin'. Physicists intuitively think of the spin as some kind of internal angular momentum, the momentum of a rotation. In our example the source is a particle without spin decaying into two particles of spin ½. QT tells us that the spin-measurement of such spin ½ particles yields only two different outcomes: the (implied) internal rotation can turn out to be clockwise or counter clockwise. Physicists denote these instances with arrows and speak of the spin going up (↑) or down (↓).

Remarkably this feature is independent of the orientation of the magnets. In other words if I ask for the spin along a certain direction (by choosing the direction of the magnetic axis) the experimental answer will always be either up (↑) or down (↓).

Let's look again at the above mentioned experiment. The two entangled particles fly towards their magnets where they are deflected. Whether either particle is found up or down on a given experimental run is totally unpredictable. But when one particle goes up, the other always goes down and vice-versa. After a little experience it is enough to look at one side to know also about the other.

So what? How can this feature be so bothering and mind-boggling? Doesn't this example of entanglement remind us of simple correlations that can be seen in everyday life?

[2] John S. Bell, Bertlmann's socks and the nature of reality J. Phys. 42 (1981), p. 2–41, reprinted in Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics, Cambridge: Cambridge University Press 1987.

To illustrate this the case of Bertlmann's socks is often cited. Prof. Bertlmann is a theoretical physicist at the University of Vienna who got instantaneously pushed into the debate about QT and reality thanks to a little fad[2]: «Bertlmann likes to wear two socks of different colours. Which colour he will have on a given foot on a given day is quite unpredictable. But when you see that the first sock is pink you can be already sure that the second sock will not be pink. Observation of the first and experience of Bertlmann, gives immediate information about the second». There might still be an open question concerning taste but apart from that there is no mystery. Why should the above-mentioned system be different from the socks business?

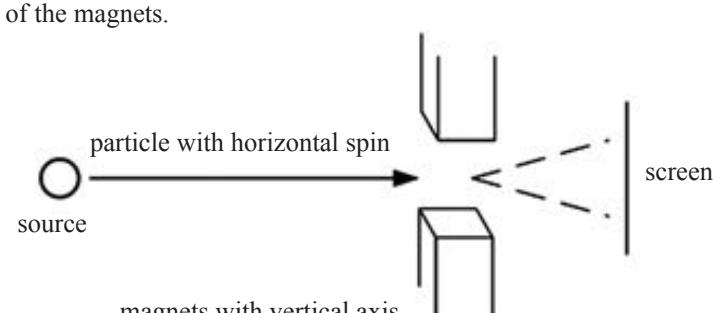
Conflict with realism

Our two particles are found to have antiparallel spin. The critical question is: *Along which axis is their spin antiparallel?* In other words, along which orientation (for example vertical, diagonal or horizontal) do we speak of a particle going up or down?

The original decaying particle had no spin at all; therefore no specific axis can be preferred. Neither can the particles somehow arrange their behaviour during the flight because we can put the measuring devices very far apart and neither the source nor the particles can anticipate for which measuring direction we will decide in the latest moment.

One reasonable explication could be to think of the pairs to come in all kinds of spin directions. Each pair is correlated in itself (the two particles have a certain antiparallel orientation from their simultaneous start from the source) but different pairs in succession show different spin directions.

For most of the pairs we would in fact observe the correlated behaviour for any setting of the magnets. But out of all the observed pairs let us pick out those who come up with a spin direction perpendicular to the measured axis of the magnets.



QT tells us that the outcome of the spin measurement for these particles is from then on strictly accidental *on each side separately.* This means

50% would go up and the other 50% would go down. In this case the two particles would sometimes also end up showing the same spin orientation. And this would be a contradiction to our original observation that all pairs show correlated behaviour. So this assumption of the particles to have a certain well-defined spin direction from the start cannot hold.

It is in fact most astonishing that the measurement results on both particles are perfectly correlated but the spin of each one cannot be defined before the measurement. We are observing two absolutely random events, which are somehow connected even over great distances.

Two questions are now worrying hard boiled physicists confronted with this thought experiment:

Firstly, how can there be such a thing as an absolute randomness? In everyday life we explain a lot of events to have happened by accident. But whenever we take a closer look on the details there is always a reason for something to occur. Even the rolling of a dice can *in principle* be explained like the strike of two billiard balls.

And secondly, what happens to an undisturbed particle on one side while the spin measurement is being performed on the other? Does QT really assert that properties of a particle in one region can be the result of a measurement on a particle far away? It is as if we would deny the reality of Bertlmann's socks, or at least of their colours, when not looked at. As if a child had asked: How come they always choose different colours when they *are* looked at? How does the second sock know what the first has done?

Phenomena of this kind made physicists despair of finding any reasonable picture of what goes on in the atomic and subatomic scale. Some scientists then came to hold that is wrong to look for a consistent picture. Quantum particles do not have any definite properties in advance of observation. Pascual Jordan once declared that[3] «Observations not only disturb what has to be measured, they *produce* it.» On the other hand Einstein, whose opinion was respected to an extremely high degree, didn't like this way of thinking. He wanted things to have properties whether or not they were observed. Abraham Pais reports[4]: «We often discussed his notions on objective reality.

[3] M. Jammer, The Philosophy of Quantum Mechanics, New York-London: John Wiley 1974, p. 161.

[4] Abraham Pais, «Einstein and the Quantum theory». Rev. Mod. Phys. 51, 1979, p. 863

[5] Albert Einstein, Max Born, Briefwechsel 1916-1955, München Nymphenburger Vlg 1991, p. 288; English version: Max Born, The Born-Einstein Letters, New York: Walker 1971.

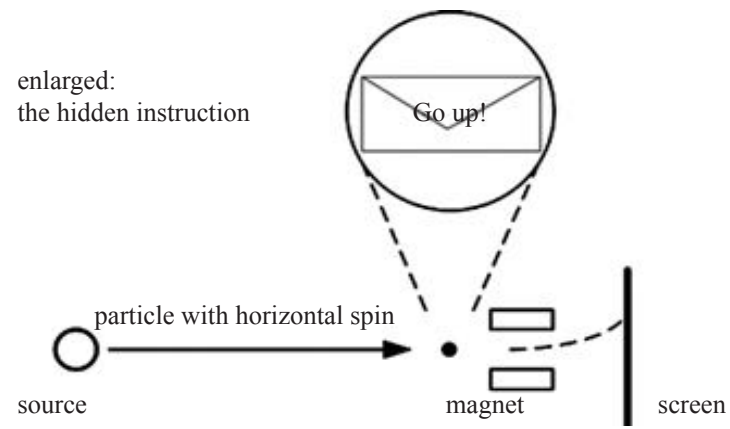
[6] Ibidem p. 210.

I recall that during one walk Einstein suddenly stopped, turned to me and asked whether I really believed that the moon exists only when I look at it». In a context of ideas like these the above-mentioned experiment has been discussed. Non-local correlations since then have been causing much fuss in the scientific community. This is all the more amazing since the question for the reality of properties in advance of observation seems in the first place to be a pure philosophical (metaphysical) one. Physicists only concern themselves with observable matter. The famous physicist Wolfgang Pauli after all adopted a third attitude and wrote in a letter to Born[5]: «One should no more rack one's brain about the problem whether something one cannot know anything about exists all the same, than about the ancient question of how many angels are able to sit on the point of a needle».

Hidden reality

Despite the thoughts expressed in Pauli's statement some scientists started an attempt to finally save «local realism». This term combines the requirement for an independent existence of the physical reality with the idea that an intervention on one place can never influence immediately the affairs at another. Einstein called these interventions[6] «spooky actions at a distance».

Everything would be fine, they said, if underneath the physical observable world there was another layer of reality, which is *in principle* not accessible to measurement. We could after all think of mechanisms and parameters that are completely hidden to the experimenter but determine the behaviour of quantum objects in measurement. These hidden parameters could explain the result for particles with horizontal spin in a spin measurement along a vertical magnetic axis. Not chance but some hidden parameters would then decide whether a particle goes up or down in the magnetic field.



Similarly, hidden mechanisms could act as an instruction set given to both particles of a pair in the initially discussed thought experiment. The instruction sets, carried around by both particles, could tell them how to react to any measurement in such a way as to finally show correlated behaviour. Adopting such hidden mechanisms there would be no need of «spooky actions at a distance» and local realism could be saved.

The assumption of hidden mechanisms determining quantum behaviour is actually a very natural one and meets our strong wish that every effect has a cause. Let's for example suppose some weeks ago we arranged with a friend to climb a mountain a certain summer weekend. We chose a tour and kept this weekend free from all other commitments. Finally Saturday comes, our rucksack is packed. Our alarm wakes us up early in the morning and — it rains! We think «That's bad luck!» and mean «Nobody could have anticipated the outside conditions on this special day in this special region several weeks ago». But each moment the weather conditions are the results of the conditions one moment before. This chain of causes and effects continues steadily and we could *in principle* calculate them into far future if the present state was known to us up to any accuracy and we had enough computing power. Unfortunately for the alpinists neither is the case and so we content ourselves modestly with a forecasting horizon of a couple of days. In the same way one can assume hidden mechanisms as the cause for our correlated spin measurement results — with the difference that these parameters can even in principle not be revealed.

In the first place it is not forbidden to theoretically make up a supplement to QT using invisible terms of this kind. But will there ever be a way to find out if nature really behaves this way?

Quantum mysteries

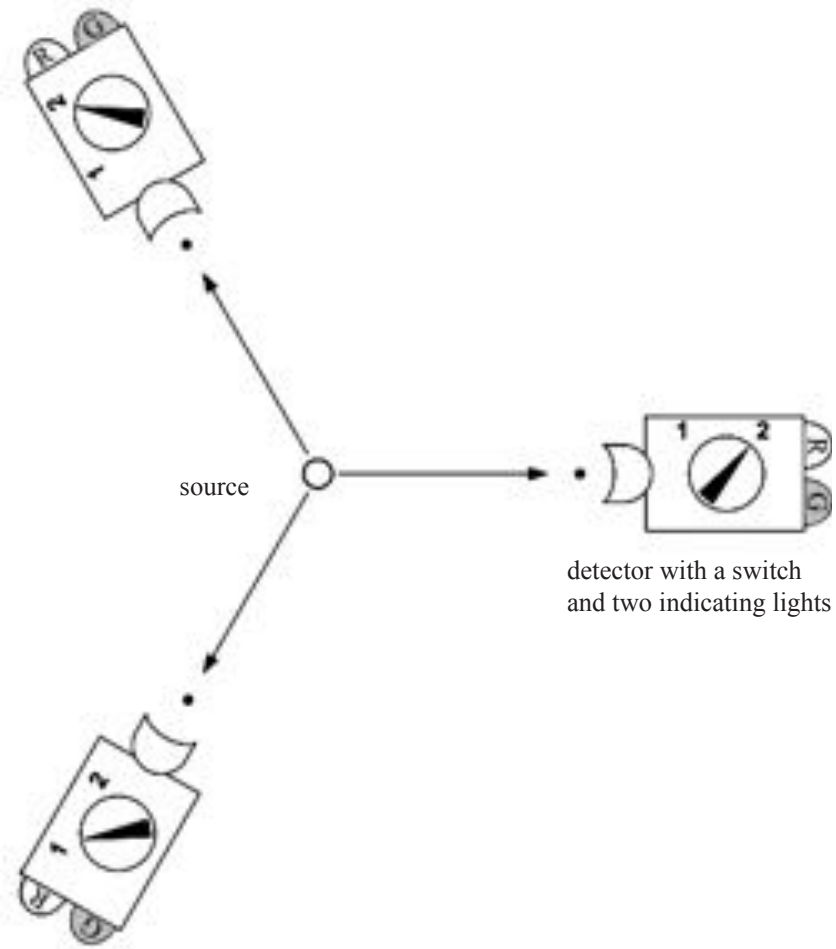
It is in fact one of the most remarkable discoveries in science that this question actually can be decided by experiment[7]. And it is even more striking to what extent nature fails to show locally realistic behaviour. So the (experimental) answer to those scientists who invented the above scheme is simply: No! Nature doesn't know anything about hidden mechanisms!

And now, before we look at the world view that is able to outlast quantum theory, let's watch local realism perish with the following simple thought experiment[8]. This time we consider an apparatus sending out triplets (instead

[7] Cf. John S. Bell, J. Phys. 42 (1981), p. C 2–41.

[8] Cf. N. David Mermin, «Quantum mysteries revisited». Am. J. Phys. 58, August 1990, P. 8.

of pairs) of particles during each run. We will leave out complicated physical details and think of three particles originating from the same source.



They fly away, each one approaching its respective detector, which is built to observe two possible properties, illustrated for the sake of simplicity with the colour of the upper or the lower hemisphere. So, using a switch, the experimenter decides if the particle's colour is observed from above or from below; both at a time is — for physical reasons — impossible. The only possible answers are «red» or «green» indicated by corresponding light flashes on the apparatus. A run of the experiment consists of setting

the switch on each detector to one of its two positions (labelled 1 or 2) and pressing a button at the source to release a trio of particles. Afterwards we record the colour subsequently flashed at each detector.

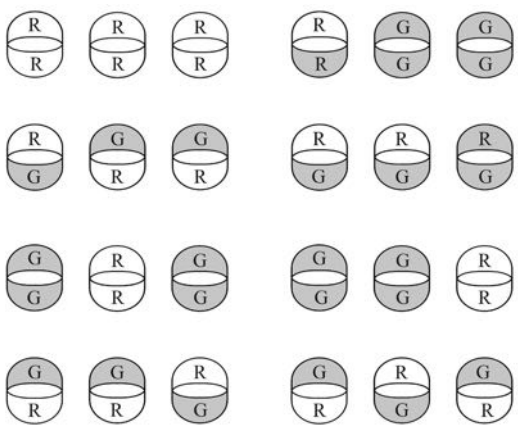
Let us now turn to the case where just one detector is set to 1 (it observes the *upper* half of the particle) and the others to 2 (they observe the *lower* half). After a series of experiments we learn that only 4 outcomes are observed. Either all three detectors flash red (RRR) or there is one red flash and two green ones (RGG, GRG, GGR).

Following the requirements of *locality* (the observed colour is independent of the measurement at the other particles) and *realism* (the observed colour corresponds to a real property) we explain the correlations through the source. Only certain combinations of colours are observed, which means that only certain triplets are sent on their way.

This is a possible triplet, because it would give RRR if the switch settings were 122, GGR for 212 and GRG for 221.

This is an illegal triplet because for the switch settings 212 it would give GRR, which is never observed in experiment.

With some mental work it is not difficult to enumerate all the legal triplets. Out of the total 64 possible here are the eight legal ones:



It is easy to check that each triplet does indeed give either one or three red flashes when a single detector observes the upper colour whereas the other two look at the lower one.

Now, finally, we consider a fourth type of run, in which all three detectors are set to 1, thus observing the upper colour. The above shown set of triplets is complete and *must* therefore determine the outcomes of these runs as well. Remember that local realism requires the particles to have received all their instructions at the time of emission independent of the setting of the switches. For who can prevent somebody from flipping the two switches set to 2 over to 1 just before the particle arrives?

An inspection of the upper hemispheres of the above shown triplets reveals that this run must result in either one or three red flashes when all three detectors are set to observe the upper colour. If the colours existed all along before the measurement and the outcome of one detector is independent of the measurement or the switch setting of the others then these runs would *always* produce one or three red flashes.

But the actual experiment with appropriately prepared quantum particles shows a different result: either two red flashes are observed or none! Local realism *requires* one or three red flashes in *every* 111 run. Quantum mechanics *prohibits* this result in *every* 111 run. The experiment clearly confirms quantum theory![9]

Space is information

So, what happened in the above experiment? The only mistake that we made is the innocent assumption that the particle properties existed prior to measuring them. The assumption was that the upper and lower colours were either red or green no matter if we look at them or not.

But in physics the experiment has the final say. It showed that no property is an element of reality before observation. Quantum mechanical properties do not exist independent of observation because the sole assumption leads to contradictions with measurement results.

Let us again recall the analogy with Prof. Bertlmann and his fad with socks. How can we understand that the observation of one sock determines the colour of the other? Niels Bohr answered that entangled particles — no matter how far apart — still constitute one entity, one system. The two particles do not have an existence independent of each other. He once declared[10] «There is no quantum world. There is only an abstract quantum

[9] Cf. Dik Bouwmeester, J-W. Pan, M. Daniell, H. Weinfurter und A. Zeilinger, «Observation of Three-Photon GHZ Entanglement», Phys. Rev. Lett. 82 (1345) 1999.

[10] A. Petersen»The philosophy of Niels Bohr», in Niels Bohr, a Centenary Volume, A. P. French and P. I. Kennedy, eds., Cambridge: Harvard University Press 1985, p. 299.

mechanical description. It is wrong to think that the task of physics is to find out how Nature is. Physics concerns what we can say about Nature».

Scientists are dealing with knowledge rather than with facts. On this account the Austrian physicist Anton Zeilinger identifies *information* as the key to the understanding of the described quantum mysteries.[11] Whatever a physicist knows about a quantum system is the result of questions, which are asked by the experiment. In the case of an entangled pair (or triplet) of particles the obtainable information is carried in a joint way, without a single particle carrying any information on its own.

When we pose a question to one of the two particles (by performing an experiment) the other sibling — no matter how far apart — simultaneously adopts a state which is perfectly correlated. It appears therefore that information transcends *space and time*. However quantum entanglement does *not* enable the transmission of information faster than the speed of light.

Whatever we know about the world, about reality, is also the result of (a large number of) questions, which are asked explicitly or through the way our sense organs work. Thus we can in no way distinguish between *information and reality*. As a consequence information is reality, replacing the old idea that we are accumulating information about some reality lying behind.

The according Buddhist view of reality consists of two aspects. The one described above is the relative truth, the second one is called the absolute truth. The relative level deals with the world of phenomena — outer and inner ones — experienced by mind. Observed scientific phenomena as well as all thoughts and feelings are explained on this level. The absolute truth concerns with *the nature of things* instead of their appearance. All things are in essence empty of ultimate and independent existence. Like in a dream they appear and interact but will inevitably fall apart and disappear again. Thus they ultimately do not possess any independent existence on their own.

This so-called emptiness of all phenomena has already become apparent on the relative level. The teachings of the Great Way speak of conditioned existence, of the interdependence of all phenomena. Events only manifest dependent on circumstances and never without a cause — they are interwoven by a net of causes and effects.

[11] Cf. Anton Zeilinger, Einsteins Schleier, München: Goldmann Verlag 2003.

[12] Cf. Lama Ole Nydahl, The Great Seal. Limitless Space and Joy, Fire Wheel Publishing, San Francisco 2004.

[13] III Karmapa Rangjung Dorje «Chag Chen Monlam», quotation according to Lama Ole Nydahl, The Great Seal... p. 144.

Similar conclusions can be drawn from our analysis of entangled particles. QT destroys our idea of local reality and reveals the holistic aspect of space. Quantum physics shows that events can be inseparably interconnected over arbitrary distance and observable particle properties do not exist independent of somebody observing them.

On the highest level of Buddhist teachings called the Great Seal these two levels of relative and absolute reality are explained to be inseparable. The Great Seal directly aims at enlightenment, the goal of Buddhist development, and therefore goes beyond concepts and definitions.[12] It was taught by the Buddha to fully awaken mind's potential and allows deep insights into the conditioned and absolute truth. The 3. Karmapa Rangjung Dorje portrays this level of experience in famous and inspiring verses[13]:

Observing phenomena, none is found. One sees mind.
Looking at mind, no mind is seen, it is empty in essence.
Through looking at both, one's clinging to duality naturally dissolves.
May we realize mind's nature, which is clear light.

And what about the existence of the moon when not looked at? The Buddhist answer to the initial question — as often — comes in two parts. On the absolute level the moon does not exist at all, whether it is observed or not. On the relative level there exist countless moons. They exist as concepts in the minds of all those who look at the moon, think of it, sing songs or write articles about it. These moons are subjective ideas in heads and hearts of sentient beings. What is shared is not an objectively existing celestial body but mutual understanding of a relatively existing moon that is experienced individually different.

Г. Чайя (*Зальцбург – Зеекирхен, Австрия*)

ЕСТЬ ЛИ НА НЕБЕ ЛУНА, КОГДА НИКТО НЕ СМОТРИТ? КВАНТОВАЯ ФИЗИКА И РЕАЛЬНОСТЬ

Посредством рассуждений и результатов экспериментов квантовая теория демонстрирует границы нашего повседневного и реалистического понимания мира. Прочная объективная реальность как основа явлений исчезла. Объяснение реальности, согласно квантовой теории, созвучно с буддизмом, который добавляет освобождающий аспект, понимание и выразительный взгляд на вопрос, указывая на непосредственный опыт ума. Квантовая физика, рождённая в начале двадцатого века, на сегодняшний день — самая успешная область науки по части

объяснения природы. Методами квантовой физики описывается и поведение мельчайших частиц атомного микромира, и сияние самых больших звёзд Вселенной. Полупроводники и информационные технологии базируются на квантовой физике твёрдого тела. Перечислением успехов квантовой физики можно заполнить бесчисленные страницы.

Но она содержит загадочный и неприятный изъян, разочарование с точки зрения многих именитых физиков. Нобелевские лауреаты, такие как Макс Планк, Эрвин Шрёдингер, Луи де Бройль и даже Альберт Эйнштейн, сдавались перед лицом этой проблемы и прекращали разработки квантовой теории. Эти затруднения вынудили другого знаменитого нобелевского лауреата Ричарда Фейнмана сказать следующее [Feynman, 1965]: «Я думаю, что могу с уверенностью сказать: сегодня никто не понимает квантовую теорию».

Так в чём же проблема?

Физика может выглядеть сложной и абстрактной дисциплиной для тех, кто не изучал её в глубину (иногда и для тех, кто изучал), но самые сложные вопросы можно понять при помощи простых картинок — аналогий. Они поясняют физические понятия на интуитивном уровне и могут представлять собой облака, шары, зеркала, часы, космические корабли и другие обычные объекты повседневной жизни. Но некоторые предметы в квантовой теории упорно сопротивляются подобному упрощению до элементарных картинок; по крайней мере, эти картинки правдоподобны только локально, как мы сейчас убедимся.

Квантовая сопряжённость (quantum entanglement)

Шрёдингер, знакомый австрийцам по его портрету на купюре в 1000 шиллингов, однажды назвал сопряжённость характерной чертой квантовой теории. Эта особенность не может быть продемонстрирована в макроскопическом мире, она относится к одной из тайн природы в мельчайших масштабах. Рассмотрим следующий мысленный эксперимент. Представим себе источник частиц, который во время

каждого запуска излучает две частицы в противоположные стороны. Две эти частицы разлетаются в стороны двух пар магнитов с расстояниями между ними; за магнитами установлены экраны-детекторы. Каждый раз во время проведения очередного запуска частицы отклоняются соответствующими магнитами в разные стороны — вверх или вниз.

Чтобы обозначить события этого эксперимента, рассмотрим то, что на самом деле измеряют магниты и экран. Квантовая характеристика, заставляющая частицу отклоняться вверх или вниз, называется «спин» («вращение» по-английски). Физики интуитивным образом связывают спин с разновидностью внутренней угловой силы, силы вращения. В нашем примере источник частиц обладает нулевым спином; он распадается на две части со спинами величиной ½. Согласно квантовой теории, измерение спина даёт только два результата: внутреннее вращение может происходить только по часовой стрелке или против неё. Физики обозначают это при помощи стрелок и называют спин вверх (↑) или вниз (↓).

Стоит отметить, что это свойство не зависит от ориентации магнитов. Другими словами, если бы потребовалось узнать спин относительно какого-либо направления (выбрав направление магнитных осей), то ответ всегда был бы только вверх (↑) или вниз (↓).

Рассмотрим ещё раз описанный выше эксперимент. Две частицы летят в направлении магнитов, где и отклоняются. В каждом запуске эксперимента совершенно невозможно определить, в какую сторону отклонится частица — вверх или вниз. Но, когда одна частица уходит вниз, вторая уходит вверх и наоборот. После некоторого количества наблюдений достаточно смотреть только на один экран, делая выводы о другом.

Итак, что мы получили? Отчего же это явление настолько интересно и удивительно? Не напоминает ли нам это явление о подобных корреляциях в повседневной жизни?

Для иллюстрации данного случая применяют пример с носками Бертлманна. Профессор Бертлманн занимается теоретической физикой в университете Вены; он был втянут в дебаты о квантовой теории благодаря шутке [Bell, 1981, 2–41]: «Бертлманн любит носить носки разных цветов. Невозможно предсказать, какого цвета будет надет носок на каждую из ног в определённый день. Но, если мы видим, что один носок розового цвета, мы можем быть уверены, что второй носок не будет розовым. Наблюдение одного носка и знание Бертлманна мгновенно дают информацию о втором носке». Вопрос о вкусе профессора может оставаться открытым, но, не считая этого, тайны больше нет. Почему же вышеупомянутая система должна отличаться от примера с носками?

Конфликт с реальностью

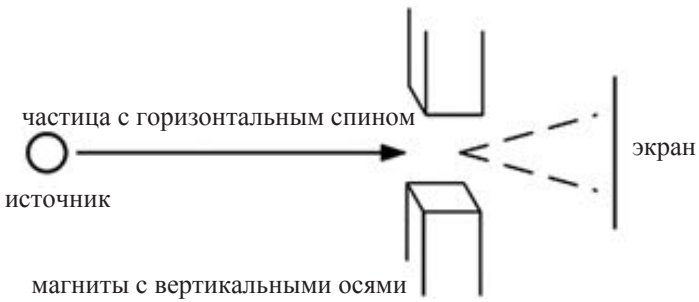
Две частицы в нашем примере обладают противоположными спинами. Важный вопрос: *«Вдоль какой оси их спины противоположны?»*

Другими словами, вдоль какого направления (вертикаль, горизонталь, диагональ) рассматривается движение частицы вверх или вниз?

Начальная частица не имела спина вообще, следовательно, ни одна из осей не может быть предпочитаемой. Сами частицы также не могут организовать своё поведение во время полёта, поскольку мы можем расположить измерительные приборы очень далеко и ни источник, ни частицы не смогут подозревать о том, какое направление измерения мы примем в последний момент.

Одним из разумных объяснений будет то, что пары двигаются со всеми возможными направлениями спинов. При этом каждая пара согласована между собой (каждая из частиц имеет спин, противоположный другой), но разные пары имеют различные направления спинов.

Для большинства пар мы будем наблюдать согласованное поведение для любого расположения магнитов. Но из всех наблюдаемых пар можно выбрать такие, у которых направление движения перпендикулярно силовым осям магнитов.



Согласно квантовой теории, объяснение результатов измерений спинов этих частиц следующее: спин является строго случайным *на каждой стороне по отдельности.* Это означает, что 50% частиц направятся вверх, а 50% — вниз. Таким образом, иногда две частицы будут демонстрировать одинаковое направление спина. И это будет противоречить нашим начальным наблюдениям, поскольку пары демонстрировали согласованное поведение. Таким образом, предположение о том, что частицы имеют определённый спин с самого начала, несостоятельно.

Наиболее удивительно то, что результаты замеров обеих частиц превосходно согласованы, однако спин каждой из них не может быть определён до измерения. Мы наблюдаем два абсолютно случайных события, которые каким-то образом связаны даже на больших расстояниях.

В этой ситуации практичных физиков интересуют ответы на два вопроса.

Во-первых, как здесь может существовать абсолютная случайность? В повседневной жизни мы объясняем случайностью множество событий. Однако, если вглядеться в детали событий, всегда находятся причины этих событий. Даже движение игральных костей может быть описано, подобно движению бильярдных шаров.

Во-вторых, что происходит с частицей, не затронутой измерением, во время измерения? Можно ли, в согласии с квантовой физикой, утверждать, что свойства одной частицы могут быть результатом измерения свойств другой частицы в удалённой точке пространства? Это равносильно отрицанию реальности носков Бертлманна или их цветов, когда на них не смотрят. Как если бы ребёнок спросил: как получается, что носки всё время становятся другого цвета, когда на них смотрят? Как второй носок знает о том, что сделал первый?

Явления такого рода приводят физиков к отчаянным поискам более-менее разумной картины происходящего на атомном и субатомном уровне. Некоторые учёные пришли к выводу, что не стоит искать складной картины. Квантовые частицы не имеют свойств до наблюдения. Паскуаль Йордан однажды сказал [Jammer, 1974, 161], что «наблюдения не только мешают объекту измерений, но и создают его». С другой стороны, Эйнштейн, с мнением которого считались в высочайшей степени, не любил эту точку зрения. Он хотел, чтобы у предметов были свойства независимо от того, ведётся наблюдение или нет. Абрахам Пайс пишет [Pais, 1979, 863]: «Мы часто обсуждали его представления об объективной реальности. Я помню, как однажды на прогулке Эйнштейн внезапно остановился и спросил меня, действительно ли я полагаю, что Луна существует только тогда, когда я на неё смотрю».

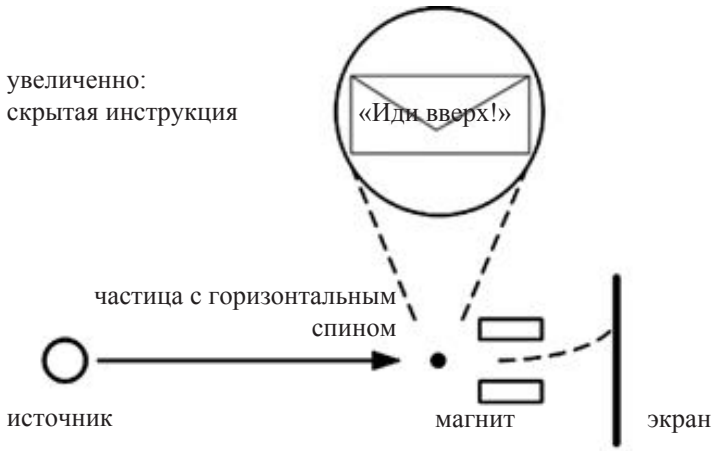
В контексте таких идей и обсуждался описанный выше эксперимент. С тех пор нелокализованные взаимодействия производят много шума в научном сообществе. Это ещё более удивительно, если учесть, что вопрос о существовании свойств до измерения является скорее философским (метафизическим). Физики обычно заняты наблюдаемой материей. В итоге знаменитый физик Вольфганг Паули принял третью точку зрения, которую изложил в письме своему коллеге Максу Борну [Einstein, 1991, 288]: «Не следует более загружать свои мозги вопросами о том, существует ли то, о чем ничего не известно, поскольку это подобно древнему вопросу: "Сколько ангелов могут усидеть на острие иглы?"».

Скрытая реальность

Несмотря на мысли, высказанные Паули, некоторые учёные попытались спасти «локальный реализм». Этот термин объединяет требования независимого существования физической реальности и представления

о том, что вмешательство в одном месте не может мгновенно повлиять на процессы в другом. Эйнштейн назвал вмешательства [Einstein, 1991, 288] «пугающими взаимодействиями на расстоянии».

Эти учёные утверждали, что всё будет нормально, если под видимым физическим миром найдётся другой слой реальности, который *в принципе* недоступен измерению. Можно предположить, что есть механизмы и параметры, которые полностью скрыты от экспериментаторов, но которые определяют поведение квантовых объектов во время измерения. Эти скрытые параметры могли бы объяснить наличие горизонтального спина в измерении относительно вертикальной оси. Не случайность, а некие скрытые параметры определяли бы, куда двигаться частице в магнитном поле — вверх или вниз



Аналогичным образом, скрытые параметры могли бы действовать как инструкции, изначально выданные частицам в описанном выше эксперименте. Эти инструкции учили бы частицы, как вести себя при измерении, чтобы в итоге продемонстрировать согласованное поведение. Если бы были приняты во внимание такие скрытые механизмы, то не было бы нужды в «пугающих взаимодействиях на расстоянии», и локальный реализм мог бы быть спасён.

На самом деле, предположение о скрытых механизмах, определяющих квантовое поведение, вполне естественно — нам очень хочется, чтобы всякое явление имело причину. Предположим, что несколько недель назад мы договорились с другом покорить вершину в один из летних уикендов. Мы выбираем маршрут и освобождаем этот выход-

ной от всех прочих дел. Приходит суббота, наш рюкзак собран. Наш будильник звенит рано утром, и — вот досада! — идёт дождь. Мы думаем: «Вот неудача!» и подразумеваем: «Никто не мог бы предсказать погодные условия несколько недель назад в этот конкретный день в этом конкретном месте». Но в каждый момент времени погодные условия являются результатом предыдущего момента. Эта цепочка причин и следствий тянется постоянно, и, *в принципе*, мы смогли бы вычислить погодные условия в далёком будущем, имея достаточно точные данные о текущем состоянии и достаточную вычислительную мощность. В случае с альпинистами нет ни того, ни другого, — мы ограничены прогнозом на ближайшую пару дней. Аналогичным образом можно предполагать существование скрытых механизмов, которые вызывают согласованность результатов измерений спинов, с той лишь разницей, что эти параметры не могут быть обнаружены в принципе.

Конечно, никто не запрещает создавать теоретические дополнения квантовой теории с использованием ненаблюдаемых понятий. Но появится ли в таком случае возможность убедиться, что природа ведёт себя именно таким образом?

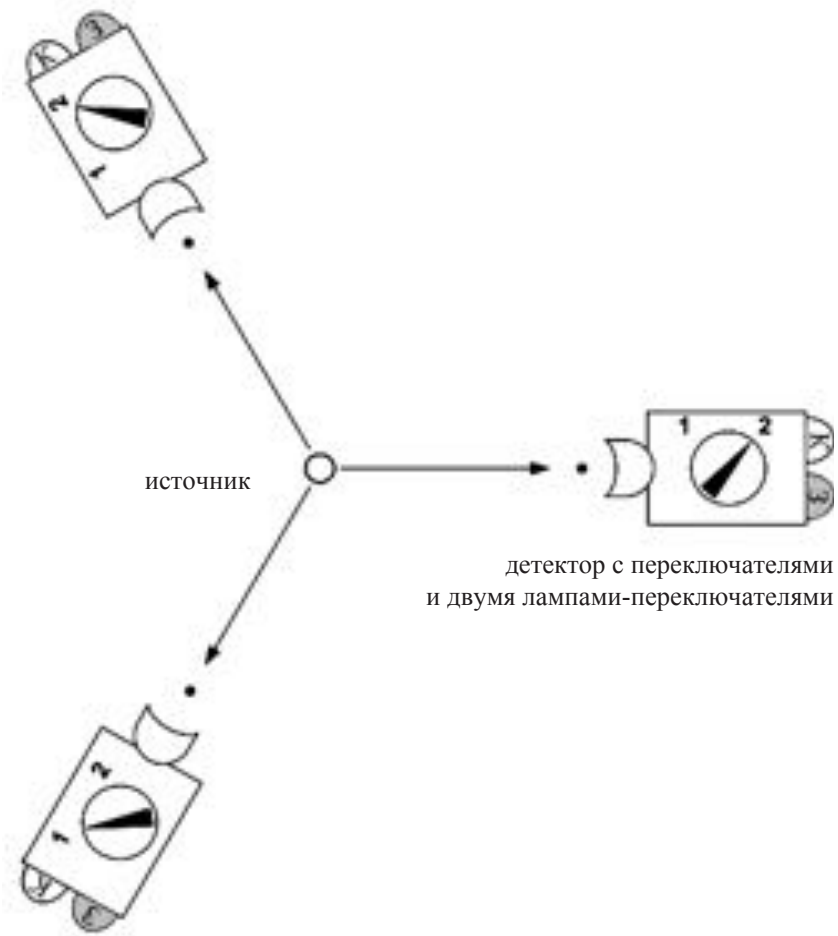
Квантовые загадки

Одно из замечательных открытий в науке говорит о том, что эксперимент может помочь в поисках ответа на вопрос, заданный в предыдущем абзаце (ср. с [Bell, 1981, 2–41]). Также примечательно, насколько природа не способна демонстрировать локально-реалистичное поведение. Итак, ответ (основанный на эксперименте) учёным, которые изобрели локальную реалистичность, очень прост: Нет! Природа не знает ничего о скрытых механизмах!

Сейчас, прежде чем мы коснёмся мирового взгляда, способного пережить квантовую теорию, давайте посмотрим на гибель локальной реалистичности в простом мысленном эксперименте (ср. с [Mermin, 1990, 8]). На этот раз представим аппарат, испускающий тройки частиц (вместо пар) во время каждого запуска. Мы оставим сложные физические детали вне рассмотрения и будем думать о трёх частицах, появляющихся из одного источника.

Частицы разлетаются по направлению к трём детекторам, измеряющим два свойства частиц, которые проиллюстрированы цветами верхней и нижней полусфер. Используя переключатель, экспериментатор определяет, как изучается цвет частицы — сверху или снизу; одновременное наблюдение частицы с обеих сторон невозможно по физическим причинам. Зелёный и красный индикаторы на аппаратах загораются в случае одного из возможных ответов («красному» соответствует красная

вспышка, «зелёному» — зелёная). Каждый эксперимент состоит в том, что на каждом детекторе устанавливается приспособление для осмотра частицы и далее запускается источник, испускающий три частицы (триплет). После этого мы регистрируем цвет вспышки на каждом детекторе.



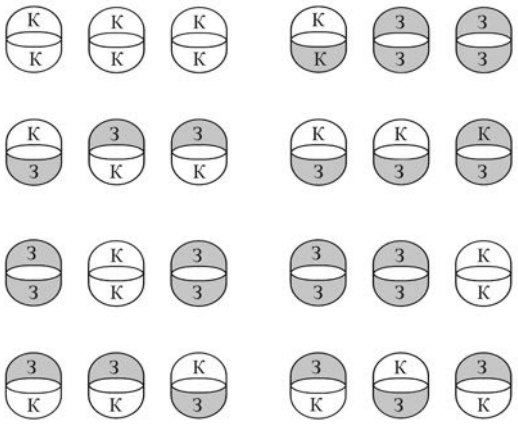
Рассмотрим случай, когда в режим «1» включен только один детектор (он наблюдает частицу *сверху*), а остальные два работают в режиме «2» (наблюдают частицы *снизу*). В результате серии экспериментов мы обнаружим, что возможно получить только четыре типа результатов. Либо три детектора вспыхивают красным (ККК), либо красным вспыхивает только один и два — зелёным (КЗЗ, ЗКЗ, ЗЗК).

Следуя требованиям *локальности* (наблюдаемый цвет на одном детекторе независим от результатов на двух других) и реализма (наблюдаемый цвет соответствует истинным свойствам), мы можем объяснить согласованность рассмотрением источника. Наблюдаются только определённые комбинации цветов, что означает, что источник испускает только определённые триплеты.

Корректный триплет, поскольку его результатом будет ККК при переключателях в положении 1-2-2, ЗЗК для 2-1-2 и ЗКЗ для 2-2-1

Некорректный триплет, поскольку для положения переключателей 2-1-2 его результатом будет ЗКК, что невозможно наблюдать в этом эксперименте.

Проделав небольшую умственную работу, несложно перечислить все возможные корректные триплеты. Из 64-х возможных триплетов корректными являются следующие восемь:



Подводя итоги, мы рассматриваем четвёртый тип эксперимента, в котором все три детектора включены в режим «1» и наблюдают «верхний» цвет. Показанный выше набор триплетов является полным и должен определять результаты эксперимента и в этом случае. Напомним, что локальный реализм требует от частиц получения инструкций во время их испускания независимо от положения переключателей на детекторах. Кто же может предотвратить перевод переключателей из положения «2» в положение «1» во время полёта частицы?

Наблюдение за верхними полусферами перечисленных выше триплетов даёт то, что во время этого запуска должно произойти одно или три красных мигания, когда все детекторы наблюдают за «верхним» цветом. Если цвета существовали до измерения и результат одного детектора не зависит от результатов или положения переключателей двух других, то тогда эти запуски всегда будут давать одну или три красных вспышки.

Но настоящий эксперимент со специально подготовленными квантовыми частицами даёт другой результат: наблюдаются либо две красные вспышки, либо ни одной. При установке переключателей в положение 1-1-1 локальный реализм *требует* одной или трёх красных вспышек в каждом запуске частиц. Квантовая механика *запрещает* этот результат *в каждом* запуске с установкой 1-1-1. Эксперимент четко подтверждает квантовую теорию (ср. с [Bouwmeester, 1999])!

Пространство — информация

Итак, что же произошло в вышеописанном эксперименте? Единственной ошибкой, которую мы сделали, было невинное предположение, что свойства частиц существовали до их измерения. Предположением было то, что верхний и нижний цвета были либо «красный», либо «зелёный», — и неважно, смотрим мы на них или нет.

Последнее слово в физике — за экспериментом. Он показал, что ни одно свойство не является элементом реальности, пока оно не наблюдается. Квантовые свойства не существуют независимо от наблюдения, поскольку само предположение противоречит результатам экспериментов.

Давайте вернёмся к аналогии с носками профессора Бертлманна. Как мы можем понять, что наблюдение одного носка определяет цвет другого? Нильс Бор отметил, что частицы с сопряжённым состоянием представляют собой единое целое, систему, независимо от расстояния между ними. Эти две частицы существуют не отдельно друг от друга. Однажды Бор сказал: «Нет квантового мира. Есть только абстрактное описание квантовой механики. Неверно думать, что задачей физики является узнать, *какова* Природа. Физика исследует то, что мы можем сказать о Природе» [Petersen, 1985, 299].

Учёные скорее имеют дело со знаниями, нежели с фактами. С учётом этого, австрийский физик Антон Цейлингер называет информацию ключом к пониманию описываемых квантовых загадок (ср. с [Zeilinger, 2003]). Всё, что физик знает о квантовой системе, является результатом ответов на вопросы, поставленные перед экспериментом им самим. В случае пары (или триплета) частиц в сопряжённом состоянии получаемая информация поступает в целом виде, частицы не являются независимыми носителями информации.

Когда мы задаём вопрос одной или двум частицам (проводя эксперимент), другой «родственник» — независимо от расстояния — мгновенно переходит в согласованное состояние. Следовательно, информация переступает *грань пространства и времени*. Однако квантовая сопряжённость *не даёт* возможности передавать информацию со скоростью, большей скорости света.

Всё, что мы знаем о мире, о реальности, тоже является результатом большого количества чётко сформулированных вопросов и результатов работы наших органов чувств. Таким образом, мы не можем отделить информацию от реальности. Следовательно, *информация является реальностью*, что заменяет устаревшую идею о том, что мы аккумулируем информацию о какой-то реальности, находящейся за гранью этой.

Соответствующий буддийский взгляд на реальность состоит из двух аспектов. Вышеописанный аспект является относительной истиной, второй аспект называется истиной абсолютной. Относительный уровень работает с миром внешних и внутренних явлений, переживаемых умом. На этом уровне объясняются все наблюдаемые физические явления, мысли и чувства. Абсолютная истина относится к *природе вещей*, нежели к их проявлению. В сущности, все вещи пусты от окончательного и независимого существования. Они появляются и взаимодействуют, как сон, но неизбежно распадутся и снова исчезнут. Соответственно, они не обладают независимым существованием сами по себе.

Так называемая пустота всех явлений уже стала очевидной на относительном уровне. Буддийские поучения Великого пути (Махаяна) описывают обусловленное существование, взаимозависимость всех явлений. События происходят в зависимости от обстоятельств и всегда имеют причину — они переплетены сетью причин и следствий.

Аналогичные заключения можно сделать из анализа сопряжённых частиц. Квантовая теория разрушает представления о локальной реальности и обнаруживает целостный аспект пространства. Квантовая физика демонстрирует, что события неразделимы на любом расстоянии и измеряемые свойства частицы не существуют независимо от наблюдателя.

На высшем уровне буддийских поучений, называемом Великая печать (санскр.: Махамудра), два уровня относительной и абсолютной реальности считаются неразделимыми. Великая печать уходит далеко за пределы концепций и определений, она нацелена на Просветление, на цель буддийского развития [Nydahl, 2004]. Будда учил Великой печати для полного пробуждения потенциала ума и глубокого проникновения в суть обусловленной и абсолютной истин. Великий буддийский мастер, 3-й Кармапа Рангджунг Дордже описывает этот уровень опыта в своём знаменитом стихе [Nydahl, 2004]:

Все явления суть миражи ума;
Ум — это не «какой-то один» ум, он — пуст по своей природе;
Всё — пусто, но одновременно проявляется беспрепятственно.
Пусть мы при помощи точного исследования
узнаем настоящую природу ума!

Итак, существует ли Луна, когда на неё никто не смотрит? Как и во многих других случаях, буддийский ответ на этот вопрос состоит из двух частей. На абсолютном уровне Луна вообще не существует, независимо от того, смотрят на неё или нет. На относительном уровне существует бесчисленное количество лун. Они существуют в качестве представлений умов всех тех, кто на неё смотрит, думает о ней, поёт о ней песни и пишет о ней статьи. Эти луны являются субъективными идеями в головах и сердцах чувствующих существ. Общим является не небесное тело, а всеобщее понимание некой *относительной луны*, которая воспринимается по-разному каждым существом.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Bell J. S.* «Bertlmann's socks and the nature of reality» // J.Phys. 42. 1981; reprinted in «Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics». Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

2. *Bouwmeester D., Pan J-W., Daniell M., Weinfurter H. and Zeilinger A.* «Observation of Three-Photon GHZ Entanglement» // Phys. Rev. Lett. 82 (1345). 1999.

3. *Einstein A., Born M.* Briefwechsel 1916–1955. Munchen: Nymphenburger Vlg, 1991; English version: Born M. The Born-Einstein letters. New York: Walker, 1971.

4. *Feynman R. P.* The Character of Physical Law. Cambridge; Massachusets: MIT Press, 1965.

5. *Jammer M.* The Philosophy of Quantum Mechanics. New York; London: John Wiley, 1974.

6. *Mermin N. D.* Quantum mysteries revisited // Am. J. Phys. 58. August. 1990.

8. *Nydahl O.* The Great Seal. Limitless Space and Joy. San Francisco: Fire Wheel Publishing, 2004.

9. *Pais A.* Einsten and the Quantum Theory // Rev. Mod. Phys. 51. 1979.

10. *Petersen A.* The philosophy of Niels Bohr // Niels Bohr, a Centenary Volume / A. P. French and P. I. Kennedy, eds. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

11. *Zeilinger A.* Einsteins Schleier. Munchen: Goldmann Verlag, 2003.

ЛОКАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА И ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ

В. Д. Горячева (*Бишкек, Кыргызстан*)

ОСОБЕННОСТИ БУДДИЙСКОГО НАСЛЕДИЯ В КЫРГЫЗСТАНЕ

Если говорить о буддийских культурных памятниках, сохранившихся на территории современного Кыргызстана, то они не связаны с историей титульной нации, изучаются в плане религиоведения и культурологии Центральной Азии. Однако эта религия сыграла существенную роль на ранних этапах этно- и культурогенеза кыргызов, когда их предки проживали в Восточном Туркестане, в Южной Сибири и на Алтае, вплоть до переселения их на Тянь-Шань в XV-XVIII вв. [Джуманалиев, 2007, 436; Мокеев, 2010, 117].

Многовековое проживание в сердце Центральной Азии не могло не отразиться на духовности современных кыргызов, их прошлой культуре и политической истории. Однако о буддизме и его роли в истории кыргызов и Кыргызстана политизированный ученый мир долгое время предпочитал не распространяться из-за пресловутого «китайского пограничного вопроса» и политических неурядиц двух держав. В результате наука понесла невосполнимые потери в кадрах — синологов и религиоведов, отставание в плане изучения огромного пласта духовной культуры; были допущены фальсификации в изложении истории и культуры народов Восточного и Западного Туркестана, в древности представлявших единый историко-культурный регион, и т.д. Как-то незаметно в истории средних веков сместились акценты на ислам — как изначально национальную религию кыргызов, а роль монорелигии в государствах тюрков, кыпчаков, кыргызов в определенных кругах кыргызско-казахской интеллигенции стала отводиться тенгрианству как официальной идеологии тюркских каганатов [Аманбаева, 2003, 11]. Для российских исследователей истории Кыргызского каганата (он же Хягаский каганат или Древнехакасское государство, с правящим родом Кыргыз) такой монотеистической религией определяется тюркское манихейство, в котором слово täŋir понимается иначе. Если по орханским

эпитафиям Тенгри есть покровитель всего народа (тюрок) и его правителей, то в манихейских текстах Алтая, Хакасии, Тувы, Монголии täŋir уже не означает Небо, но понимается как Бог; а формула täŋir — («Боже мой») — как важный признак личной связи верующего с божеством [Кызласов; 2001,251]. При этом И. Л. Кызласов обращает внимание на факт иноязычной лексики манихейских религиозных текстов, которая вполне может быть порождена буддизмом, поскольку «Мани считал Будду одним из своих духовных предшественников и восточное манихейство было "облачено в буддийские одеяния". Буддийская терминология в нем занимала место, подобное гностическо-христианской терминологии в западном манихействе» [Кызласов И., 2001, 258, со ссылкой на: Габен, 1986, 322–330; Литвинский, Смагина, 1992, 526–528, 532]. Рунические тексты и обнаруженные Л. Р. Кызласовым храмовые города — в древнехакасском (= кыргызском) государстве свидетельствуют о непрерывно действовавших здесь манихейских центрах свыше пяти столетий [Кызласов Л., 1998; Кызласов И., 2001; 2003].

Иной точки зрения на религиозную ситуацию в Саяно-Алтайском регионе в средние века придерживаются исследователи истории Тувы, Монголии, Тибета и соседних с ними народов, видя в буддизме цивилизирующую силу и «идеал культурного единства», «непрерывный пояс буддийских культур от берегов Аральского моря на западе до Тихого океана на востоке», до того времени, «как обе части Туркестана обратили взоры в сторону святых мест ислама» [Рерих, 1996, 11, 24].

Другая идеальная концепция, объединяющая государства северного буддизма, это — *«концепция чакравартина»* — праведного правителя, сидящего на колеснице, одно колесо которой — буддийское учение, *Дхарма*, а второе — власть, прежде всего — царская власть, власть хана [Сафронова, 2009, 223, со ссылкой на: Корнев, 1987; Скрынникова, 1988; Лепехов, 1999]. Эта идея казалась конфуцианскому чиновничьему классу бессмысленным бредом, способным потрясти основы государства, заложенные в древности. И они поначалу боролись с буддизмом. Поэтому монахи искали другие объекты для пропаганды своего учения и шли на север Китая, где правили в IV-VI вв. «варварские династии» хуннов и тафгачей. Но уже при первых императорах династии Тан буддизм широко внедрился в Поднебесной. «Концепция чакравартина» четко прослеживается, например, в орхонских текстах древнетюркской эпохи, эпитафиях кыргызских *ажо* (*каганов*), где содержатся качественные характеристики вождей, от которых зависело благосостояние народа, стабильность государства, исходя из буддийских представлений о справедливом духовном и светском правителе.

Эти представления сохраняются у тюрков и в мусульманском государстве Караханидов (сер. X-XII в.), известные благодаря «Кутадгу Билиг» — дидактической поэме первого придворного лица в столице каганата — хас-хаджиба Юсуфа ал-Баласагуни [Джуманалиев, 2007, 353], хотя зачастую в этом хотят видеть не тюрко-будийское, а арабо-мусульманское начало. В такой ситуации перспективы серьезного изучения буддийского наследия в истории кыргызов и Кыргызстана остаются весьма призрачными.

Среди тюрко- и монголоязычных народов Центральной Азии буддизм был известен кочевнической верхушке уже в хуннское время [Гумилев, 1960]; он получил статус официальной религии в Первом тюркском каганате со второй половины VI в., расширил ареал влияния к VIII в. в ходе завоеваний уйгурским каганатом Саяно-Алтайских территорий. В это же время усиливает позиции тибетский буддизм в связи с затяжными войнами с Танским Китаем за Кашгарию и политическое господство. Правда, не буддисты, а сторонники культа бон-шаманизма сражались в тибетской армии; буддизм постепенно закреплял свои позиции за пределами страны, стремясь к миру и тем самым утверждая авторитет тибетского монарха. Но религиозная война внутри страны продолжалась более 200 лет, прежде чем возродилась былая культура Тибета.

Хорошо освещены источниками тибетско-кыргызские связи, особенно после перехода кыргызами Саянского хребта и разгрома уйгурского каганата в 840 г. Однако проникновение буддизма к древним кыргызам единодушно отрицалось всеми исследователями. Найденные же в кыргызских курганах Саглы тибетские тексты на бересте оказались не буддийскими, а шаманской религии бон [Грач, 1980, 120–121]. Предложенное А. Д. Грачом сопоставление находок из кыргызских курганов, раскопанных к югу от Саянского хребта, с материалами из курганов Минусинской котловины (метрополии енисейских кыргызов = страны Хягас) приводит к выводам о господстве там другой прозелитарной религии — манихейства, синкретической религии Востока и официальной религии уйгуров.

Языческий Тенгри здесь сливается с образами Мани и Будды, образуя единое понятие Бога, а позже и вовсе он принял тюрко-монгольскую модификацию Бурхан, возможно образовавшуюся через форму «будда-хан» для обозначения любого буддийского Бога и его изображения [Жуковская, 1992, 86]. Этнические кыргызы, переселившиеся на Тянь-Шань в позднее средневековье, именно так и называли имеющиеся здесь средневековые скальные изображения будд и скульптуру,

всегда поклонялись им и приносили жертвы. В число *бурханов*, которым поклонялись кыргызы и казахи и в Северном Притяньшанье, входили скальные рельефы будд и бодхисаттв, высеченные в местах древних наскальных рисунков, у минеральных источников, у переправ по торговым трассам (они же — основные пути паломников к святыням Индии, Дуньхуаня, Турфана, Тибета). Это уже ставшие широко известными изображения Шакьямуни, Авалоки-тешвары, «Будды врачующего» в ущельях Исык-Ата (Киргизский хребет), Тамгалы-Тас (Капчагай, Заилийский Алатау). Их относят к памятникам тибетского буддизма, как и множество скоплений тибетской мантры ОМ МА НИ ПАД МЕ ХУМ на камнях по ущельям гор (*мани — санск., тиб., монг.*). Это четыре группы эпиграфических памятников на больших валунах в юго-восточной зоне побережья озера Иссык-Куль (территория современного Кыргызстана и Танского Китая в средние века), а также в казахстанской части гор, где тибетские надписи того же характера располагаются на правом берегу р. Или в Капчагайском ущелье, с таким же названием, данным кыргызами и казахами, — Тамгалы-Тас. Эта надпись маркирует переправу через р. Или на торговой трассе и, соответственно, как мне представляется, — границу отвоеванных у Танской империи тибетских владений. Палеографически наиболее древние из начертанных мантр идентичны лхасским стелам, датированным второй половиной VIII в. [Зелинский, Кузнецов, 1969, 185], относятся к раннему периоду истории распространения тибетского буддизма.

Буддизму в Семиречье посвящено несколько авторских статей, отмеченных развернутыми рецензиями ведущих буддологов [Литвинский, 1996; Ставиский, 1996]. На основе археологических данных, главным образом по раскопкам второго храма Краснореченского городища П. Н. Кожемяко [Кожемяко, 1989] и автора [Горячева, Перегудова, 1996; Горячева, 2003; Горячева, 2004], а также материалов раскопок на Ак-Бешиме А. Н. Бернштама, Л. Р. Кызласова, Л. П. Зяблина [Бернштам, 1941;Кызласов, 1959; Зяблин, 1961] и подъемного материала на чуйских городищах по-новому осмыслены накопленные сведения о судьбе буддизма в Семиречье. Если в Согде в VII-VIII вв. доминировали культы местных божеств, их почитали в семейных и общегородских святилищах (при том, что иноземные религии были сильно потеснены), то в Семиречье, напротив, преобладали прозелитарные религии, «поскольку на новом месте буддизм или христианство сближали в рамках одной религиозной общины представителей различных народов» [Маршак, Распопова, 1996, 185]. Насколько справедливо это заключение ведущих согдологов, сказать трудно, поскольку собственно городские

кварталы в Чу-Таласском междуречье, практически, не раскапывались, а буддийские общины и их постройки располагались вне городских стен. Позиции прозелитарных религий были сильны, но они не занимали государственного статуса ни у согдийских, ни у тюркских правителей городов. Конфессиональные общины искали покровительства у каганов, и те благосклонно относились к поселенцам, их богам и идолам.

При том устоявшемся мнении, что главными ретрансляторами буддизма на восток были согдийцы, в самом Согде памятников этой религии раннего средневековья, практически, нет, за исключением отдельных находок. В свете открытий вотивных стел и мелкой бронзовой пластики на городищах Чуйской долины этот тезис существенно поколеблен. Стало очевидным, что распространение буддизма в Семиречье было связано в большей степени с тохаристанцами и населением Восточного Туркестана при активном содействии военной администрации Танской империи. Поддержали наше мнение Б. Я Ставиский, Т. К. Мкртычев, Н. Лапьер, Е. И. Лубо-Лесниченко. Вот что пишет об этом Б. Я. Ставиский: …«до самого недавнего времени у нас считалось, что буддизм на северо-восток Средней Азии (в Семиречье, в том числе и в долину р.Чу) принесли согдийские колонисты из собственно Согда и Чача или тохаристанцы. Между тем явных следов этих среднеазиатских буддийских воздействий здесь не прослежено. Материалы же, представленные В. Д. Горячевой и С. Я. Перегудовой (включая данные Г. П. Супруненко, приводимые ими), ярко демонстрируют отмечаемое, правда, и ранее, но куда менее ясно, влияние не среднеазиатских, а восточных — идущих из Китая и Синьцзяна — традиций...» [Ставиский, 1996,195].

Т. К. Мкртычев, исследуя памятники буддийского искусства Центральной Азии, более категорично пишет, что «именно Китай, а не Согд, влиял на распространение буддизма в Восточном Туркестане», чему служат доказательством не только китайские надписи на стелах из Ак-Бешима, но и тот факт, что сохранившаяся обширная буддийская литература на согдийском языке — языке общения в регионе, найденная в различных районах Восточного Туркестана, представляет собой переводы с китайского буддийских текстов, в основном Танского времени. По его мнению, «буддийская община Согда не могла служить источником для экспансии буддизма в многочисленных колониях по Великому Шелковому пути; эту роль выполняли буддисты из Китая, которые в своей деятельности пользовались активной поддержкой китайских властей» [Мкртычев, 2002, 64].

Б. И. Маршак и В. И. Распопова отмечают «согдийско-танский буддизм» для Семиречья, который «вполне соответствует буддизму

согдийцев Восточного Туркестана» [Маршак, Распопова, 1996, 135]. Во второй половине VIII в. на смену тюргешам пришли карлуки, которые вскоре приняли христианство.

Кыргызский синолог К. Д. Джусаев в специальной статье дополняет сведения о храмах и вотивных стелах с Ак-Бешима (= Суяб), Красной Речки (= Навекат) из китайских хроник и, в частности, о монастыре Даюньсы в Суябе (первый Акбешимский храм), построенном в 675 г. для внедрения в «массы» не столько самой буддийской религии, сколько для пропаганды китайской имперской власти в лице Уцзэтянь — земного воплощения будды Майтрейи. Именно он возвышался в храме, и Майтрейе посвящалась главная проповедь [Джусаев, 2003, 122–127].

Буддийские памятники Чуйской долины отчетливо вырисовывают культурные связи буддийских общин Семиречья — от Китая и Восточного Туркестана до Северной Индии и Тохаристана. Однако широкое расселение буддистов отличает преимущественно города Чуйской долины. Эта религия не занимала в Семиречье монопольного положения, основная масса тюрок даже не была знакома с законом Будды, не имела ни монастырей, ни монахов, как сообщает Хой Чао для 726 г. В то же время некоторые правители и знать, судя по его словам, были ревностными буддистами, которые учреждали монастыри, приносили им дары, покровительствовали буддийской сангхе [Литвинский, 1996]. Большое значение имели и политические обстоятельства, связанные с необходимостью наладить управление населением, исповедующим буддизм. Если на ранних этапах существования тюркских каганатов буддистами были в основном согдийцы, тохаристанцы, хотано-саки, потомки парфян, то с VII в. в городскую среду активно внедряются огузы-уйгуры, карлуки, чигили [Литвинский, Смагина, 1992].

Буддийские находки из храмов и монастырей Кыргызстана также свидетельствуют о большой популярности культа бодхисаттв махаянского направления; самым чтимым был бодхисаттва Авалокитешвара, покровитель торговцев и путешественников.

Возможно, отсюда зародилось мнение, что основными носителями этой идеологии были купцы и ремесленники, идущие с караванами по Великому Шелковому пути. Действительно, торговые пути были и остаются жизненными основными артериями, которые отражали направление и интенсивность разносторонних связей. Однако, по данным письменных источников, в Восточном Туркестане, Северном Китае и Корее основными носителями буддизма в VI-X вв. были аристократические и чиновничьи слои общества. В монастырях обучались, прежде всего, их дети, отмечается тесная связь между правящими князьями

и сангхой, вплоть до сращения сангхи с обществом, например в Хотане. Строительством монастырей, судя по тибетским и хотанским документам, также в основном занимались князья и придворные сановники. Они же приглашали лучших зодчих и художников для строительства и украшения храмов. Но, поскольку монастыри имели свое хозяйство, пахотные земли и мастерские (что фиксируется археологически и в городах Северного Притяньшанья), занимались торговлей и сельским хозяйством, а в штате монастырей были управляющие делами, то надо полагать, что социальная среда буддийской сангхи была весьма разнообразной.

Таким образом, буддийские находки из северной части Кыргызстана свидетельствуют о том, что до 30-х годов VII в. буддийских монастырей и храмов здесь еще не было. Возможно, что в раннесредневековых поселениях буддизм был распространен среди некоторой части жителей, переселившихся из Согда или Тохаристана (куда он проник из Индии). На это указывают немногочисленные, но высокохудожественные изделия из керамики, бронзы и камня, выполненные в кушанских традициях. В VII-VIII вв. этот регион был важным центром буддизма на одном из главных путей его распространения — как из Индии в Центральную Азию, так и с Дальнего Востока на запад.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аманбаева Б. Э.* О религиозной ситуации в средневековом Кыргызстане // Буддизм и христианство в культурном наследии Ценральной Азии. Бишкек, 2003.

2. *Бернштам А. Н.* Археологический очерк северной Киргизии. Фрунзе, 1941.

3. *Бернштам А. Н.* Чуйская долина // Труды Семиреченской археологической экспедиции. МИА СССР. 1950. № 14.

4. «Вестник древней истории». М., 1996. №2.

5. *Габен А. фон.* Древнетюркская литература // Зарубежная тюркология. Вып. 1. М., 1986.

6. *Горячева В. Д.* Новые находки индо-буддийской культуры в Кыргызстане // Индия и Центральная Азия. Ташкент, 2000.

7. *Горячева В. Д.* Буддийские стелы из Суяба и Навеката // Изв. НАН РК. Сер. общ. наук. Алматы, 2004. №1. С. 166–176.

8. *Горячева В. Д.* Буддийское наследие Северного Притяньшанья (в свете археологии) // 100 лет со дня рождения Ю. Н. Рериха: Материалы международной научно-общ. конф. М.: Мастер Банк, 2003. С. 281–297.

9. *Горячева В. Д.* Индо-буддийский компонент культурного наследия Кыргызстана // Проблемы культорогенеза и культурного наследия. СПб., 2009.

10. *Горячева В. Д., Перегудова С. Я.* Буддийские памятники Киргизии // «Вестник древней истории». М., 1996. № 2.

11. *Грач А. Д.* Древнекыргызские курганы у северной границы Больших Озер и находки тибетских надписей на бересте // «Страны и народы Востока». Вып. XXII. М., 1980.

12. *Гумилев Л. Н.* Хунну. М. ,1960.

13. *Джуманалиев Т. Д.* Очерки политической истории кочевников Притяньшанья в древности и до конца XVII века. Бишкек, 2007.

14. *Джусаев К. Д.* О китайском влиянии на развитие буддизма в Семиречье // Буддизм и христианство в культурном наследии Ценральной Азии. Бишкек, 2003.

15. *Жуковская Н. Л.* Бурхан. Мани // Буддизм: Словарь. М., 1992.

16. *Зелинский А. Н., Кузнецов В. И.* Тибетские надписи Иссык-Куля // «Страны и народы Востока». Вып. VIII. М., 1969.

17. *Зяблин Л. П.* Второй буддийский храм Ак-Бешимского городища. Фрунзе: Из-во АН Кирг. ССР, 1961.

18. *Кожемяко П. Н.* Отчет о полевых археологических работах на Краснореченском городище в 1961 г. // Красная Речка и Бурана: Материалы и исслед. Кирг. археолог. экспедиции. Фрунзе: Илим, 1989. С. 8–25.

19. *Корнев В. И.* Буддизм и общество в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1987.

20. *Кызласов И. Л.* Роль религии в развитии письменности: Енисейские рунические надписи // Буддизм и христианство в культурном наследии Ценральной Азии. Бишкек, 2003.

21. *Кызласов И. Л.* Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье: (Идеи единобожия в енисейских надписях) // Древние цивилизации Евразии: История и культура. М., 2001.

22. *Кызласов Л. Р.* Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953–1954 гг. // Труды КАЭЭ. Т. 2. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 155–241.

23. *Кызласов Л. Р.* Северное манихейство и его роль в культурном развитии народов Сибири и Центральной Азии // «Вестник московского университета». Сер. 8: История. 1998. № 3.

23. *Лепехов С.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.

24. *Литвинский Б. А.* Ещё о буддийских памятниках Семиречья (Киргизия) // Вестник древней истории.1996. № 2.С. 190–193

25. *Литвинский Б. А., Смагина Е. Б.* Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: Этнос. Языки. Религии. М., 1992.

26. *Маршак Б. И., Распопова В. И.* Согдийцы в Семиречье // Культура и искусство Киргизии: Тезисы докладов Всесоюзной конференции. Вып. 1. Л., 1983. С. 78–80.

27. *Мкртычев Т. К.* Буддийское искусство Средней Азии (I-X вв). М.: Академ книга, 2002.

28. *Мокеев А.* Кыргызы на Алтае и на Тянь-Шане. Бишкек, 2010.

29. *Рерих Ю. Н.* Культурное единство Азии // Тибет и Центральная Азия: Статьи, лекции, переводы. Самара, 1996.

30. *Сафронова Е. С.* К вопросу об истоках государственности и распространении буддизма у тувинцев // Государство. Церковь. Религии. 2009. № 3.

31. *Скрынникова Т. Д.* Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX века. Новосибирск: «Наука», 1988.

32. *Ставиский Б. Я.* Новое о буддизме в Средней Азии (по поводу статьи В. Д. Горячевой и С. Л. Лерегудовой). // Вестник древней истории. М., 1996. №2. С. 193–195.

Б. Х. Дымбрылов (*Москва*)

ДАЦАНЫ БУРЯТИИ: ИСТОКИ И ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ

В первой половине XVIII в. в Забайкалье началось формирование церковной и культовой системы буддизма, которое продолжалось для различных этнических групп Прибайкалья и Забайкалья вплоть до начала XX в. Как отмечают исследователи, «ламаизм утвердился вначале у селенгинских монголов, затем у хоринцев, в XIX в.— у добайкальских родов левобережья Селенги, у тункинских, баргузинских и аларских бурят, в XX в.— в остальных ведомствах иркутских бурят» [Галданова и др., 1983, 16].

Вероятно, уже со времени утверждения буддизма монголами в XV в. и через более ранние контакты некоторым селенгинским этническим группам был знаком буддизм. Тем не менее, первые письменные упоминания о буддийских молельных юртах на территории Забайкалья относятся именно к началу XVII в. Известно, что в 70-х годах XVII в. Николай Спафарий, отправленный, согласно царскому указу, в Китай для разрешения пограничных вопросов в Забайкалье и на Дальнем Востоке, записал в своем путевом дневнике, что по долине р. Селенги

между р. Хилок и Селенгинским острогом наблюдаются буддийские юрты — «юрты лабины» [Гирченко, 1939, 10].

Следует отметить, что формирование буддийской церкви в Забайкалье, в отличие от соседней Монголии, где буддизм имел статус официальной государственной религии, проходило неоднозначно и имело свою специфику. После присоединения Бурятии к России и установления твердой границы с Китаем по Кяхтинскому договору 1727 г. буддизм становится заметным фактором социально-культурной жизни бурятского народа. Известно, что еще до закрытия границы подвластной цинскому Китаю Монголией в 1712 г. в Забайкалье прибыли 100 монгольских и 50 тибетских лам, что, безусловно, усилило положение буддизма в Бурятии. По сути, это стало важным политическим событием в жизни не только бурятского общества, но и Российского государства. С этого времени началось объединение в единую систему церковной организации буддистов [Жуковская, 2008, 44].

Объединение буддийских монастырей в XVIII и XIX вв. в одну сеть, а также их количество зависели от социальных факторов и политических традиций родо-племенных групп Прибайкалья и Забайкалья. Дело в том, что в течение длительного временного периода существовало «соперничество трех религиозных центров, их стремление захватить высшую должность в церковном управлении ламаистов Забайкалья», «это зеркало борьбы трех группировок бурятского нойонства: правобережной селенгинской под эгидой цонгольского родового начальства, левобережного объединения селенгинских родов и племенного объединения хоринских бурят» [Галданова и др., 1983, 25]. По мнению исследователей, «каждая из них стремилась захватить ведущее положение в церковной иерархии для членов своей семьи, ближайших родственников или членов семей, приближенных к нойонскому дому, поскольку это был важнейший рычаг власти: религиозная санкция обладала силой высшего авторитета не только в духовных делах, но и в административно-хозяйственных» [Галданова и др., 1983, 25]. В материалах комиссии Куломзина было отмечено, что религиозная рознь существовала не только между отдельными бурятскими родами, но также между забайкальскими бурятами-ламаитами, с одной стороны, и иркутскими ламаитами, а также ламаитами-тунгусами — с другой. [Куломзин, 1898, вып. 6, 132]. В процессе обособления родо-племенных групп просматривается тенденция к политической консолидации руководящей верхушки основных бурятских родов.

С нарастающим влиянием буддизма многие этнические группы Забайкалья, а позже Прибайкалья нуждались в реализации своих религиозных потребностей, поэтому роды, компактно проживающие и исконно кочующие на своих землях, начали основывать свои «родовые» дацаны, где удовлетворяли свои духовные нужды. Изначально буддийские дацаны в Забайкалье не имели четко обозначенной территории по принадлежности рода к дацану. В период XVII и XVIII вв. хоринские и селенгинские роды вели кочевой образ жизни, вместе с ними кочевали и первые буддийские дацаны, представляющие собой обычную юрту.

В сибирской администрации на период XVII-XVIII вв. земельное положение кочевых этнических групп Прибайкалья и Забайкалья не учитывалось, в лучшем случае учет велся приблизительно. Например: кочевья хоринского рода бурят, согласно царскому указу Петра I от 22 марта 1703 г., были определены по долинам рек: Селенга, Уда, Курба, Хилок, Тугнуй и Итанце. Однако позднее от 3 марта 1749 г. в Иркутске вышел указ о том, что хоринским родам разрешалось кочевать «за Байкалом по разным удобным порожним местам» [Куломзин, 1898, вып. 7, 11].

На основании земельного положения в XVIII в. за этническими группами Забайкалья и их дацанами не было закреплено определенной территории, прихожанами дацанов являлись те верующие, кто принадлежал к определенному роду или группе родов, принимавших непосредственное участие в решении о возведении и последующем строительстве своего родового дацана. Более точные и официальные данные о принадлежности того или иного рода, а также о закреплении за ними территории к дацанскому ведомству начали появляться во второй половине XIX в. В этих сведениях, составленных в администрации хамбо-ламы в 1875 г., говорилось о том, что в ведомство дацанов входили в Селенгинской степной думе пятнадцать дацанов, в Урульгинской степной думе — восемь дацанов, в Хоринской степной думе — восемь, в Агинской степной думе — два дацана.

С начала XVIII в. царская администрация формирует систему фиксации родовых ведомств всех этнических групп Прибайкалья и Забайкалья, так как более точный учет способствовал установлению более четких порядков в развивающейся системе управления.

«Устав об управлении инородцев» 1822 г. в определении административного управления бурят и эвенков также опирался на структуру власти так называемого «родового быта», учредив в качестве низшего административного органа родовое управление во главе стойбища или улуса, в котором было не менее 15 семейств. Несколько родовых управлений объединялись в ведомство инородной управы, несколько инородных управ составляли ведомство Степной думы. Вместе с тем определялось территориальное ведомство родовых управлений, инородных управ и степных дум по людскому составу административного рода [Галданова и др., 1983, 35].

Во второй половине XIX в. «родовой» принцип даже в рамках административного рода постепенно стал вытесняться потребностями соседской территориальной общности населения. Комиссия Куломзина, анализируя значение рода в жизни бурят и эвенков Забайкалья в конце XIX в., пришла к заключению, что Устав М. М. Сперанского 1822 г. уже не соответствовал «вновь нарождающимся жизненным формам» [Галданова и др., 1983, 36]. Родовой принцип деления, существовавший долгое время среди этнического населения Прибайкалья и Забайкалья, постепенно утратил свой принцип территориальности, поскольку одни родо-племенные группы смешивались с другими, расселялись по территории родовых ведомств и даже за их пределами. Те же причины повлияли на посещаемость в дацанах, принцип рода все же сохранился, но проявлялся в иных формах.

После подписания Буринского договора в 1727 г. и проведения государственной границы, некоторые селенгинские роды, пришедшие с территории Монголии и осевшие в XVII в. в Забайкалье, не обладали этническим единством по происхождению, их генеалогическое древо не имело одинаковых предков, они делились по кланам. Прижившись в условиях Забайкалья, разномастные по составу группы начали объединяться по этнической близости внутри рода, политическим, экономическим и иным причинам — в различные общности, в основном по линии рода. Так стремились основать свои дацаны атаганы, сартулы, хатагины, табангуты, отделившись от одного из самого ведущего дацана того времени — Цонгольского. Этот первый буддийский монастырь на территории Забайкалья — Цонгольский дацан — так и не занял центральное место (с точки зрения своей значимости) для всех бурят.

Быстрый рост количества дацанов был обусловлен необходимостью этнических групп к культовому обособлению, где приверженцы буддийского учения, являющиеся прихожанами дацанов, представляют разные по происхождению роды, а некоторая часть является уже сложившейся группой в основном по кровному родству и генеалогии происхождения. Так, например, пришедший с территории Монголии род атаган основал Ацайский дацан, от него отделились шесть селенгинских родов, которые образовали Загустайский дацан. С ростом численности населения и увеличения территории расселения шести селенгинских родов от Загустайского дацана образовались Янгажинский и Иройский дацаны. Прихожане этих трех дацанов были очень близкими по родству, отличались лишь в количественном преобладании той или иной группы, входящей в состав этих шести родов.

По материалам комиссии Куломзина о пользовании земельными территориями этническими группами Прибайкалья и Забайкалья, на

территории ведомств родовых дацанов у селенгинских бурят в основном преобладали роды монгольского происхождения. В цонгольском, табангутском и сартульском родах в период со второй половины XIX в. и вплоть до XX в. культовое обособление по родственному признаку не было столь необходимым. Количество буддийских монастырей у выходцев из Монголии определилось в XVIII в., территория родовых ведомств дацана оставалась без изменения. Это говорит о том, что к XIX в. интеграция этой этнической группы, практически, закончилась и обрела форму, основанную на принципе неразрывности территориальной целостности, религиозного и политического единства селенгинских родов. В условиях уже новой Бурят-Монголии, под действием различных факторов (политических, социальных, территориальных, этнических и др.) возникает новый и более устойчивый к реальным условиям вид.

Развитие буддийских монастырей и образование единой сети дацанов у хоринских родов проходило по-разному, имело свои особенности. Некоторые изменения в структуре дацанского ведомства связаны с этническими процессами, протекающими внутри этой группы, где одна характеристика указывает на близкое родство хоринцев внутри рода, в отличие от селенгинских родов, имеющих монгольское происхождение, другая — на смешения, а затем расселения родственных по крови родов хоринских бурят. В исторических хрониках хоринских бурят Тугултур Тобоева было указано, что территории земель, находившихся во владении хоринских родов, «не были размежеваны и разделены между каждым родом» [Тобоев, 1935, 25]. В материалах «О бурятских родах в XIX в.» И. А. Асалханова [Асалханов, 1960, 72] указывается, что у хоринских бурят обособленные территории по родственному признаку отсутствовали. Все земли, входившие в их фактическое владение, они рассматривали как свою собственность и кочевали по землям по своему усмотрению. Надо полагать, что в конце XVIII в. и до начала XIX в. хоринские роды проживали более консолидированно, чем это было в конце XIX в. Например, по данным 1840 г., в ведомстве агинских хори-бурят находилось тридцать семь улусов, из них тридцать три были представлены одним родом. В конце XIX в. улусов, заселенных одним родом, практически, не осталось.

На территории Хоринского ведомства в XVIII в. дацаны не были составлены по принципу одного рода хотя бы потому, что на всей большой территории расселения хоринцев они ограничивались только тремя дацанами — Аннинским, Тугнугалтайским и Кудунским. Позднее, в первой трети XIX в., от них образовались уже новые дацаны.

Ранее у хоринских родов в структуре дацанского ведомства действовали общины лам и прихожан по родовым аймакам. Монашеская община дацана подразделялась на свои ламские аймаки, в которые зачислялись будущие монахи, принадлежавшие, соответственно, каждый к своему аймаку, т.е. по роду своего происхождения. Например, Кудунский дацан разделился на четыре аймака — худай, хальбин, галзут и хуасай, где название каждого аймака соответствовало роду входившего в ведомство дацана. Ламы делились по родовому принципу, проживали отдельно друг от друга. Представители одного рода содержали лам того же рода и отправляли туда же своих детей на обучение.

Вторая половина XIX в. прошла под воздействием общих трансформаций структуры ведомства в дацанах. Сама граница территории ведомства остается без изменения, но общины лам и прихожан по родовым аймакам начинают разделяться по территориальному принципу.

В ведомствах дацанов селенгинских бурят, скорее всего, деление по территориальному принципу происходит раньше, чем у хоринских бурят, так как состав населения селенгинских родов (по этническому признаку) приобрел уже смешанный характер. В конце XIX в. в хоринском ведомстве также начинается разделение по территориальному признаку, хотя его можно признать достаточно условным.

На территории проживания селенгинских и хоринских родов существовала развитая сеть дацанов, возникших здесь в XVIII и первой половине XIX в. Каждый из них имел свою отдельную территорию. В XX в. начинают возникать дуганы, которые не успевают достичь уровня дацана. Причиной тому послужило не только недостаточное количество времени, отведенное для полного формирования от дугана до дацана, но и нежелание дацанов, находящихся по соседству, иметь конкурентов.

В целом динамика развития сети дацанов в Бурятии такова: в XVIII в. у селенгинских бурят основано десять дацанов, у хоринских — три; в первой половине XIX в. у селенгинских бурят — три, у хоринских — семь, у хамниганов и хоринцев Урульгинской степной думы — шесть, у закаменских бурят — два, у тункинских, баргузинских и аларских бурят — по одному дацану. Всего в середине XIX в. в Бурятии насчитывалось 34 дацана [Галданова и др., 1983, 44].

В период с 1917 по 1922 г. в Бурятии основано 10 или 11 дуганов — опорных баз для формирования новых дацанов. Заметим, что бурятское ламство поспешило воспользоваться отменой всех царских законов в ходе Февральской и Октябрьской революций 1917 г. Несмотря на все трудности периода гражданской войны, по инициативе ламства строятся новые сумэ в старых дацанах, основываются дуганы в тех районах, где до этого времени не было ни дацанов, ни «молитвенных домов» — дуганов [Галданова и др., 1983, 45].

В дальнейшем на долю буддизма выпадет тяжелое испытание. Бурятия, как и вся Россия, вступит в безрелигиозную эпоху. Многие буддийские монастыри будут закрыты, большая их часть — стерта с лица земли, свыше двадцати тысяч лам подвергнутся репрессиям и будут расстреляны. В конце 30-х гг. XX в. в России не останется ни одного действующего буддийского храма, ни одного официального ламы. Однако, несмотря на все невзгоды и лишения, последователи буддийского учения заново создадут свои общины и станут практиковать учения — в ожидании лучших времен.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Асалханов И. А.* О бурятских родах в XIX в. // Этногр. сб., вып. 1. Улан-Удэ, 1960, с 72.

2. *Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др.* Ламаизм в Бурятии XVIII – XX вв.: Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск, 1983.

3. *Гирченко В.* Русские и иностранные путешественники XVII, XVIII и первой половины XIX в. о бурят-монголах.. Улан-Удэ, 1939.

4. *Жуковская Н. Л.* Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М., 2008.

5. Комиссия для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. Материалы комиссии Куломзина. Вып. 6, 7. Спб., 1898.

6. Летопись хоринских бурят. Вып. 1. Хроники Тугултур Тобоева и Вандан Юмсунова. М.; Л., 1935.

И. В. Ерофеева (*Алматы, Казахстан*)

РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТОВЫЕ ЦЕНТРЫ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА НА ТЕРРИТОРИИ ВОСТОЧНОГО КАЗАХСТАНА В XVII – СЕРЕДИНЕ XVIII ВЕКОВ

В XVII – середине XVIII в. восточный и центральный регионы Казахстана являлись северным рубежом географического ареала распространения тибетского буддизма и буддийской культуры, проникавших из Тибета и Восточной Монголии в казахские степи и Волго-Уральское

междуречье. Этот исторический процесс был тесно связан с крупномасштабными миграциями и территориальными завоеваниями западномонгольских племен, создавших в 1635 г. собственное кочевое государство.

Основным свидетельством и материальными памятниками распространения тибетского буддизма на территории Казахстана в XVII – середине XVIII в. являются возведённые ойратскими правителями и ламами буддийские монастыри — сумэ или хит. В ламаистских сумэ концентрировалась вся обрядовая, переводческая и ремесленная деятельность ойратов. В них хранились разнообразные буддийские реликвии, драгоценности, рукописные книги на санскрите, тибетском, монгольских и тюркских языках. Здесь же сосредоточивались произведения восточного изобразительного искусства (иконопись, скульптура, живопись) и художественные изделия из керамики, кожи и металла. В вязи с тем, что эти стационарные объекты, как правило, возводились на самых оживленных участках трансрегиональных кочевых и караванных путей или в местах традиционных народных святилищ, они со временем становились важными религиозными и культурными центрами страны.

Первый ламаистский храм из известных в науке буддийских культовых объектов на территории Казахстана — *Кабалгасун*, или *Калбагасун* (Кабангасун, Калбасун), позднее переименованный ойратами в *Джалин-обо*, был основан около 1616 г. на левой стороне Иртыша у речки Калбасунки в одноименном с ней урочище, где находилось некое «древнего народа мольбище», приблизительно в 80 км к юго-западу от Ямышевского озера и в нескольких км к западу от современного села Подпуск Павлодарской области [Андреев, 1998, 98; Чертеж земли, 2003; Карта, 1777]. Самое раннее упоминание о нем содержится в грамоте русского царя Михаила Федоровича тюменскому воеводе Федору Коркодинову от 15 октября 1616 г., в которой говорится о существовании в «полутора днищах» пути выше «соленого озера Ямыша» безыменных «каменных мечетей» [Миллер, 2000, 274].

Другое сообщение о Кабалгасуне мы находим в «Расспросных речах» казачьего атамана Ивана Савельева в Посольском приказе от 12 февраля 1618 г. о его поездке к предводителю крупной родо-племенной группировки ойратов Далаю-Багадуру-тайджи (ум. в 1737 г.), кочевавшему тогда в Среднем Прииртышье. В них, в частности, отмечается, что Иван Савельев «шел с калмыцкими людьми от Тобольска по Иртышу вверх *до мечети калмыцких людей* (выделено мною. — *И. Е.*), слывет Давыдово кладбище, 6 недель» [МИРМО, 1959, 70].

В «Статейном списке» российского посланника в Китай Ф. И. Байкова за 1654 г., в свою очередь, встречается упоминание о том, что он ехал от Тары, расположенной южнее Тобольска, до «Белых вод», т.е.

левого притока Иртыша в его среднем течении — р. Белой, «5 недель 3 дни, а от Белых вод до Кабангасуна — ходу 3 дни» [МИРМО, 1974, 401]. Весь проделанный Ф. И. Байковым длинный сухопутный маршрут до «палаты кирпишной», называемой им «Кабангасун», занял, как и в случае путешествия его предшественника из Тобольска вверх по течению Иртыша, около шести недель. Следовательно, в «Расспросных речах» И. Савельева под увиденной им «мечетью калмыцких людей» также имеется в виду ламаистский храм Кабалгасун.

Основателем Кабалгасуна был, по-видимому, сам лидер кочевавшей в тех местах родовой группы дэрбетов Далай-Багадур-тайджи, который еще до 1616 г. официально принял ламаизм и посвятил в тойны одного из своих сыновей. Но в конце XVII – первой половине XVIII в. принадлежавший ему храм стал больше известен среди ойратов под названием *Джалин-обо* по имени правнука Далая-тайджи по линии его старшего сына Омбо-Дайчин-хошучи (ум. в 1647 г.) *Джала-*, или *Джаба-тайджи* (1639-1729).

Джал-тайджи, по сведениям Г. Ф. Миллера, записанным со слов ойратов, кочевал с 1680 по 1702 г. недалеко от Ямышевского озера около Кабалгасуна, который местные дэрбеты стали называть по его имени *Джалин-обо*, а русские — *Кабалгасунской башней*. Подвергшись в 1702 г. нападению казахов, он с подвластными ему людьми спешно покинул эти места и поселился в низовьях Сырдарьи, «на границе между калмыками и землей Казачьей орды», где умер более четверти века спустя в 1729 г. в возрасте 90 лет [Миллер, 2005, 33, 382]. Вслед за вынужденной откочевкой Джала-тайджи функционирование Кабалгасуна в качестве ламаистского храма, фактически, прекратилось, и он стал постепенно приходить в запустение.

Вторым по времени создания культовым объектом ойратов на территории Казахстана явился монастырь *Дархан-Цорджин-хит*, или «Семь палат», построенный между 1639 и 1644 годами на левом берегу Иртыша в районе современного Семипалатинска. Его основал один из видных духовных сподвижников Зая-пандиты ойратский лама Дархан-*Цорджи-рабджа*мба (ум. после 1681 г.). В исторической литературе он иногда ошибочно отождествляется с другим именитым учеником Зая-пандиты — ойратским ламой Эрхэ-Цорджи, удостоенным в 1690 г. от шестого Далай-ламы Цаньяна Джамцо (1682-1706) права унаследовать хурэ своего бывшего духовного наставника и почетного звания «Эрдэни-Дархан-Цорджи» [Раднабхадра, 1999, 66, 77, 90, 9–93, 98–101, 103, 105].

В 1681 г. Дархан-Цорджи, получив к тому времени в Лхасе ученую степень рабджамбы, отправился в составе посольства преемника Зая-пандиты Эрхэ-Цорджи в Тибет, чтобы доставить в казну Далай-ламы

1000 лошадей, подаренных ему лидером крупной родовой группы хошутов Данжином-хунтайджи [Раднабхадра, 1999, 101]. Хотя дальнейшая судьба Дархана-Цорджи нам неизвестна, можно предполагать, что в скором времени после возвращения из Тибета он умер или перекочевал в другой регион, так как к началу XVIII в. построенный им ламаистский монастырь уже полностью развалился. В 1734 г. Г. Ф. Миллер и И. Г. Гмелин обследовали в ходе научной экспедиции по Иртышу руинированные остатки Дархан-Цорджин-хита вблизи новооснованной в 1718 г. русским отрядом Семипалатинской крепости и обнаружили здесь ветхие обломки прежних храмовых построек из саманного кирпича, отдельные фрагменты иконографии ламаизма и несколько берестяных рукописей, составленных на неизвестном тогда европейцам тибетском языке [Радлов, 1894, 58–60].

В 1654 г. на левой стороне верхнего течения Иртыша, в Калбинских горах, в 70 км к юго-востоку от современного Усть-Каменогорска младший брат Очирту-Цэцен-хана правитель хошутов *Аблай-тайджи* (ум. в 1674 г.) построил еще один крупный ламаистский храм-монастырь — так называемый *Аблай-хит*, который со временем получил широкую известность в научной литературе.

Самые ранние сведения о нем содержатся в статейном списке Ф. И. Байкова, проезжавшего по пути в Пекин и обратно из Китая в Россию через владения Аблая. Байков сообщил в 1655 г., что Аблай строил «город» на реке Бешке (совр. Аблакетка), которая «течет из камени к Иртышу» и к тому времени уже в основном построил «две палаты кирпичные, кирпич зженой» [МИРМО, 1974, 401–402]. По свидетельству Раднабхадры, в 1657 г. новый ойратский сумэ освещал сам Зая-пандита, причем во время этого ритуала «были сделаны угощение и подарки» [Раднабхадра, 1999, 75].

В течение второй половины 50-х – 60 г. XVII в. Аблай-хит являлся одним из самых крупных в Джунгарии культовых центров и хранилищем ценнейших буддийских манускриптов. В 1720 г. русскому военному отряду во главе с генерал-майором И. М. Лихаревым, основавшим Усть-Каменогорскую крепость, удалось обнаружить в руинах храма большое количество тибетских и ойратских рукописей, произведений ламаистской иконографии, бронзовых статуэток, изображавших буддийских божеств, и других предметов тибетско-монгольского декоративно-художественного искусства. В XVIII в. этим находкам, в первую очередь древним тибетским рукописям, суждено было сыграть важную роль в становлении и развитии как российской, так и европейской тибетологии [Княжецкая, 1989, 18–33].

В 1671 г. правитель Джунгарского ханства Галдан-Бошохту-хан (1676-1696) разбил в одном из сражений Аблая-тайджи, который бежал в кочевья волжских калмыков, оттуда был отправлен ими в Россию и через три года умер в Москве [МИРМО, 1974, 421]. После бегства Аблая с территории Верхнего Прииртышья функционирование Аблай-хита прекратилось: храм был оставлен его обитателями и за короткий срок пришел в запустение, а со второго десятилетия XVIII в. превратился в объект перманентных грабежей и хищнических раскопок сибирских казаков и солдат Усть-Каменогорского гарнизона.

Наряду с вышеуказанными монастырями в трудах Г. Ф. Миллера и П. С. Палласа содержатся краткие упоминания о двух других храмовых комплексах ойратов — об Очирту-хан-хите и Бошохту-хан-хите, расположенных в наиболее удаленных от верхнеиртышских крепостей районах Восточного Казахстана. По сообщению Г. Ф. Миллера, правитель джунгарских хошутов Очирту-Цэцен-хан (ум. в 1680 г.) построил в 1672 г. крупный буддийский монастырь, называвшийся ойратами *Очирту-хан-хит*, «в пяти днях пути на запад от Аблай-хита», что, фактически, соответствует расстоянию 200–250 км от бывшего храма тайджи Аблая (ум. в 1674 г.) до озера Цаган-нур (по-казахски — Шаган, район современного Семипалатинска), где, по свидетельству Раднабхадры, в том году действительно находилась его зимняя ставка [Раднабхадра, 1999, 92]. Монастырский комплекс объединял буддийский храм, библиотеку и несколько помещений жилого и хозяйственно-бытового назначения [Müller, 1738, 451].

Весной 1676 г. ставка Очирту-Цэцен-хана подверглась нападению Галдана-хунтайджи, который в ходе завязавшихся здесь военных сражений разрушил главный монастырь в хошутских кочевьях и захватил все земельные владения своего тестя. Вслед за этим, опасаясь осуждения со стороны влиятельных адептов буддизма в Джунгарии и соседних монгольских странах за совершенный им «тяжкий грех» по отношению к Гелугпа, Галдан построил новый монастырь, получивший название Бошохту-хан-хит, на правой стороне озера Зайсан «в шести днях пути к юго-востоку» (250–300 км) от Аблай-хита [Müller, 1738, 451]. По свидетельству П. С. Палласа, он был тогда в ойратских кочевьях самым крупным и многолюдным буддийским монастырем [Pallas, 1801,152].

Автор «Биографии Зая-пандиты», отмечая календарные сроки сезонных перекочевок Галдана и географическое расположение его зимних и летних ставок в 70–80-х гг. XVII в., констатировал, что после захвата в плен Очирту-Цэцен-хана новый глава Джунгарского государства с ноября 1676 до конца марта 1677 г. постоянно находился на

территории Семиречья, а летом — в урочище Цаган-Худжир, расположенном в долине р. Аксу к юго-западу от Тарбагатайских гор; зимний период с конца 1677 до середины весны 1678 г. Галдан провел на правобережье верхнего Иртыша, где прежде находились кочевья его тестя [Раднабхадра, 1999, 97].

Так на основании приведенных Раднабхадрой сведений можно установить, что сооружение Бошохту-хан-хита было осуществлено новым владельцем прииртышских кочевий в период с ноября *1677 по апрель 1678 г.*, т.е. за два-три месяца до того момента, когда Далай-лама пожаловал ему титул «Тензин-хан» или «хан веры и опора» тибетского буддизма [Ерофеева, 2010, 510].

В 1680–1685-х гг. Галдан-Бошохту-хан, желая навязать силой тибетский буддизм кочевому и оседлому мусульманскому населению Южного Казахстана, совершил целый ряд опустошительных военных походов в присырдарьинские степи, где подверг разрушению город Сайрам [Ерофеева, 2010, 516–518]. Возмущенные жестокостью и «богохульством» правителя «неверных калмыков», казахи Старшего жуза решили сурово наказать Галдана за его попытки заставить мусульман Туркестанского района «отречься от ислама и поставить в мечетях своих идолов», т.е. изображения буддийских божеств. Воспользовавшись затяжной ойрато-цинской войной и продолжительным отсутствием Галдана в его прииртышских кочевьях, казахские отряды вторглись в 1689 г. на территорию ханской ставки и разрушили ламаистский храм [Иванов, 1923, 57–58; МИРМО, 2000, 184, 205, 223]. Семь лет спустя ушел из жизни и сам хозяин этого храма — Галдан Бошохту-хан. Затем его преемник Цэван-Рабтан (1697-1727) перенес свою ставку из долины реки Боротал в верховья Или, что привело к окончательному запустению Бошохту-хан-хита.

В середине 50-х гг. XIX в. исследователь Н. А. Абрамов впервые обнаружил руины буддийского монастыря Галдана на северном участке Зайсанской впадины в междуречье рек Калжир и Орда, приняв их за развалины некого безыменного джунгарского укрепления — шибэ [Абрамов, 1857, 227]. В советский период ленинградский археолог С. С. Черников нашел в том же месте развалины крупного поселения общей площадью около 3,0 кв. км, которые он аргументированно идентифицировал с упомянутым в работах Г. Ф. Миллера и П. С. Палласа Бошохту-хан-хитом и кочевой ставкой основавшего его джунгарского хана [Черников, 1960, 130–132].

В последние 70 лет Бошохту-хан-хит не изучался советскими и современными исследователями и, по существу, выпал из поля зрения

отечественной науки, и лишь с 2008 г. в рамках государственной программы «Культурное наследие» научно-исследовательские работы на этом памятнике были возобновлены сотрудниками комплексной экспедиции Казахского научно-исследовательского института по проблемам культурного наследия номадов (КазНИИ ПКНН). Полученные в течение 2008–2009 гг. научные результаты позволили дополнить прежние, как оказалось, неточные данные С. С. Черникова о масштабах комплекса и составе образующих его объектов: двух храмовых построек со ступой в центре и хозяйственно-жилых сооружений, заключенных внутри сложенной из обожженного кирпича крепостной стены. Большая историко-культурная значимость памятника и хорошее состояние выявленных объектов делают перспективным дальнейшее углубленное изучение Бошохту-хан-хита.

Другая группа буддийских храмов была основана на территории Восточного Казахстана во второй четверти — середине XVIII в. — в последний период более чем вековой истории существования кочевого государства ойратов. К ним относятся кумирня Галдан-Цэрена, расположенная в южных предгорьях Тарбагатайского хребта; два храмовых комплекса в районе озера Зайсан, кумирня на Южном Алтае возле минеральных источников «Рахмановские ключи» и каменный храм у северного подножия хребта Манрак на берегу горной речки Арасан.

Самым ранним по времени создания из этих религиозно-культовых центров была небольшая кумирня из сырцового кирпича, возведенная в 1730 г. по приказу верховного правителя Джунгарского государства Галдан-Цэрена (1727-1745) в районе озера Алаколь, в 65 км к югу от долины среднего течения реки Емель, вблизи минеральных источников Барлык-Арасан. Письменные свидетельства об этом памятнике приведены в материалах российского переводчика А. Г. Путинцева, совершившего в 1811 г. поездку с торговым караваном через казахские степи в китайский город Кульджа. А. Г. Путинцев сообщил в них со слов повстречавшихся ему ойратов, что 80 лет назад Галдан-Цэрен, находясь на охоте в горах Арасантау, построил здесь при выходе минерального источника из гор на вершине ближайшего холма «в честь богам кумирню», так как, по словам одной из его жен, та будто бы излечилась от бесплодия купанием в барлыкских целебных водах.

Во время путешествия российского каравана в Кульджу переводчик посетил историческую местность и осмотрел здание буддийского храма. По описанию А. Г. Путинцева, оно было построено из «необожженного кирпича, кладенного на глине; приметно также, что некогда было оно и штукатурено». Он указал также, что «сия кумирня весьма необширна и имеет около 17 идольских изображений, которые вырезаны на камен-

ных досках и покрыты красками». Путешественник нашел в храме ойратскую молитвенную надпись, свидетельствующую о частом посещении его ойратами-буддистами, которые в то время проживали в долине р. Емель. По свидетельству одного из посетителей, ойраты в середине XVIII в. построили вблизи кумирни пять жилых помещений для лам, но к моменту пребывания А. Г. Путинцева в Барлык-Арасане никаких следов от этих домов уже не осталось [Дневные записки, 1819, 35–40].

Летом 1869 г. по территории Восточного Семиречья и смежной с ним предгорной зоны Тарбагатая вдоль границы с Китаем путешествовал известный русский художник-баталист В. В. Верещагин. В ходе этой поездки он посетил приграничные селения ойратов, бежавших несколько лет назад из окрестностей Кульджи в азиатские владения России, и минеральный источник в горах Арасантау, где увидел хорошо сохранившуюся буддийскую кумирню и с большой точностью изобразил графитным карандашом и акварелью её внешний вид на бумаге. В настоящее время этот выразительный рисунок с натуры под названием «Ойратская молельня над целебным источником Арасан» хранится в Москве в фондах Государственной Третьяковской галереи [ГТГ №2475; Демин, 1991, 75–84].

В конце XIX в. кумирня, основанная Галдан-Цэреном, была окончательно оставлена кочевниками-ойратами, вытесненными казахами из Тарбагатайских гор, в результате чего она быстро пришла в запустение и, вероятно, уже к середине прошлого века полностью развалилась. В 2009 г. место её расположения было обследовано комплексной экспедицией Каз. НИИ ПКНН.

Другой ламаистский комплекс ойратов был построен в 35–40 км. к юго-западу от южного побережья озера Зайсан в урочище Жетыарал, расположенном в долине верхнего течения реки Шорга. Среди местного казахского населения этот памятник известен под названием *Тамдыарал* по историческому наименованию небольшого участка земли в широкой разветвленной на несколько рукавов пойме Шорги, где последний образует своего рода остров (*арал* — каз.). Первое упоминание о нем встречается в 1857 г. в статье Н. А. Абрамова, посвященной озеру Зайсан. Автор сообщил здесь о существовании в вершинах р. Шорга двух «еще мало приходящих в разрушение… довольно обширных крепостей из дикого камня», расположенных на расстоянии 25 верст одна от другой. По поводу этих укреплений он не мог собрать каких-либо конкретных исторических сведений, но высказал предположение, что «они заведены джунгарами и брошены по уничтожению их владычества в этих местах в 1757 году» [Абрамов, 1857, 227]. В 2008 г. руины одной из упомянутых Н. А. Абрамовым джунгарских крепостей были

обнаружены в урочище Жетыарал сотрудниками комплексной научной экспедиции Каз. НИИ ПКНН, которые провели в следующем году натурное обследование памятника и сделали аэрофотосъемку местности.

В ходе проведенного исследования было установлено, что Тамдыарал имел в эпоху его функционирования не военное, а религиозно-культовое назначение и представлял собой не что иное, как укрепленный буддийский храм. Основанием для такой идентификации памятника являются как его определенные архитектурно-строительные особенности, так и местные народные предания, сохранившиеся в памяти старожилов урочища Жетыарал до наших дней.

Согласно русским историческим документам второй четверти XVII – середины XVIII в. и ойратским нарративным источникам, район верхнего течения реки Шорга (Темир-Черга, Тэмур-Цорго, Черга) в тот период был постоянным местом зимних кочевий влиятельных ойратских князей. С 1672 г. по 1755 г. урочище Жетыарал и все прилегающие к нему земли в северных предгорьях Тарбагатайского хребта входили в состав наследственных владений правившего в Джунгарии аристократического рода чорос и состояли под управлением близких родственников джунгарских хунтайджи. По данным российских посланников в ойратские кочевья, с 1748 по 1753 г. в долине Шорги располагалась зимняя ставка прямого потомка Батура-хунтайджи влиятельного джунгарского нойона Даваци (ум. в 1759 г.). В источниках середины XVIII в. она неоднократно именовалась «Малой ургой» по отношению к «Большой урге», то есть зимней ставке верховных правителей Джунгарского государства Цэван-Доржи-Аджи-Намжила (1746-1748) и Ламы-Доржи (1748-1752), расположенной в долине верхнего течения Или и ее левого притока Текеса [АВПРИ, ф. 113, оп. 113/1, 1748 г. Д. 1, л. 37–38 об; История Казахстана, 2006, 133].

Вероятно, Тамдыарал был построен не раньше конца 1740-х – начала 1753 г., то есть в исторический период пребывания на северной предгорной равнине Тарбагатайского хребта зимней ставки нойона Даваци. В пользу этой версии убедительно свидетельствуют как отсутствие в записях Г. Ф. Миллера 1734-1735 гг., основанных на устных показаниях прииртышских ойратов, каких-либо упоминаний о Шоргинском храме, так и опубликованные в начале прошлого века исторические предания местных казахов о разрушении батырами Среднего жуза Кабанбаем, Даулетбаем, Бокшуном «китайской крепости» Тамдыарал в ходе освобождения народным ополчением найманов и кереев от «калмыков, торгоутов, кызлаяков и дунган» Северного Тарбагатая и вытеснения военных отрядов Цинов с захваченных ими казахских

территорий [Заметки, 1914, 3], что происходило, по данным аутентичных русских и китайских источников, в середине XVIII века.

Руинированные остатки однотипного по конструкции сооружения члены комплексной экспедиции Каз. НИИ ПКНН обнаружили на равнинной местности юго-восточнее побережья оз. Зайсан, в 17 км к северу от одноименного города, в широкой дельте реки Бесенька. Среди современного сельского населения этой местности они известны под названием *Кургантобе.* В отличие от вышеописанных религиозно-культовых объектов, происхождение и какие-либо ориентировочные даты функционирования Кургантобе остались незафиксированными в письменных источниках, что во многом ограничивает возможность более или менее точной историко-культурной идентификации этого памятника.

Согласно историческим преданиям местных казахов, записанным мною 30 июля 2008 г. со слов потомственного уроженца этого района Фемистокла Жунусова (1950 года рождения), поселение Кургантобе около 250 лет назад принадлежало хойтскому нойону Амурсане (1725-1757), который до начала его вооруженного противоборства с последним легитимным правителем Джунгарии Даваци (1753-1755) имел здесь одну из своих зимних ставок. Российские документальные источники середины XVIII в. в свою очередь также свидетельствуют о том, что с начала 1753 г. до весны 1755 г. Амурсана действительно кочевал в Верхнем Прииртышье вблизи южных отрогов Алтайских гор. Так, по показаниям его двоюродного брата Норбо-Данжина, записанным в Петербурге в 1757 г. чиновниками Коллегии иностранных дел, зимние пастбища мятежного правителя хойтов в недавнем прошлом располагались «по крепости находящихся при помянутых горах мест» на расстоянии «пятнадцати суток кочевной езды» от Урги [АВПРИ. ф. 113, оп. 113/1, 1757 г. Д. 7, л. 47 об – 48 об], что в целом соответствует фактической длине путевого маршрута от (1 сутки — 10 –15 км) междуречья Или и Хоргоса до восточного побережья озера Зайсан. На этом основании можно констатировать, что до середины 50-х гг. XVIII в. долина реки Бесенька находилась в пределах ареала круглогодичного кочевания Амурсаны, а, следовательно, история происхождения и функционирования буддийского комплекса Кургантобе предположительно связана с его общественно-политической деятельностью в южных предгорьях Алтая.

Таким образом, по данным письменных источников и результатам новейших полевых исследований, на территории Восточного и Центрального Казахстана в середине XVII – первой половине XVIII в. существовало, по меньшей мере, 11 буддийских комплексов ойратов. Среди них

выделяются три основных вида памятников: 1) крупные храмово-монастырские укрепленные поселения, совмещавшие с основной религиозной функцией — проповедью ламаизма значение ставок степных правителей (Кызылкент, Аблай-хит, Очирту-хан-хит, Бошохту-хан-хит); 2) крупные укрепленные храмовые строения — центры миссионерской деятельности тибетских и ойратских лам (Калбагасун, Дархан-Цорджин-хит, Тамдыарал, Кургантобе); 3) небольшие неукрепленные культовые объекты, возводившиеся вблизи целебных минеральных источников в «святых местах» (Барлык-Арасан, Манракский Арасан, Рахмановский Арасан), которые особенно почитались кочевниками-буддистами.

Менее половины всех вышеуказанных комплексов были в разной степени изучены в течение XVIII–XX столетий. Три объекта — Барлык-Арасан, Тамдыарал и Кургантобе — впервые открыты и обследованы в 2008–2009 годах. Следы существования других буддийских храмов на территории Восточного Казахстана пока еще не выявлены в ландшафте.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамов Н. А.* Озеро Зайсан с его окрестностями // Вестник РГО. Ч.18. СПб., 1857.

2. *Андреев И. Г.* Описание Средней орды киргиз-кайсаков. Алматы, 1998.

3. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ), ф. 113 Зюнгарские дела, оп. 113/1, 1748 г. Д. 1, л. 37–38 об.

4. Архив внешней политики Российской империи (АВПРИ), ф. 113 Зюнгорские дела, оп. 113/1, 1757 г. Д. 7, л. 47 об – 48 об.

5. Дневные записки переводчика Путинцева в проезд его от Бухтарминской крепости до китайского города Кульджа и обратно в 1811 году // Сибирский вестник. Ч.7. СПб., 1819.

6. *Демин Л. С.* С мольбертом по земному шару: Мир глазами В. В. Верещагина. М., 1991.

7. *Ерофеева И. В.* История формирования культового комплекса Тамгалытас (1677-1771 гг.) // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова. Алматы, 2010.

8. Заметки по истории и этнографии киргиз // Записки Семипалатинского подотдела ЗСОРГО. Вып.8. Семипалатинск, 1914.

9. Иванов П. П. Предание о калмыцком нашествии на Сайрам (записано со слов сайрамского жителя муллы Турдымеда летом 1920 г.) // Сборник Туркестанского Восточного института в честь профессора А. Э. Шмидта. Ташкент, 1923.

10. История Казахстана в русских источниках XVI-XX вв. Т. 7. Алматы, 2006.

11. Карта реки Иртыша, южную часть Сибирской губернии протекающей, и бывших зенгорских калмык владений, сочиненная Иваном Исленьевым, СПб., 1777.

12. *Княжецкая Е. А.* Новые сведения об экспедиции И. М. Лихарева // Страны и народы Востока. Средняя и Центральная Азия (география, история, этнография). Вып. 26. М., 1989. С. 18–33.

13. Материалы по истории русско-монгольских отношений 1607–1636: Сборник документов. М., 1959. (МИРМО)

14. Материалы по истории русско-монгольских отношений 1636–1654: Сборник документов. М., 1974. (МИРМО)

15. Материалы по истории русско-монгольских отношений 1685–1691: Сборник документов. М., 2000. (МИРМО)

16. *Миллер Г. Ф.* История Сибири. Т.2. М., 2000; Т.3. М., 2005.

17. *Раднабхадра.* Лунный свет: История рабджам Зая-пандиты / Перевод с ойратского Г. Н. Румянцева и А. Г. Сазыкина. СПб., 1999.

18. *Радлов В. В.* Сибирские древности. Т.1. Вып. 3. СПб., 1894.

19. *Черников С. С.* Памятники архитектуры ойрат-калмыков // Записки Калмыцкого НИИЯЛИ. Вып.1. Элиста, 1960.

20. Чертеж земли сей безводной и малопроходной каменной степи. Написание степи. Карта. — Чертежная книга Сибири, составленная тобольским сыном боярским Ремезовым в 1701 г. М., 2003.

21. *Müller G. F.* De scriptis tanguticis in Siberia repertis commentatio // Commentarii Academiae scientiarum imperialis petropolitanae. T.1. SPb., 1738.

22. *Pallas P. S.* Sammlungen historisches Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften. SPb., 1801.

Н. Л. Жуковская (*Москва*)

БУДДИЗМ В БУРЯТИИ ГЛАЗАМИ АНТРОПОЛОГА
(СЕГОДНЯШНИЙ ДЕНЬ И ВОЗМОЖНЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ НА ЗАВТРА)

У антрополога/этнографа/этнолога/ есть возможность изучать в полевых условиях любую религиозную систему в ее практическом проявлении и взаимодействии с местной культурной традицией. Относится это и к буддизму в целом и к его центральноазиатской форме — ваджраяне, которую мне довелось наблюдать в рамках культурного пространства кочевой цивилизации, созданной наиболее яркими представителями монгольского мира — монголами, бурятами, калмыками.

Эволюция их религиозной традиции — это интересный для ученого мир, в котором можно увидеть одновременно как независимое, так и взаимопроникающее существование ранних первобытных по времени возникновения культов — астральных светил, культов неба и земли, отдельных элементов ландшафта (гор, тайги, деревьев, рек, озер) и населяющих их духов, культа предков, более поздних и более развитых тэнгрианства и шаманизма и, наконец, буддизма — мировой религии, дающей возможность человеку наиболее полно реализовать заложенный в нем духовный и физический потенциал, выбрав доступный ему Путь восхождения к Истине. Об этом взаимодействии разных пластов религиозного осмысления мира и религиозной практики имеется немало исследований [Галданова, 1997; Абаева, 1992; Герасимова, 1999, 2006; Жуковская, 1977, 1997, 2006; Ламаизм в Бурятии…, 1983 и др.].

С 1969 по 1990 г. я изучала эти процессы в Монголии как составную часть мира монгольской культуры. Начиная с 90-х годов, я изучаю аналогичные явления в Бурятии. Совместно с коллегами и учениками по результатам исследования была опубликована книга «Религия в истории и культуре монголоязычных народов России» [Религия в истории…, 2008]. Хронологические рамки исследования: последнее 10-летие XX – первое 10-летие XXI века.

Если кратко подвести итоги первого 10-летия (оно же первый этап рассматриваемого процесса), то их можно обозначить уже устоявшимся в науке термином *национально-культурное возрождение*, в рамках которого происходило восстановление духовного статуса, правовых норм и места в культурном пространстве бурятского этноса основных четырех религий, которые почти четыре столетия так или иначе, то мирно уживаясь, то враждуя, существовали на территории проживания бурят в Предбайкалье и Забайкалье [Жуковская, 2006, 338–341]. Упомянутые четыре религии — это буддизм, православие и древлеправославие (как две самостоятельные разновидности христианства) и шаманизм. Именно они и только они официально признаны законом «О религиозной деятельности на территории Республики Бурятия», принятом 23 декабря 1997 г. [Из истории религиозных конфессий…, 2001], который защищает их культовые постройки, священные природные места, поддерживает издательскую и просветительскую деятельность и т. д.

Однако сейчас нас интересует только буддизм и его, если можно так выразиться, «поведение» в сложившейся межконфессиональной ситуации.

Буддизм — бесспорно, лидер в этом списке, хотя бы по числу последователей, но не только поэтому. Республика Бурятия в конфессиональном отношении считается буддийским регионом — это признают

не только российские власти, так же воспринимают ее буддисты и буддологи за рубежом. По-прежнему в работах многих ученых, когда речь идет о буддизме в России, на первом месте стоят три традиционно буддийских региона — Бурятия, Калмыкия, Тува, приверженцы в основном школы Гелуг, и лишь потом говорится об иных школах и направлениях буддизма, пришедших в Россию с Востока и Запада в перестроечное и постперестроечное время, хотя они функционируют в десятках городов и насчитывают около 200 организаций и тысячи последователей.

В 90-е годы буддисты Бурятии были озабочены следующими проблемами:

— Восстановление, а точнее строительство новых монастырей в тех местах или возле тех мест, где когда-то стояли старые дацаны, разрушенные в 30-40-е годы XX в. в период массовых гонений на религию.

— Организация подготовки и обучения нового поколения лам по разным религиозным дисциплинам, которым предстояло отправлять службы во вновь открытых дацанах; с этой целью была создана буддийская академия «Даши Чойнхорлинг» при Иволгинском дацане, в которой прошли обучение более сотни лам; с этой же целью несколько десятков молодых людей небольшими группами, сменяя друг друга, были отправлены учиться в Улан-Батор в Буддийскую академию при монастыре Гандантекчинлинг и в Индию в буддийские университеты при монастырях Дрейпунг Гоман и Намгьял. Многие из них закончили учебу и исполняют свой духовный долг в разных дацанах Республики Бурятия, Усть-Ордынском и Агинском районах.

— Установление регулярных контактов с буддийскими организациями и национальными общинами зарубежья — не с теми, кто входил в Азиатскую буддийскую конференцию за мир, контролируемую на протяжении нескольких десятилетий Советским Союзом, а, напротив, с теми, кто в нее раньше принципиально не входил, ориентируясь в своих религиозных и политических симпатиях на Всемирное братство буддистов.

— Возвращение исторической памяти о выдающихся бурятских ламах и буддийских деятелях былых времен, в том числе о тех, кто стал жертвами репрессий в советское время (Агван Доржиев, Бидия Дандарон и др.).

— Публикация священных текстов буддизма на бурятском и, что очень важно, на русском языке в переводах современных лам; возобновление издательской деятельности дацанов, которой те успешно занимались в XIX – первой трети XX века.

Следует отметить, что эти проблемы не только были поставлены, но и в значительной степени решены и продолжают решаться уже на 2-ом этапе постсоветского развития буддизма в регионе. Однако к не до конца решенным старым проблемам добавились новые.

Одна из них связана с личностью Хамбо-ламы Дамбы Аюшеева, его отношением к не гелукпинским школам и организациям, их лидерам и последователям, к религиозным не буддийским общинам (как к традиционному шаманизму, так и разным неоконфессиям нашего сложного и противоречивого времени), а также его взаимоотношениями с президентом, правительством и административными органами Бурятии.

24-ый Пандидо Хамбо-лама Бурятии Д. Аюшеев с 1995 г. возглавляет Буддийскую традиционную сангху России (БТСР), заменившую собой Центральное духовное управление буддистов (ЦДУБ) — исчерпавший свой потенциал орган советских времен. Должность лидера сангхи объединяет в себе несколько функций, отражающих разные стороны жизни буддистов, — наставника (учителя), дипломата, политика, хозяйственника. По каждому из направлений деятельности у него есть заместители (дид-хамбо), в том числе отвечающие за региональные отделения, но вся ответственность за принятие любого решения в рамках буддийского пространства Бурятии лежит на лидере, и ни одно из них без его ведома не принимается.

На уровне правительства Российской Федерации Хамбо-лама Бурятии считается главой буддистов всей России и в качестве такового представляет весь российский буддизм на международных форумах. Однако на самом деле, со времен распада ЦДУБ, его полномочия не распространяются на буддийские организации Калмыкии, Тувы и Алтая, имеющие собственное руководство, и ограничиваются только территорией этнической Бурятии, включающей также и два бывших бурятских субъекта Федерации — Усть-Ордынский и Агинский автономные округа (ныне районы в составе Иркутской области и Забайкальского края).

Тем более ему не подчинены общины, представляющие иные школы тибетского буддизма (Карма Кагью, Ньингма, Дзогчен, Сакья), а также те религиозные организации на территории России, которые являются ответвлениями японской, вьетнамской, китайской, тайской разновидностей буддизма. Объединение их в рамках единой Буддийской организации России вряд ли возможно, хотя и российские власти и Хамбо-лама то явно, то тайно об этом мечтают. Скорее возможно их объединение в рамках Ассоциации, все члены которой, даже самые малочисленные, будут обладать равными правами в решении разных религиозных, правовых вопросов, а в последнее время к ним добавились и образовательные, так как в школах России предполагается вводить преподавание основ религиозной культуры. В буддийских регионах, естественно, потребуется школьный учебник по буддийской культуре. Первые учебники такого рода уже имеются, в порядке эксперимента идет и преподавание по ним. Насколько они попали в точку, судить

пока трудно. Однако они не будут единственными. Известно, что в некоторых научных и учебных коллективах Москвы (Институт всеобщей истории РАН, Первая Московская гимназия, явно есть и другие) пишутся альтернативные учебники. В некоторых из них консультантами выступают бурятские ламы. Работа в этом направлении — одна из перспектив ближайшего будущего.

Второй важной задачей на будущее, по моему мнению, должны и могут стать координация и взаимодействие буддийских общин не только со своими зарубежными центрами, но и внутри России. Каковы бы ни были между ними догматические и организационные разногласия, это одна религия с единым Учителем-основателем, с общими основополагающими священными текстами, со схожими методами и практиками поиска Истины. Мне кажется, что одной из причин, тормозящих этот процесс, является личность Пандидо Хамбо-ламы Д. Аюшеева, противоречивая, сложная в общении, не склонная идти на компромиссы, готовая скорее обострить, чем сгладить возникшее несогласие, одним словом, весьма неоднозначная.

Одна из проблем его, а значит, и сангхи в целом — взаимоотношение с властью Бурятии. Любой президент, будь он избранным, как Л. П. Потапов (три срока его правления 1993–1998, 1998–2002, 2002–2007), или назначенным (изыски постсоветской демократии), как В. В. Наговицын, приступивший к своим обязанностям в 2007 г., в рамках российской ментальности фигура заведомо тоталитарная. Таков и Пандидо Хамбо-лама: в былые века личность на этом посту была непререкаемым духовным авторитетом, к мнению которого прислушивались и русские цари, уж не говоря о губернаторах восточных губерний России. История знает немало примеров конфликтных ситуаций между высшими светскими и духовными лицами, которые начинались с, казалось бы, незначительных событий. И в Бурятии имел место такой конфликт между президентом республики Л. П.Потаповым и Хамбо-ламой Д. Б. Аюшеевым, продолжавшийся с 1998 по 2007 г., вплоть до ухода Л. П. Потапова со своей должности. Поводом к нему послужила нашумевшая в свое время история с вывозом «Атласа тибетской медицины» на выставку в США. Атлас считается памятником федерального значения на уровне России и внесен в список «культурных сокровищ» Бурятии на уровне ЮНЕСКО.

В конце XIX в. он был привезен в Бурятию из Тибета и является копией оригинала, созданного в конце XVII в. (таких копий в мире существует всего три, оригинал, скорее всего, погиб в ходе китайских репрессий в Тибете после 1959 г.). Буддисты Бурятии по праву считали его своим достоянием. До 1936 г. он хранился в Ацагатском дацане, а после его ликвидации оказался в музее, который ныне называется Музей истории Бурятии им. М. Н. Хангалова. Предложение выставить Атлас в ряде музеев США поддержали президент, правительство Республики Бурятия, Министерство культуры РФ, но с сангхой в лице Хамбо-ламы, которая по праву истории продолжала считать себя если не «хозяйкой», то, по крайней мере, организацией, причастной к судьбе этого сокровища, никто не посчитался. Это привело к самому настоящему побоищу между ламами и отрядом милиции в момент вывоза Атласа из музейного хранилища, отснятому на видео и показанному как по Центральному телевидению России, так и в США. С этого момента начинается отсчет разногласий президента Республики Бурятии и Хамбо-ламы, и они так и не смогли наладить отношения друг с другом.

Более того, властные структуры республики использовали каждый промах в поведении Хамбо-ламы, чтобы вызвать против него очередную общественную кампанию, вмешиваясь в такие дела, которые являются внутренним делом сангхи и должны решаться только ее собственными силами. Взбудораженные властями общественность и СМИ Бурятии в таких случаях взрывались публикациями, собраниями, круглыми столами, на которых без всяких элементов толерантности шли стеной друг на друга сторонники и противники Хамбо-ламы Д. Аюшеева. Главные обвинения в его адрес из года в год звучали одни и те же [Религия в истории..., 2008, 26]. Хамбо-лама, как правило, в полемику лично не вступал, за него это делал его Пресс-центр, и страсти постепенно стихали. Будем надеяться, что с новым президентом Бурятии у него сложатся более толерантные отношения.

Следует заметить, что претензии к Хамбо-ламе далеко не всегда справедливы. Многое, в чем его обвиняют, всего лишь следствие нашей постсоветской истории и не всегда продуманной политики российской власти в целом (это, прежде всего, касается отказа в визе Далай-ламе XIV, в чем тоже иногда винят Хамбо-ламу). Личные его качества (грубость, нетерпимость к инакомыслию и критике в свой адрес) тоже часто отталкивают людей.

Однако судить человека все же следует по его делам, а главу сангхи — по тем делам, которые происходят в ней. Некоторые наметившиеся тенденции вызывают у меня как исследователя не только интерес, но и уважение. Перечислю лишь некоторые из них.

— Участие лам совместно с учеными в научных конференциях, посвященных проблемам буддийской истории и культуры. С момента завершения строительства учебного корпуса буддийской академии при Иволгинском дацане заседания таких конференций иногда проводятся там.

— С открытием в 2002 г. нетленного тела XII Хамбо-ламы Д.-Д. Ити-

гэлова Хамбо-лама Д. Аюшеев не перестает интересоваться научными объяснениями этого феномена (хотя религиозные авторитеты обычно довольствуются версией «чуда») и уже дважды выступил инициатором проведения специальных конференций по этому вопросу, разрешил провести медицинское обследование тела. По инициативе сангхи и созданного при ней Института XII Хамбо-ламы Даши Доржи Итигэлова были сняты два видеофильма об истории и предыстории обнаружения этого тела, о поисках его предшествующих перерождений в Индии и Тибете.

— Сангха ведет большую издательскую деятельность, значительно расширив диапазон своих возможностей. Это уже не только канонические тексты, это и художественные альбомы, например «Санжи-Цыбик Цыбиков» — альбом, в котором собраны и опубликованы почти все сохранившиеся до сегодняшнего дня работы мастера [Санжи-Цыбик, 2006]. Это журнал «Легшед», освещающий жизнь сангхи и публикующий разные исторические материалы: в одном из последних номеров поместили материал о встрече и беседе Д. Аюшеева с ламой Оле Нидалом [Легшед, 2009, 4–6]. Это спецвыпуски в журнальном формате, посвященные отдельным дацанам (Цугольскому, Эгитуйскому, Тамчинскому) и даже истории утраты, находки и возвращения статуи Майтрейи из Цугольского дацана [Возрождение статуи…, 2008]. Наконец, следует отметить и такое необычное явление, как появление в среде лам детского писателя, умеющего доступным детям и юношеству языком писать сказки и короткие рассказы, используя в качестве сюжетов древние буддийские притчи, сюжеты джатак и просто рассказы разных людей, с которыми его сводила жизнь. Это лама Тенчой (в миру А. И. Эрдынеев), магистр буддийской философии, ныне Постоянный представитель БТСР в Индии и Непале. Его «Сказки про слоненка Ланченкара» и «Рассказы буддийского монаха» не мешают ему быть автором таких серьезных работ, как «Тексты для ежедневных практик», «Рассказы о практике Чод» и др.

Вывод из вышесказанного такой. Сангха, пройдя через этап возрождения из фактического небытия, превратилась в определенной мере в общественный институт бурятского общества, пытающийся, и небезуспешно, заполнить собой идеологический вакуум постперестроечного времени. В ее арсенале сейчас есть для этого все необходимое.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абаева Л. Л.* Культ гор и буддизм в Бурятии. М.: Наука, 1992.
2. Возрождение статуи Будды Майдари. Б.м., 2008.
3. *Галданова Г. Р.* Традиционные верования бурят в системе буддизма // Бурятский буддизм: История и идеология. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1997.
4. *Герасимова К. М.* Обряды защиты жизни в буддизме Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999.
5. *Герасимова К. М.* Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006.
6. *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М.: Наука, 1977.
7. *Жуковская Н. Л.* Возрождение буддизма в Бурятии: Проблемы и перспективы. (Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 104.) М.: ИЭА РАН, 1997.
8. *Жуковская Н. Л.* Республика Бурятия: Религия в культурном пространстве этноса // Этнокультурное взаимодействие в Евразии. Книга 1. М.: Наука, 2006.
9. Из истории религиозных конфессий Бурятии: XX век: Сборник документов. Улан-Удэ, 2001.
10. Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1983.
11. Легшед. 2009. Февраль.
12. Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М.: Восточная литература, 2008.
13. *Санжи-Цыбик Цыбиков.* Улан-Удэ: Буддийская традиционная сангха России, 2006.
14. *Тенчой*. Путешествие слоненка Ланченкара и его друзей на волшебный остров Цейлон. М., 2009.
15. *Тенчой.* Рассказы о практике Чод. М., 2004.
16. *Тенчой.* Рассказы буддийского монаха. М., 2005.
17. *Тенчой.* Сказки про слоненка Ланченкара. М., 2007.
18. *Тенчой.* Тексты для ежедневных практик. М., 2004.

В. Н. Зудина (*Самара*), *Н. Ю. Перла* (*Тольятти*)

СЛЕДЫ ТИБЕТО-МОНГОЛЬСКОЙ ВЕТВИ БУДДИЗМА МАХАЯНЫ И ВАДЖРАЯНЫ В САМАРСКОМ КРАЕ В XVII-XIX ВЕКАХ

Территория Среднего Поволжья уникальна в этно-конфессиональном плане. Будучи фронтиром в географическом отношении и располагаясь на Великом волжском пути, она с древних времен аккумулирует в себе разные этносы, культуры, экономики и мировоззрения.

Здесь впервые в Европе появился ислам, став официальной религией Волжской Булгарии (X-XIII вв.). Есть сведения, что уже в то время в столичном городе Булгаре наряду с христианским сохранялся буддийский квартал (сообщение директора Болгарского государственного историко-культурного заповедника Д. Г. Мухаметшина). Предметы буддийского культа обнаруживаются в Поволжье и позднего периода, когда эти земли входили в состав полиэтничного государства Золотой Орды [Костюков, 2009]. Но в истории буддизма эти периоды остаются малоизученными. О существовании буддизма в Среднем Поволжье можно с уверенностью говорить применительно к началу XVII в. в связи с последней волной кочевников из Центральной Азии — западномонгольских племен, известных как калмыки (ойраты), о которых до настоящего времени дошло немало свидетельств.

С 1608 г. они принимают российское подданство и в течение нескольких десятилетий заселяют территории России. Калмыки пришли со сложившейся социальной структурой, системой управления, буддийским мировоззрением [Орлова, 2006, 16]. Одно из ранних упоминаний о калмыках в Самарском крае встречается в 1639 г. [Классика самарского краеведения, 2007, 131]. Согласно востоковеду XIX века

Н. Я. Бичурину, калмыки со времени прихода их в Россию не прерывали отношений с Тибетом [Ноздрина, 2007]. Они принесли с собой собственные национальные традиции тибетского буддизма. Несмотря на то, что наибольшее распространение у волжских калмыков имела традиция Гелуг, вследствие присущего им синкретизма они приняли также некоторые обряды традиций Сакья и Кагью [Берзин, 1992].

Когда калмыки вышли к Волге, они восприняли систему кочеваний, сложившуюся здесь еще в бронзовом веке. Самой северной границей и конечным пунктом их передвижений была р. Самара, с ее элитными кочевьями. В 1643 г. окрестности Самарской крепости избрал местом для своих кочевий торгоутский тайша Урлюк. К югу от Самары расположились орды его сыновей [Дубман, Смирнов, 2000, 82]. С 1664 по 1771 г. степные районы Самарского края стали северной границей образованного в Поволжье Калмыцкого ханства, одного из трех государств ойратов, где буддизм был в роли официальной религии. Это было первое и единственное буддийское государственное образование в Европе. Просуществовало оно немногим более одного столетия. На приведенной ниже карте видно, что часть современной Самарской области совпадает с исторической территорией Калмыцкого ханства — автономии, в пределах которой калмыки кочевали от Самары до Астрахани.

С 1737 г. другая часть территории Самарского края стала заселяться крещеными калмыками. Но и они, по мнению ученых, исполняли лишь

Фото предоставлено Музеем археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета

внешнюю христианскую обрядность, оставаясь приверженцами буддизма [Позднеев, 1911; Орлова, 2006, 32; Джунджузов, 2009, 321–330].

Первоначально в числе переселенцев оказались крещеные калмыки, по феодально-родовой принадлежности относимые к владению Баксадая Дорджи (300 кибиток), а также группа крещеных калмыков, поступивших от иных владельцев (400 кибиток), позднее значительно пополнившаяся: если в 1737 г. в Самарский край было переселено всего 2104 калмыка («700 кибиток», то есть семей), то к июню 1754 г. численность проживавших здесь крещеных калмыков достигала уже 8695 человек [Рычков, 1887, 81–82]. С 1755 г. к ним добавилась еще значительная группа ойратов, представлявших собой джунгарских беженцев (зюнгорские калмыки), «крещение которых было поставлено на поток и носило формальный характер» [Джунджузов, 2009, 326]. Последнее крупное подселение калмыков в Ставропольское ведомство произошло в 1772 г., в связи с откочевкой волжских калмыков-буддистов на историческую родину в Джунгарию.

Калмыцкие переселенцы, прибывавшие в Ставропольское ведомство (совр. Тольятти), подбирались не по их феодально-родовой принадлежности к владению Тайшиных, сколько по формальной прина-

длежности к православному христианству [Джунджузов, 2009, 325]. Дореволюционный историк В. Н. Витевский в числе причин, побуждавших калмыков к изменению вероисповедания, называет социальные и экономические причины: междоусобные распри, особенно обострившиеся после смерти хана Аюки; желание рядовых калмыков обрести независимость от владельцев, а также стремление просто выжить, хоть как-то поправив свое материальное положение, так как каждый крестившийся калмык получал денежное вознаграждение [Джунджузов, 2009, 326]. Причиной более позднего переселения многочисленной группы джунгарских ойратов явилась угроза поголовного их уничтожения вследствие разгрома Джунгарского ханства Цинской империей.

Появление Ставропольского ведомства связано было с инициативой внука Аюки-хана — калмыцкого тайши Баксадая Дорджи, вошедшего в русскую историю в качестве высокопоставленного калмыцкого владельца, добровольно принявшего христианство. Крещение его оказалось политическим ходом: для русского правительства оно было важным шагом к интеграции инородцев, а Баксадай-Дорджи со своей стороны надеялся таким образом заручиться поддержкой русского правительства в борьбе за ханский престол после смерти своего деда. Восприемником был сам Петр I, поэтому новокрещеный нарекался Петром, а его титул (тайша) стал фамилией. В знак особого расположения царь наименовал калмыцкого владельца Петром Петровичем Тайшиным [Лобанова, 2006, № 33; Лобанова, http://www.tgl.ru/tgl/meria/arxiv/fond/detal.htm?id=10323206@cmsArticle.]. Однако и после крещения П. Тайшин остался чуждым христианскому вероучению. Состоявший при калмыцком владельце иеромонах Никодим доносил в 1730 г., что новообращенный сын его «имеет сообщение более с гелунгами (представителями ламаисткого духовенства) и препятствует крестить малолетних детей» [Джунджузов, 2009, 324].

Спустя десять лет после крещения Баксадая Дорджи в сентябре 1734 г. в Санкт-Петербург для принятия крещения была отправлена его жена Церен-янжи, внучка хошеутского владельца Церен-хана. Она отправилась в сопровождении пристава Астраханского драгунского полка, толмача, 20 буддийских монахов. Церемония принятия Церен-янжи императрицей Анной Иоанновной была прописана до мельчайших подробностей. Крестили ее 3 июля 1735 г. Восприемницей была сама императрица Анна Иоанновна, поэтому Церен-янжи нарекли Анной. Петру и Анне Тайшиным были жалованы княжеский титул и титул правительницы [Лобанова, 2006, №33; Лобанова, http://www.tgl.ru/tgl/meria/arxiv/fond/detal.htm?id=10323206@cmsArticle].

Нескольких лет Тайшин вел безуспешную борьбу за верховную власть в Калмыцком ханстве. Интриги родственников, борьба за ханскую власть разрывали родственные узы калмыцкой аристократии. В Петербурге Петр Тайшин безрезультатно добивался возвращения ему наследственного улуса, захваченного родственниками. В родовом владении его осталось лишь 300 кибиток калмыков. В 1736 г. он обратился в Коллегию иностранных дел с просьбой, чтобы всех новокрещеных калмыков отдали ему и позволили за чертой Закамской линии, выше города Самары, «в способном месте построить город». В тот же год Петр Тайшин скончался (1736 г.), и просьба его была удовлетворена посмертно. Его жена Анна еще находилась в Петербурге, а предназначенные ей в управление калмыки начали уже стекаться к сборным пунктам — Астрахани, Самаре и Красному Яру для отправки их к новому месту жительства. «Страшное зрелище представляли собой эти люди, гонимые нуждой с родных степей в неизвестные для них края. В прошении на имя императрицы Анна писала: «Находящиеся при мне зайсанги в минувшее калмыцкое междоусобие все разорены, а я не только их снабдить, но и себя пропитать способа не имею» [Лобанова, http://www.tgl.ru/tgl/meria/arxiv/fond/detal.htm?id=10323206@cmsArticle].

В апреле 1737 г. Тайшина прибыла в Самару, получив от императрицы 9347 р. на обустройство ее и зайсангов, жалованную грамоту на владение и управление всеми крещеными калмыками. В 1738 г. началось строительство крепости Ставрополь-на-Волге, где был возведен дом для княгини Тайшиной, куда она переехала в середине сентября того же года. «Вконец обнищавшие калмыки получили здесь денежную помощь и довольно большой приплод скота, успели запастись на зиму сеном. По указу от 26 февраля 1739 г. при нарезке земельных участков княгине было отведено 600 четвертей пахоты и 1000 копен сенных покосов, больше 1000 кв. сажен леса. Для помощи бедным калмыкам княгине выделили 500 р. ассигнациями. Калмыцкий полковник Кирилл Шарап впоследствии доносил: "Княгиня Тайшина и бригадир Змеев при жизни своей, будучи в Ставрополе, поистине великое о нас старание имели" [Лобанова, http://www.tgl.ru/tgl/meria/arxiv/fond/detal.htm?id=10323206@cmsArticle]. Руководители Оренбургской экспедиции, ответственные за переселение калмыков на среднюю Волгу, отвели им наделы "по Волге от земель села Царевщина и до Черемшана, а вверх по Черемшану до земли деревни Челнов, а по Кондурче до Сергиевской дороги» на Казань. Селили их чересполосно, в основном с беглым населением из Средней России [Дубман, Смирнов, 2000, 85]. С тем расчетом, чтобы в том числе «мешать их с российской нацией». Таким образом, возникли еще три смешанные новые слободы: Куру-

моч (Богоявленская) на одноименной реке, Преображенская (Кошки) на Кондурче, Воскресенская (Ягодное) на Волге. Первые две были устроены на местах, где раньше существовали земледельческие поселения [Смирнов, 1997, 139].

В Ставрополе-на-Волге калмыцкая княгиня прожила всего четыре года. В 1742 г., умирая, Анна пророчески сказала: «Через 100 лет на этой земле калмыкам не жить» [Лобанова, http://www.tgl.ru/tgl/meria/arxiv/fond/detal.htm?id=10323206@cmsArticle]. И, действительно, ровно через сотню лет, в 1842 г., указом императора Николая I ставропольские калмыки были переведены на жительство в оренбургские степи.

Сразу после смерти Анны Тайшиной в Ставрополе закрыли школу для калмыцких детей, «начали отнимать землю и рыбные ловли, и крещеные калмыки были вынуждены нищенствовать и просить милостыню, начались беспорядки» [Лобанова, http://www.tgl.ru/tgl/meria/arxiv/fond/detal.htm?id=10323206@cmsArticle].

С 1745 г. правителем калмыков назначен был племянник Тайшиной, князь Петр Торгоутский, а при нем образован «Калмыцкий суд», наделенный военно-административными функциями. После смерти князя власть перешла к Никите Дербетову. Все поселения, или зимние улусы, где проживали калмыки в сезонных перерывах между кочевьями, четко показывает «Карта Ставропольского ведомства, в котором крещеные калмыки между Закамской линией и реки Черемшан жительством и кочевьями селений расположены», составленная в 1755 году геодезистом Иваном Красильниковым.

В самом Ставрополе находилось управление крещеного калмыцкого войска, жилые дома калмыцких и русских командиров. Простых калмыков, кроме торговых людей, проживало в городе немного. Еще в нач. 20-х гг. XX в. можно было увидеть следы бывших мест поселений калмыков. Так, в дневниках по археологическому обследованию Самарской губернии В. В. Гольмстен имеются сведения о находках остатков нескольких «калмыцких базов»: «Верст в 3,5–4 по дороге к лесу, на С от д. Городцовки, около р. Кондурчи»; у «с. Вислая Дубрава, по дороге в Старое Семейкино, у восточного склона горы, под лесочком» — в Красноярском районе; «у д. Чекалино на левом берегу р. Сок, к В от Чекалино, приблизительно на полпути к Мироновке, на протяжении 200 м, были находки костей лошади и барана, черепок посуды — следы от калмыцкого база» — в Сергиевском районе [НАСО-ИКМ. Ф. VIII.6.4. № 878-879; № 982. По дневникам 1924, 1928 гг.].

Брат Петра Тайшина, калмыцкий князь Дондук-Даша, проживавший с 1739 г. в крепости Красный Яр и ставший ханом волжских калмыков, после смерти обоих Тайшиных просил передать ему доспехи и печать

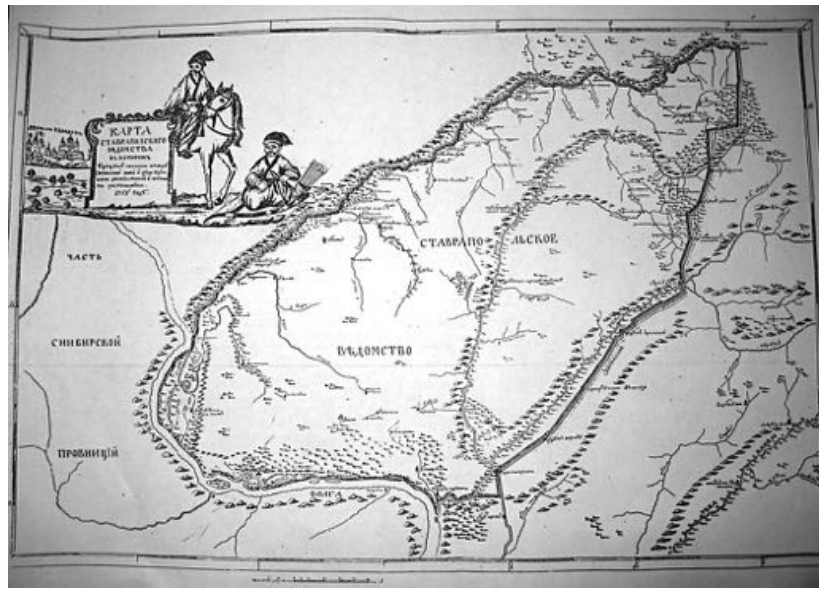


Фото предоставлено Музеем археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета

Далай-ламы из сандалового дерева на калмыцкое ханство, принадлежавшие князю Петру Тайшину и находившиеся после его смерти у племянника княгини Петра Торгоутского. Коллегия иностранных дел выкупила доспехи и передала их хану Дондук-Даше, а печать Далай-ламы на калмыцкое ханство оставила в архиве Коллегии [[Лобанова, http://www.tgl.ru/tgl/meria/arxiv/fond/detal.htm?id=10323206@cmsArticle].

Обнаруженные к настоящему времени архивные материалы и исторические публикации почти не содержат сведений о проповеднической деятельности среди крещеных калмыков православных священнослужителей, которая была затруднена тем, что они не знали калмыцкого языка. Единственным исключением является продолжавшееся более 40 лет, с 1740 по 1780 г., пастырское служение протоиерея Андрея Ивановича Чубовского, прибывшего в Ставрополь-на-Волге как духовник княгини Анны Тайшиной. Но и о нем, согласно мнению оренбургского историка С В. Джунджузова, 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 деяте-

ля. С другой стороны, посетивший Ставропольское калмыцкое войско академик И. И. Лепехин обратил внимание на проявление со стороны Чубовского жестких мер 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» [Джунджузов, 2009, 330; АВ СПБФИВРАН, 62].

С 1755 по 1758 г. значительную группу крещеных ставропольских калмыков составили джунгарские (зюнгорские) ойраты, что было связано с ликвидацией Джунгарского ханства (1635-1758 гг.) цинским Китаем. Спасаясь от угрозы уничтожения, они пополнили число ставропольских калмыков. «Часть из них, прежде чем принять крещение, побывала в плену у киргиз-кайсаков. Об осознанном выборе христианского вероисповедания представителями этой группы говорить не приходится. Поставленное на поток крещение зюнгорских калмыков носило формальный характер» [Джунджузов, 2009, 326].

В их числе к ставропольским калмыкам попали буддийские ламы. Существуют свидетельства о том, что в 1758 г. в сенат поступило донесение о том, что на Сибирской линии перешли в российское подданство восемь калмыцких лам. (По данным сибирских летописей, на рубеже XVI и XVII вв. ойратские владения простирались до района современного города Омска. В том же месте отмечен «край калмыцкой степи» (Джунгарии) и на более поздних картах С. У. Ремезова.) Буддийские священнослужители утверждали, что во время пребывания их в Омской крепости они подверглись, без всякого на то с их стороны согласия, обряду крещения. Как люди немолодые, «не способные снести русского закону», ламы просили освободить их от принятого обета. Однако их перевели в Ставрополь-на-Волге. Сенат направил в Ставропольскую канцелярию инструкцию по их «православной реабилитации»: «В Законе христианском наипаче наставить да и так утвердить, дабы они впредь отнюдь и ничем сомневаться не могли…» [Джунджузов, 2009, 326–327; ГАОО, 78–80]. Согласно мнению оренбургского историка С. В. Джунджузова, «чиновничий формализм в деле распространения православия среди инородческого населения сам закладывал фундамент религиозной консолидации ставропольских калмыков вокруг своих религиозных лидеров. Последние передавали догматы ламаистского учения новым поколениям служителей буддийского культа, почти два столетия тайно сохранявших верность религии предков» [Джунджузов, 2009, 327].

Тем временем в пределах степной зоны Самарского края до р. Самары и р. Кинель продолжали вплоть до 1771 г. кочевать волжские калмыки-

буддисты. Духовное руководство ими осуществлялось непосредственно из Тибета [Берзин, 1992]. Продолжались конфликты с земледельческим населением из-за сокращения кочевых пастбищ, потрав у крестьян лугов, полей и угона их скота, других взаимных обид. Калмыцкую знать раздражало вмешательство царских властей в их дела, зависимое положение от российских чиновников, страшила утрата собственного авторитета и привилегий. Гибель Джунгарии нарушила равновесие общеойратской политической системы, поставила проблему наследования ойратской государственной традиции в очаге ее возникновения. Единственным преемником Джунгарского ханства могло выступить Калмыцкое ханство, правители которого никогда не отказывались от идеи возвратиться на историческую родину [Ноздрина, 2007]. Они приняли трагическое для своих подданных решение об откочевке на родину предков, в Джунгарию. В 1771 г. основная часть некрещеных калмыков отправилась с берегов Волги в пределы Китая, куда дошли из них лишь немногие из-за изнурительного пути и нападений других кочевников.

В 1772 г. после упразднения Калмыцкого ханства и ухода основной части калмыков-буддистов в Джунгарию, в ставропольскую местность (совр. Тольятти) переселены были еще около трех тысяч калмыков, это явилось последним крупным переселением. Были определены, с согласия правительства, места для девяти калмыцких поселений вокруг Ставрополя-на-Волге: село Ягодное, Тенево (или Раковка), Сускан, Чекалино, Курумоч, Гвардейская слобода, Красное, Верхнее Якушкино, Кошки [Овсянников, 1997, 19].

По документам можно проследить демографические передвижки калмыцкого населения: в начале переселения калмыков под Ставрополь-на-Волге (30-е гг. XVIII в.) их было 2,4 тыс. человек; к концу 1760-х гг. их численность возросла до 8,2 тыс. человек. К 1777 г. население сократилось до 5,2 тыс.; а в к. XVIII в. составляло 4,7 тыс. человек.

Сформированное еще в 1739 г. иррегулярное конное Ставропольское калмыцкое войско, образованное в районе крепости Ставрополь (совр. Тольятти) из астраханских, донских и оренбургских (в том числе и ставропольских) калмыков и созданное по принципу казачьего, позднее, в 1806 г., вошло в уже существовавший к тому времени Калмыцкий округ Донского казачьего войска [Советский энциклопедический словарь, 1990, 534]. Позднее ставропольские калмыки отличились на полях сражений Отечественной войны 1812 г., закончив свой боевой путь в Лейпциге, участвуя в знаменитой Битве народов.

Попытки перевода калмыков на оседлый образ жизни и обращения в христианство в рамках политики царского правительства не привели к успеху. Некий Н. Нефедьев, посетивший Ставрополь-на-Волге

в 1817 г., 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, 19]. В XIX в., когда численность достигала 3 тыс. человек, Ставропольское войско крещеных калмыков было упразднено, а сами они в 1842 г. переведены на жительство в Оренбуржье [Дубман, Смирнов, 2000, 86, 89].

Шестьдесят четыре года спустя, после издания Указа о веротерпимости от 17 апреля 1905 г., в 1906 г. ставропольские калмыки подали прошение наказному атаману Оренбургского казачьего войска о перечислении их в веру предков, чем повергли в изумление не только казачье начальство, но и оренбургскую консисторию [Четырова, 2009, 39]. 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 г. остались в потомстве не христианами?» По мнению ученых, переведенные в 40-е годы XIX в. в пределы Оренбургского казачьего войска ставропольские крещеные калмыки сумели создать хорошо законспирированную, сплоченную ламаистскую организацию [Джунджузов, 2009, 322]. Уже через 12 лет, к лету 1917 г., из 978 состоявших в Оренбургском войске казаков-калмыков 511 человек причисляли себя к буддистам-ламаистам [Джунджузов, 2009, 321].

Исходя из исторических реалий, носителями буддийских традиций в Самарском регионе XVII-XIX вв. оказалось несколько групп калмыцкого населения с разными историческими судьбами:

1. Волжские калмыки-буддисты, кочевавшие в степных районах долин р. Самары, Кинеля и появлявшиеся здесь в основном в летние периоды с 1630-х по 1771 г.

2. Волжские калмыки-буддисты, оказавшиеся в результате различных обстоятельств (торговых интересов, договоров с администрацией и др.) на местах проживания крещеных калмыков. Например, недалеко от Ставрополя и Самары, в Красноярской крепости на Новой Закамской линии, было предоставлено в 1739 г. жилье и убежище некрещеному калмыцкому владельцу Дондук Даше, прибывшему вместе со своей семьей и людьми своего улуса. Там «для него и для ево калмык надлежащие домы построены и целая рота драгун с надлежасчими офицеры для смотрения на поступки ево определена была». В Красном Яре некрещеные калмыки жили недолго. Дондук Даше, впоследствии ставшему ханом волжских калмыков, было указано переехать в Царицын [Рычков, 1896, 44].

3. Крещеные калмыки (в том числе зюнгорские), не порвавшие с верой своих предков, проживавшие в Самарском регионе немногим более 100 лет — с 1737 по 1842 гг.

Все калмыки, начиная с 1737 по 1842 г. были компактно расселены в северо-западной лесостепной части губернии в пределах современных Красноярского, Сергиевского, Ставропольского районов.

Хронологически двухсотлетний период бытования живых традиций тибето-монгольской ветви буддизма на территории самарского Поволжья представлен двояко: официально буддизм существовал среди волжских калмыков, кочевавших в Самарском крае со второй четверти XVII века по 1771 год в пределах Калмыцкого ханства. В то же время и позднее, на протяжении еще 70 лет, до перевода калмыцкого войска в Оренбуржье в 1842 г., буддийские традиции сохранялись неофициально среди крещеных ставропольских калмыков.

БУДДИЙСКИЕ СКУЛЬПТУРЫ

Следы бытования тантрических обрядов Ваджраяны среди калмыков XVII-XIX веков обнаруживаются в Самарской области в виде находок предметов буддийского культа.

Часть из них упомянута в архивах Самарского областного историко-краеведческого музея им. П. Алабина (СОИКМ). Сведения о них дошли до нашего времени благодаря в том числе и православным священнослужителям XIX века, которые сохранили и передали буддийские реликвии в формирующийся фонд музея, что стало историческим примером толерантности и взаимодействия культур.

Так, в «Отчетах Александровской публичной библиотеки» и «Зала императора Александра II» за 1887–1895 гг. среди поступивших пожертвований для формирующегося Публичного музея значится:

«№ 7. От Преосвященного Серафима, Епископа Самарского и Ставропольского, — бронзовый идол Бурхан или будда, найденный при распашке земли Самарского уезда у деревни Пустынковой» [Отчет 1889, 21].

«№ 4. От действительного статского советника Жизневского бронзовый бурханчик, найденный в степях Бузулукского уезда» [Отчет 1888, 17].

«№ 7. Бронзовая группа, буддийский бурхан, от земского начальника А.П. Путилова» [Отчет 1894, 31].

«№ 16. От священника с. Любимовки отца Венедикта Тимашева, бронзовый бурхан, найденный в земле д. Новотоцкой Бузулукского уезда» [Отчет 1895, 31].

В 1895 г. в своей статье «Древности, найденные в Самарской губернии и хранящиеся в Самарском Публичном музее» П. В. Алабин писал о находках бурханов — буддийских скульптур крестьянами на пашне в Бузулукском, Самарском уездах [Алабин, 1895, 13]. Также и в «Указателе предметов, хранящихся в Самарском Публичном музее» заведующего музеем Н. М. Федорова среди экспонатов историко–археологического отдела перечислены шесть бурханов — бронзовых и медных буддийских скульптур, в частности бронзовый бурхан в виде четырехрукой женщины, сидящей на резном престоле, из степей Бузулукского уезда [Федоров, 1898, 5].

Кроме того, в Самарском областном историко-краеведческом музее в Первой книге поступлений среди экспонатов музея записаны 22 скульптуры бронзовых будд (часть обозначены как «бурханы»): золоченой и темной бронзы, покрытых лаком; изображение многорукого божества из золоченой бронзы; божества на льве. В описи экспонатов в отделе фондов за 1921–1922 гг. значится «бронзовое дутое раскрашенное изображение буддийского божества на осле» (№ 269; возможно, это фигурка Лхамо (?)); изображение женского божества в рост из темной бронзы, изображение буддийского божества верхом на драконе из светлой бронзы [НА СОИКМ. Ф.4374. О.2. Д. 10. Книга учета № 1 поступлений экспонатов в музей с № 1 по 140447, заполнявшаяся с октября 1922 по 15 января 1936 гг. на 491 л.]. Почти все они числятся исключенными из фондов СОИКМ и либо переданными в другие музеи, в частности в образованный в 1938 г. Самарский художественный музей, либо в 30-е годы XX в. отправленными на переплавку.

Данное исследование является первой попыткой выявить следы буддийских культов на территории Южного Средневолжья. Работа только начата. Собранные данные предстоит проверить, определить, какая часть коллекции сохранилась, какие изображения на самом деле записаны в музейных книгах как «будды» и «бурханы» и каково происхождение каждого экспоната. Можно предположить, что часть коллекции буддийской скульптуры, зарегистрированной в описях Публичного музея Самары в 1921–1936 гг., принадлежала не калмыкам, а местным коллекционерам, сдававшим свои коллекции в музей, чтобы избежать их национализации. В то же время, согласно опубликованным описям, коллекционеров, собирающих восточное искусство в Самаре на тот момент, не обнаружено. А коллекция буддийских предметов культа и статуэток из собрания известного российского востоковеда А. М. Позднеева поступила в Куйбышевский (Самарский) художественный музей позднее, в 1952 г. [Войтов, Тихменева-Позднеева, 2001].

Статуэтка Будды Вайрочаны. Бронза, литье, размер 19x11x6 см, покрыта золотистой краской. Постоянная экспозиция Краеведческого музея г.Тольятти.

Буддийские культовые предметы поступали в фонды музеев края и позднее — в конце XX века. Большинство из них было случайно обнаружено при различного рода земляных работах. Часть этих артефактов буддийской истории XVII-XIX веков можно увидеть в экспозициях и фондах Самарского областного историко-краеведческого музея (СОИКМ) и Краеведческого музея г. Тольятти (бывший Ставрополь-на-Волге).

Это редкое изображение Будды Вайрочаны, долгое время известное среди местных историков как «Улыбающийся Будда», было обнаружено случайно одним из жителей Тольятти при земляных работах в последней четверти XX века.

В постоянной экспозиции Краеведческого музея г. Тольятти также представлены:

— буддийские четки из 108 бусин;

— бронзовый «священный жезл Очир» (*калм.*; тиб.: дордже; *санск.*: ваджра), характерный атрибут Ваджраяны, приблизительно датированный XIX в., размер 9 х 3,5 см;

— калмыцкая тханка «Очирвани» (от *санск.*: Ваджрапани; *тиб.*: Чана Дордже), с изображением одного из Восьми великих Бодхисаттв; грунтованное полотно, масляные краски, размеры небольшого красочного полотна 17х26 см; в музее датируется кон. XIX – нач. XX в.; тханка выполнена в самобытной манере, возможно — самими местными калмыками.

В фонде СОИКМ представлены семь предметов буддийского культа из калмыцкого наследия:

— Статуя Чакрасамвары одиночного, относящегося к ануттарайога-тантре (высшему классу Тантры), бронза, литье, 44 х 46 см.

— Статуя Будды Вайрочаны, статуя Будды, две статуи бодхисаттв из старого фонда.

— Фрагмент статуэтки бодхисаттвы, обнаруженный в г. Самара в 1996 г. в строительном котловане в районе между проспектом Ленина, улицами Радонежского, Осипенко и Челюскинцев. Согласно мнению самарского историка Д. Сташинкова, до 70-х гг. XIX в. это место было известно своими родниками, застройка его началась лишь с конца XIX в., что дает основание предположить возможность подкочевок калмыков.

— Другой фрагмент изображения Будды (9,5 см, бронза, литье) попал в музей в 2001 г., его принесла жительница Оренбургской области (с. Елшанка) А. Н. Коняева.

— Также в фондах СОИКМ хранится крышка ритуальной тантрической чаши (*санск.*: капала; *тиб.*: тхёпа), датируемая предположительно II пол. XVIII-XIX в., обнаруженная в г. Самаре в октябре 1987 г. на пересечении ул. Ставропольской и проспекта Кирова (в прошлом район Томашева колка) на глубине 1,5 м при земляных работах [Крамарева, 2005].

Все эти буддийские изображения, обнаруженные в Самарском крае, относятся к Ваджраяне. Часть из них не атрибутирована, другая датируется II пол. XVIII в. – XIX в., периодом разгрома Джунгарского ханства и бегства джунгарских ойратов в Россию (1755-1758 гг.) с последующей формальной процедурой крещения и переводом в Ставрополь-на-Волге. Это дает основание предположить связь между появлением этих атрибутов Ваджраяны в Самарском крае, с одной стороны, и джунгарских буддийских лам — с другой. Будучи привезенными из разоренной цинским Китаем Джунгарии в Россию в условиях религиозных гонений драгоценные реликвии могли быть либо намеренно сокрыты в земле, либо утеряны.

С 1771 г. после ухода волжских калмыков в Джунгарию отношения между крещеными ставропольскими калмыками и калмыками-буддистами, или тем более Тибетом, были окончательно прерваны, поэтому маловероятно, что все эти культовые предметы могли попасть в край в более поздний период. Кроме того, сами ставропольские калмыки уже в 1842 г. были переведены на жительство в Оренбургские степи, поэтому верхняя граница датировки реликвий, найденных в Самарском крае, может быть не позднее первой половины XIX в.

Обнаруженные предметы буддийского культа (статуя Чакрасамвары, крышка капалы) свидетельствуют о знании глубоких учений буддийской Тантры. В то же время о буддизме кон. XIX – нач. XX в., бытовавшем среди формально крещеных ставропольских калмыков в Оренбурге, принято говорить уже лишь как о «народном буддизме»: поздний «народный буддизм оренбургских калмыков уже весьма разнился с вероучением, да и с ритуалами тоже» [Четырова, 2009, 39]. Согласно нижнему пределу в датировке крышки капалы и статуэтки Вайрочаны из г. Тольятти (II пол. XVIII в.) и времени прекращения связей с волжскими калмыками-буддистами (1772 г.), период появления на территории Самарского края этих реликвий может быть датирован с 1758 по 1772 г.

Таким образом, в настоящее время следы калмыцкого периода в истории тибето-монгольской ветви буддизма существуют в виде упоминаний в архивных документах, а также в виде коллекции калмыцких буддийских культовых предметов, находящихся в настоящее время в фондах музеев Самарского региона. Все они — свидетельства присутствия Махаяны и Ваджраяны в истории края.

Предметы буддийского культа, выявленные в разных местах губернии во время археологических работ, теоретически должны соответствовать времени пребывания в регионе некрещеных калмыков и датироваться периодом с 1630-х гг. до 1771 г. Если допустить, что буд-

дийские скульптуры могли сохраниться и приобретаться крещеными калмыками, верхняя дата поднимается до середины XIX века (1842 г.).

В музеях Самарской губернии имеется оригинальная коллекция скульптуры XVII-XIX вв. тибето-монгольской ветви буддизма, происходящая из разных источников: от волжских калмыков и части собрания А. М. Позднеева.

Благодарность: *авторы выражают признательность С. Г. Пиманёнку за участие в подготовке буддийской экспозиции выставочного проекта «Ноев ковчег» Музея археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета.*

ЛИТЕРАТУРА

1. *Алабин П. В.* Древности, найденные в Самарской губернии и хранящиеся в самарском публичном музее. Самара, 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. *Джунджузов С. В.* Истоки «буддистского инакомыслия», или почему оренбургские калмыки не стали христианами // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность, Санкт-Петербург, 2009. С.321–331.

6. *Дубман Э. Л., Смирнов Ю. Н.* Калмыки на средней Волге. Основание Ставрополя. // История самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней (16-й – первая половина 19-го века) М.: «Наука», 2000.

7. Классика самарского краеведения: Антология. Выпуск 3. Головкин К. П. Самара в конце XVIII – начале XX вв. / Под науч. редакцией П. С. Кабытова и Э. Л. Дубмана . Самара: изд-во «Самарский университет», 2007.

8. *Костюков В. П.* Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник 2007–2008: История и культура тюркских народов и сопредельных стран. М.: «Восточная литература» РАН, 2009.

9. *Крамарева И. В.* Загадочная находка: К атрибуции буддийской крышки капалы // Из истории музейных коллекций. Выпуск № 2. Самарский областной историко-краеведческий музей им. П. В. Алабина. Самара, 2005. С.50–54.

10. *Курапов А. А.* Буддийское духовенство в социально-политической истории Калмыцкого ханства: XVII-XVIII вв. Диссертация на соиск. учён. степени канд. историч. наук. Элиста, 2004.

12. *Лобанова Н. Г.* Церен-янжи — первая хозяйка Ставрополя // Деловая дама Тольятти. Тольятти, 2006. № 33.

13. *Лобанова Н. Г.* Анна Тайшина — жена П.Тайшина // http://www.tgl.ru/tgl/meria/arxiv/fond/detal.htm?id=10323206@cmsArticle

14. *Нефедьев Н.* Подробные сведения о волжских калмыках. СПб.,1844.

15. *Ноздрина И. А.* Калмыцкое ханство в системе международных отношений в Центральной Азии в XVIII веке. Диссертация на соиск. учен. степени канд. историч. наук. Барнаул, 2007.

16. *Овсянников В. А.* Ставрополь — Тольятти: Страницы истории. Тольятти: Изд-во фонда «Развитие через образование», 1997.

17. *Орлова К. В.* Проблема христианизации калмыков в контексте внутренней и внешней политики России (середина XVII – начало XX в.). Автореф. диссерт. на соиск. учен. степени доктора историч. наук. М., 2006.

18. *Позднеев А. М.* Отчет о поездке к оренбургским и терским калмыкам // Архив Санкт-Петербургского филиала Ин-та востоковедения РАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 60. Л. 82–97. 1911.

19. *Рычков П. И.* История Оренбургская по учреждению Оренбургской губернии. Оренбург, 1896.

20. *Рычков П. И.* Топография Оренбургской губернии. Оренбург, 1887.

21. *Смирнов Ю. Н.* Оренбургская экспедиция (комиссия) и присоединение Заволжья к России в 30–40-е гг. XVIII века. Самара: Изд. «Самарский университет», 1997.

22. *Тепикин А. В.* Ставропольские калмыки — первые буддисты Среднего Поволжья // Буддийская культура и мировая цивилизация: Материалы Третьей Российской научной конференции, 22–26 сентября 2003 г. Элиста, 2003. С. 182–186.

23. *Федоров Н. М.* Указатель предметов, хранящихся в самарском Публичном музее. Самара, 1898.

24. *Четырова Л. Б.* Буддизм в России: Прошлое и настоящее // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. Санкт-Петербург, 2009. С. 32–44.

ИСТОЧНИКИ

1. АВ СПБФИВРАН. Ф. 44. Оп. 1. Д. 60.

ГАОО. Ф. 3. Оп. 1. Д. 47.

2. Научный архив СОИКМ. Ф. 4374. О. 2. Д. 10. Книга учета № 1 поступлений экспонатов в музей с № 1 по 140447, заполнявшаяся с октября 1922 по 15 января 1936 гг. на 491 л.

3. Научный архив СОИКМ., Ф. VIII.6.4. № 878–879; № 982. По дневникам 1924, 1928 гг.

4. Отчеты Александровской Публичной библиотеки в г. Самара за 1888, 1889, 1894, 1895 гг.

В. А. Иванова (*Краснодар*)

КОНЦЕПЦИЯ «СКРЫТЫХ ЗЕМЕЛЬ» В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ

Само понятие «скрытые земли» (тиб.: *sbas-yul*) неразрывно связано с традицией *терма* тибетского буддизма. В традиции Тантры тибетского буддизма огромное значение придается передаче учения — это самый важный аспект практики. Учения традиционно передаются от учителя ученику посредством ритуалов, церемоний посвящения. Считается, что для тех, кто не получил посвящения, изучение и практика Тантры чреваты опасностью и не приносят пользы. В источниках школы Ньингма тибетского буддизма различают три вида линии преемственности по способу передачи практик и ритуалов: длинная линия устной передачи от учителя ученику — *кама* (тиб.: *bka ma*), глубокая передача — *дак нанг* (тиб.: *dag snang*), связанная с чистым видением, и короткая линия — *терма* (тиб.: *gter ma*) [Далай-лама, 2002, 54].

Тер (тиб.: *gter*) означает «клад», «сокровище». Терма — это система передачи открытых тертонами тайных учений-кладов буддийского учения, сокрытие которых на благо будущих поколений приписывают Падмасамбхаве. Тертон — это человек, который обнаруживает эти «клады». Терма, в большинстве своем, — это тантрийские тексты, в особенности относящиеся к разделу высших тантр, наиболее глубоким и сложным тантрийским учениям. К тому же терма — это самые прямые, не требующие толкования учения, изложенные просто, практично и с большим мастерством, что делает их легкими для понимания и практики. Кроме текстов наставлений по медитации и ритуалам, в терма могут содержаться пророческие тексты, предсказывающие будущие события и дающие рекомендации [Тулку Тхондуп, 2006, 215–222]; ритуальные предметы, статуи. Хотя временной интервал между сокрытием и открытием терма может быть довольно продолжительным, эта линия преемственности наиболее прямая, поэтому она называется короткой. Так, в такой линии передачи между учителем, сокрывшим «клад» в VIII в., и, например, современным тертоном нет больше никого. Такая схема исключает появление каких-либо искажений в учении.

В Тибете терма существуют в различных школах тибетского буддизма, но наиболее богата ими школа «старых переводов», Ньингма, в которой терма составляют значительную часть учений и практик. Полный список терма насчитывает тысячи текстов [Тулку Тхондуп, 2006, 61].

Традиция терма не является чисто тибетским изобретением. Ранними формами терма считаются сутры Будды Шакьямуни, спрятанные нагами и впоследствии обнаруженные Нагарджуной во втором столетии. Но особенно принцип непрекращающегося откровения получил широкое распространение именно в Тибете [Dudjom Rinpoche, 1991, 743–744; Тартанг Тулку, 1998, 15].

Местности, где, как предполагалось, были сокрыты многочисленные терма, назывались «скрытые земли» или «скрытые долины» (тиб.: *sbas-yul*). Возникновение «скрытых земель» связано с именем Гуру Падмасамбхавы, которого почитают в Тибете как Второго Будду. В тибетской традиции говорится, что, когда Падмасамбхава в VIII в. путешествовал через Гималаи, он посетил и благословил множество районов как большие и малые скрытые долины. Согласно терма Ригдзина Джигме Лингпы (1728-1798), Падмасамбхава идентифицировал шесть стран (Тибет, Индия, Сикким, Бутан, Афганистан, Непал) и пять долин как священные земли нахождения терма. Четыре из пяти долин находятся в Тибете, а одна — в Сиккиме [Chowang, 1998, 11]. Считается, что Падмасамбхава благословил эти земли и сокрыл в них большое количество текстов-терма (тиб.: *chos*), терма богатства (тиб.: *nor*) и священных объектов (тиб.: *dbang gter*) для будущих поколений, вверив их охрану местным божествам охранителям и дакиням (букв.: «обитающие в пространстве»).

Каждая из скрытых долин в тибетском буддизме рассматривается как дворец или мандала какого-либо Будды или божества-охранителя буддийского учения. Одной из наиболее известных скрытых земель является район Пема-ко на юго-востоке Тибета. Долина Пема-ко окружена кольцом гор, которые делают этот район труднодоступным для путешественников. Добраться туда возможно только летом, когда перевалы не завалены снегом. Впервые легенды о Пема-ко стали распространяться в Тибете в середине XVII в.

Идентификация скрытых земель в этом районе связана с именем Тагшампы Нудена Дорже (1655-1708), знаменитого ньингмапинского тертона из Восточного Тибета. В своем пророческом руководстве *Цасум йидам гонг-ду* (тиб.: *Rtsa-gsum yidam dgomg dus*) он описал восемь скрытых земель, которые «подобно лепесткам лотоса распускаются в Тибете», и в центре этого лотоса находится район Пема-ко, который, в свою очередь, также делится на 12 внешних территорий, 40 внутренних и 16 тайных территорий.

В своих медитативных видениях Тагшампа воспринял эту непокоренную дикую область как географическое проявление Ваджраварахи, своего йидама (тиб.: *yi dam* — главное божество медитации, которое визуализируется в практике Тантры). Ритуальное паломничество тертона проходило через чакры ее тела, расположенные по течению реки Брахмапутры, которая символизирует центральный канал, берущий начало в «макушке», в Тибете, и заканчивающийся в ее «лоне», в джунглях Северной Индии. Таким образом, внешнее путешествие через лесные чащи преображалось во внутреннее путешествие раскрытия своей истинной природы, а сам ландшафт становился отражением мандалы тела йогина, визуализируемой в процессе медитации. Данное руководство Тагшампы стало основой для последующего изучения Пема-ко и идентификации «чакр» в начале следующего века [Sardar-Afkhami, 1996, 1–5]. «Чакры» божества представляли собой определенные географические районы, и каждый лама идентифицировал их согласно своему собственному видению.

Для буддийских йогинов физический ландшафт Пема-ко служил своего рода географической ссылкой на более глубокие уровни медитативного видения. Так, в руководстве по нахождению скрытой земли *Проливающая свет сеть* описывается гора Ринченпунг, которая, согласно Тагшампе, находится в сердечной чакре Пема-ко, на внешнем уровне просто как скала в форме «наклоненного шатра»; на внутреннем уровне — как дворец херук; на тайном уровне эта гора описывается как мандала эмоций и мыслей, представленная ста мирными и гневными божествами тантры «Шитро»; а ее сверхтайная реальность сопоставляется с недвойственной осознанностью мандалы изначального Будды Самантабхадры, который символизирует абсолютную реализацию.

Считалось, что для обычного паломника, у которого нет способности подобного видения, физическое путешествие в район Пема-ко становилось опытом раскрытия своей истинной природы. Воинственные местные аборигены виделись как гневные охранители скрытой земли, ядовитые змеи на пути считались опорой для внимательности, а разбойники на пути в эту скрытую землю ассоциировались с теми, кто очищает от негативной кармы [Sardar-Afkhami, 1996, 9–10].

С Ваджраварахи ассоциируется еще одна священная местность Цари в Юго-Восточном Тибете. Подобно множеству других сакральных мест, Цари видится как мандала с воротами по четырем основным направлениям, через которые можно проникнуть в центральную, самую священную часть мандалы под названием Чистая Кристальная Гора (тиб.: *Dag pa'i shel ri*). На символическом языке Тантры эта гора по своим очертаниям ассоциируется с телом Важдраварахи, особенно с ее половыми органами. По предположению Х. Димбергер, возможно, именно по этой причине женщинам-паломникам до сих пор не рекомендуется посещать центральную часть этой «мандалы» [Diemberger, 2007, 51, 96].

Следует особо рассмотреть концепцию «ворот» (тиб.: *gnas sgo*). В центр любой скрытой долины ведут четверо «ворот», расположенных географически по четырем сторонам света. Открытие «ворот» в скрытую землю являлось очень важным моментом. Именно после такого открытия, которое мог осуществить только буддийский учитель высокого уровня и в определенное историческое время, которое вычислялось по определенным знакам, указанным в специальных текстах-руководствах, обычные люди могли посещать данную местность с пользой для себя. Считается, что, если открытия не произошло, то настоящая скрытая земля не будет видна со всеми своими «сокровищами». То есть восприятие паломников этой священной местности будет различно в случае, если данная земля была открыта тертоном, и в случае, если она не была открыта.

Поэтому открытию скрытых земель придавалось очень большое значение. Так, в наставлении, которое Падмасамбхава давал царю Тибета Трисонг Децену относительно открытия в будущие времена скрытой земли Кхембалунг в Непале, говорится следующее: *«...ты не должен лениться. Если ты скажешь, что пойдёшь в следующем году или через год (т.е. будет откладывать открытие земли), тебя будет угнетать бремя страданий, и ты лишишься счастья в жизни. И из-за этих условий немногие люди смогут посетить это место»* [Reinhard, 1978, 21]. Также ясное представление о том, насколько важную роль учители Ньингма отводили открытию скрытых земель, передают слова ньингмапинского ламы Шадпы Дорже (р. 1697), обращенные к ученику: *«Ради пользы других, обращай их к Дхарме, главным образом покоряя, охраняя и продолжая открывать скрытые священные места. Ты должен делать все, что в твоих силах!»* [Ehrhard, 2003, 662].

Судя по всему, обнаружение ворот в скрытую землю было делом не из легких. Так, согласно исследованию Браен-Долмы, местоположение ворот не является статичным, а меняется в зависимости от времени года (осенью — с востока, зимой — с юга, весной — с запада, и летом — с севера). Поэтому всегда существовали руководства-указания (тиб.: *lam yig*) по обнаружению скрытых земель и входов в них. Они также давали разного рода полезную информацию: например, как преодолевать препятствия на пути, в каких местах делать стоянки, что употреблять в пищу, какие подношения делать местным духам-охранителям и т.д. Так, в автобиографии Катогпа Сонама Гьялцена (1466-

1540), который составил письменное руководство своим ученикам по открытию «западных ворот» (тиб.: *nub sgo*) в скрытую долину Сиккима, рассказывается о трудном процессе нахождения «восточных» (тиб.: s*har sgo*) и «южных ворот» (тиб.: *lho sgo*). Сонам Гьялцен вел свой поиск в районе резиденции своего дяди Джагла Еше Бупа, который снабдил его необходимым руководством. В конце концов, он обнаружил «западные ворота», из которых отправился в место под названием Гегья Джагмалунг (тиб.: *dGe rgyas 'Jag ma lung*); затем, пройдя через «внутренние ворота» (тиб.: *nang sgo*), которые носят название Яма Тагри, Сонам Гьялцен во главе небольшой группы своих последователей вошел во внутреннюю часть этого священного региона [Ehrhard, 2003, 15].

Одним из наиболее ярких примеров деятельности открывателей скрытых земель во второй половине XVII в. явилось учреждение в Сиккиме нового правительства во главе с избранным тертонами дхармараджой Пунцогом Намгьялом. Так, в середине XVII в. трое лам, представители разных подшкол традиции Ньингма — Лхацун Ченпо (1597-1660), Катог Ригдзин Кунту Зангпо (год рождения не известен), Нгадаг Семпа Ченпо (1591-1656), — практически одновременно отправились в «скрытую землю» Демоджонг открывать терма. Имена этих лам, с чьей деятельностью ознаменовалась новая эпоха в истории Сиккима, очень хорошо известны в истории этого небольшого гималайского княжества. Самый знаменитый из них, Лхацун Ченпо, прошел через «северные ворота» и прибыл в Юксум. Нгадаг Семпа Ченпо вошел в Сикким из Тибета со стороны Гуге и Нгари через «южные ворота». Третий лама, Катог Ригдзин, прибыл в Сикким, пройдя через «западные ворота» [Rigdzin Ngodup, 2003, 83].

Согласно предсказанию Гуру Падмасамбхавы, «северные ворота», через которые прошел Лхацун Ченпо, были наиболее труднопроходимыми из всех четырех ворот, открывающих путь в скрытую землю Демоджонг [Chowang, 1995, 21]. Рассказывается, что, когда Лхацун Ченпо пытался пройти в священную землю, охранитель Сиккима божество Канчендзонга сначала проверил его, появившись перед ним в образе белой гусыни, и только потом дал ему позволение открыть ворота в скрытую землю [Balikci, 2002, 22].

Прибыв, каждый своим путем, в скрытую землю Демоджонг, трое лам встретились в месте Юксум Норбуганг в 1642 г. В последующем, в честь этого события, место их встречи было названо местными жителями «Юксум», что переводится как «Трое высочайших» или «Трое лам» [Chowang, 1995, 22]. Здесь они провели совещание и, руководствуясь предсказанием Падмасамбхавы, изложенным в терма, отправили

двух посыльных на восток на поиски четвертого человека, Пунцога Намгьяла. Он был приглашен в Юксум из Гангтока (Восточный Сикким). В том же году Лхацун Ченпо, Нгадаг Семпа и Катог Ригдзин возвели Пунцога Намгьяла на престол в традиционной форме в присутствии большого количества местных жителей как первого чогьяла (санскр.: *дхармараджа* — «тот, кто правит, согласно принципам буддизма») Сиккима, наделив его духовной и светской властью. Это событие послужило началом династии Намгьялов в Сиккиме [Bumalendra, 1995, 43].

Пик деятельности тертонов по поиску «скрытых земель» приходится на XVII-XVIII вв., что отчасти объясняется сложной религиозно-политической обстановкой и гонениями на школу Ньингма в Центральном Тибете. Так, когда хошоутские монголы вторглись в Центральный Тибет в сер. XVII в., ньингмапинский тертон Джецун Ньингпо (1585-1656), открывший терма-руководство по проникновению в Пема-ко, дал указание своему ученику Дудулу Дорже (1615-1672) открыть путь в эту скрытую землю и обратить местные племена Пема-ко в буддизм. Дудул Дорже совершил паломничество вокруг Пема-ко, открыл много учений терма и последовательно передал свои учения Тагшампе Нудену Дорже, с чьим именем связано открытие многих скрытых земель в этом районе [Sardar-Afkhami, 1996, 2]. Также ламы направлялись туда не только для того, чтобы избежать неприятностей с монголами, но и для того, чтобы влиять на стабилизацию политической обстановки в Тибете. Так, Ф.-К. Эрхард в своем исследовании приводит пример деятельности в этом регионе Шадпы Дорже (р. 1697 г.), духовного наставника светского правителя Тибета Миванга Полханэя (1689-1747). В 1729 г. Шадпа Дорже отправился в Пема-ко, где провел различные ритуалы, в том числе умиротворяющие, для местных божеств-охранителей в целях стабилизации обстановки на южных рубежах и поддержки нового правительства Полханэя.

Для тибетцев «скрытые земли» представлялись своего рода тантрическим раем на земле, где можно было укрыться в неспокойные времена. Эти места обещали не только убежище, но также духовное преображение, о котором говорил Шадпа Дорже в следующих строках: *«Сейчас, когда человек путешествует в эти священные горы, одни действительно испытывают невыразимый ужас, но в то же время свободно, без усилий вспыхивает поток осознанности нового духовного, неконцептуального переживания нераздельности блаженства и пустоты. Слышатся необычные звуки собрания дакинь-мамо и мужских существ нечеловеческой природы, а также звуки песен, танцев и музыкальных инструментов. Испускаются глубокие вздохи, текут*

звуки тайных мантр, приятные запахи распространяются повсюду и т.п. Проявление всех этих вещей могли наблюдать разные люди, и этого уже самого по себе достаточно для того, чтобы эти места становились объектами почитания!» [Ehrhard, 2003, 666].

Считалось, что человек, посетивший скрытую землю, накапливает огромные духовные заслуги. Так, одно паломничество в Пема-ко приравнивалось к тридцати девяти посещениям древнего храма Джокханг в Лхасе. Притягательность скрытой земли была настолько велика, что паломники из разных районов Тибета, рискуя своей жизнью в случае нападения со стороны местных диких племен Мишми и Абор, ежегодно совершали паломничество в Пема-ко [Sardar-Afkhami, 1996].

«Скрытые земли» — это реально существующие географические районы, как правило, отдаленные и труднопроходимые, на территории которых, как считалось, находилось много скрытых еще в VIII в. терма. Каждая «скрытая земля» рассматривалась как мандала какого-либо буддийского божества, в которой любой топографический объект имел свое символическое значение и функцию. Открытию этих земель в традиции Ньингма придавалось большое значение. Так, в результате их открытия тертоны обнаруживали новые циклы учений терма и распространяли их среди местного населения, до этого времени не очень склонного к буддизму. Таким образом, расширялась сфера влияния тибетского буддизма. И простые тибетцы, и политические лидеры очень серьезно относились к идее «скрытых земель», веря в то, что эти места особо благоприятны для духовной практики, а проводимые там ритуалы наиболее действенны. Поэтому в условиях нестабильной религиозно-политической ситуации в Тибете многие тертоны отправлялись в «скрытые земли» для проведения особых ритуалов, направленных на стабилизацию обстановки в стране. Со временем открытые тертонами священные земли становились местами паломничества, которые активно посещались тибетцами и посещаются вплоть до настоящего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Далай-лама о Дзогчене. М.: Цасум Линг, 2002.

2. *Тулку Тхондуб Ринпоче.* Тайные учения Тибета. СПб.: Уддияна, 2006.

3. *Тартанг Тулку.* Терма, или скрытые сокровища // СПб.: Гаруда, 1998. № 1. С. 9–19.

4. *Balikci Denjongpa A.* Kangchendzonga: Secular and Buddhist Perceptions of the Mountain Deity of Sikkim among Lhopos // Bulletin of Tibetology. Gangtok, 2002. № 2. P. 5–37.

5. *Bumalendra Kumar.* A Study of Buddhism in Tibet // Bulletin of Tibetology. Gangtok, 1995. P. 43–45.

6. *Chowang Acharya, Acharya Sonam Gyatso Dokham.* Sikkim. Hidden Land and Its Sacred Lakes // Bulletin of Tibetology. 1998. №3. P. 10–15.

7. *Chowang Acharya.* Guru Padmasabhava's contribution. The Genesis of Buddhism in Sikkim // Bulletin of Tibetology. 1995. P. 19–24.

8. *Diemberger Hildegard.* When a woman becomes a religious dynasty: The Samding Dorje Phagmo of Tibet . New York: Columbia University Press, 2007.

9. *Dudjom Rinpoche, Jikdrel Yeshe Dorje.* The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom Publications, 1991.

10. *Ehrhard F.-K.* Kah thog pa Bsod nams Rgyal mtshan (1466–1540) and His Activities in Sikkim and Bhutan // Bulletin of Tibetology. 2003. №2. P. 9–26.

11. *Ehrhard F-K.* Political and Ritual Aspects of the Search for Himalayan Sacred Lands // The History of Tibet. London: Routledge, 2003. Vol. 2. P. 660–664.

12. *Reinhard J.* Khembalung: The Hidden Valley // Kailash: A Journal of Himalayan Studies. Kathmandu, 1978. №.1. P.5–35.

13. *Rigdzin Ngodup Dokhampa.* Sbas Yul 'Bras mo ljongs: The Hidden Valley of Sikkim//Bulletin of Tibetology. 2003. № 1. P.75–86.

14. *Sardar-Afkhami H.* An Account of Pad-ma-bkod: Hidden Land in South-Eastern Tibet // Kailash: A Journal of Himalayan Studies. Kathmandu, 1996, Vol. 18. P. 1–21.

Б. У. Китинов (*Москва*)

БУДДИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ
(НА ПРИМЕРЕ КАСПИЙСКОГО РЕГИОНА)

Цивилизация — это социально-культурные и историко-экономические достижения и показатели, объединяющие народы и одновременно позволяющие отличать их друг от друга, вне зависимости от времени и пространства [Февр, 1991, 239–281] . Понятие «цивилизация» имеет в наше время самые широкие толкования: от ограниченно культурных явлений и процессов до образа жизни целых стран и континентов.

Часто смешиваются понятия «цивилизация» и «культура», либо предпринимаются попытки как-то совместить их или же ввести одно понятие в рамки другого. Надо отметить, что под культурой (от лат.

cultus — возделывать, почитать) обычно понимают все то, что не является природным, и, как правило, соотносится с развитием человека. Отсюда — «пайдейя» Платона и «цзян цзы» древнекитайских философов, вылившиеся в понятия «ойкумена» и «Поднебесная империя».

Для Э. Тэйлора культура и цивилизация были синонимами, и в своей знаменитой «Первобытной культуре» он писал, что в книге «особое внимание уделено… сопоставлению цивилизации отсталых народов с цивилизацией передовых народов» [Тэйлор, 1989, 18]. Ф. Бродель также отмечал, что культуры и цивилизации «что бы там ни говорили, в большинстве случаев могут употребляться как взаимозаменяемые» [Бродель,1992, 60]. Бэгби определяет культуру как комплекс бихевиоральных паттернов, а цивилизацию, понимаемую как масштабные культурные комплексы с историческим контекстом, соотносит с городской культурой как более сложной в социальном плане, в отличие от примитивных культур [Bagby, 1959, 159–162]. По Ф. Гегелю, в человеческой деятельности наиболее полно проявляется самопознание мирового разума.

«Каждая культура находится в глубоко символической связи с материей и пространством, в котором и через которое она стремится реализоваться. Когда цель достигнута и идея, т.е. все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг *застывает*, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются — она становится *цивилизацией*. И она, огромное засохшее дерево в первобытном лесу, еще многие столетия может топорщить свои гнилые сучья. Мы наблюдаем это на примерах Египта, Китая, Индии и мусульманского мира» [Шпенглер, 1998, 167], — таково было мнение Шпенглера. Он был уверен, что каждая культура по-своему познает природу [Шпенглер, 1998, 197].

По мнению Е. Рашковского и В. Хороса, «если культура — это все поле интеллектуального и духовного поиска, весь комплекс смыслов, ценностей, имеющих хождение в том или ином обществе, то цивилизация — это "оплотневшая", кристаллизовавшаяся культура, "осевшая" в некоторых долговременных ценностях, мыслительных парадигмах, прошедших тест на прочность, на длительность, на некоторую усредненность и, стало быть, на широкую транслируемость во времени и пространстве… Цивилизация складывается не только из ценностей, но и институтов, что подчеркивает факт укорененности соответствующих элементов культурного наследия в социуме. Так нам представляется рабочая дефиниция цивилизации» [Рашковский, Хорос , 2001, 27].

Культура превращается в субъекты общения, наряду с традиционным субъектом — человеком. Обожествление человеком природы, особых существ, божеств и др. постепенно вело к переносу понятия «ты» / «вы» на предметы. По мнению А. Пелипенко, культура имеет свои собственные цели и, кроме того, она осуществляет осознанный выбор, часто не понимаемый современниками. Она манипулирует людьми путем использования особых ролей и сценариев и таким образом влияет на их поведение и мышление [Пелипенко, 2006, 68–71].

Религия является цивилизационным фундаментом, практически, любого общества. Сегодня каждый исследователь, изучающий вопросы возникновения, роста и взаимодействия народов, культур и цивилизаций, обязательно затрагивает религиозную основу этого народа, культуры и цивилизации. Современные цивилизации корнями уходят в мировые религии: «В сердце любой цивилизации утверждаются религиозные ценности» [Бродель, 1992, 60]. Эти религии возникли в Осевое время — в период VI-II вв. до н.э. В это время появляются Будда в Индии, Конфуций и Лао-цзы в Китае, греческие философы Ионии, еврейские мыслители на Ближнем Востоке. Вероятно, в то же время жил и проповедовал Заратустра, чье учение, возникнув в Поволжье, свое развитие получило в Персии. Эти религии сосуществовали мирно, и их распространение не было связано с войнами или подобными процессами. Вероятно, здесь нашел свое выражение географический фактор — эти религии и цивилизации появились на значительном расстоянии друг от друга, и были связаны в основном торговыми путями. В указанных религиях и соответствующих цивилизациях было много общего: вера в особую личность или сущность (Будда, Яхве), признание трансцендентности (Рай, Нирвана, Путь), формирование определенного канона (Трипитака, Дао Дэ Дзин, Библия). Им всем предшествовали религиозные системы, которые до сих пор существуют: древнекитайское (чжоуское) учение о Небе и Пути (Дао) — в конфуцианстве и даосизме, древнеиндийские учения упанишад и араньяков — в буддизме, различные культы и учения Ближнего Востока и Передней Азии — в иудаизме, а также в христианстве.

Буддийская цивилизация традиционно признается научным миром явлением настолько уникальным, что о ее сущности и даже существовании высказываются самые полярные мнения — от всемирной значимости до отрицания ее как таковой, от могущества ее философии и до отрицания за ней права на обладание оригинальными умозрительными конструкциями. Одна из наиболее оригинальных точек зрения принадлежит О. Шпенглеру. По его мнению, буддийская цивилизация — одна из форм нигилизма, наподобие стоицизма и социализма: «Буддизм есть основное чувство индийской цивилизации, и поэтому «одновременен»

и равнозначащ со стоицизмом и социализмом» [Шпенглер, 1998, 528]. Буддизм — это логика уставшего горожанина, прожившего этап культурной жизни и оказавшегося перед цивилизационным этапом — перед «ничем», по мнению Шпенглера. При этом он отрицает за ней религиозное начало, поскольку период религий уже пройден: «сущность всякой культуры — религия, *следовательно сущность всякой цивилизации* — иррелигиозность» [Шпенглер, 1998, 532]. Можно сказать, что, по Шпенглеру, именно буддизм, стоицизм и социализм определяют наступление эпохи цивилизаций. С мнением Шпенглера и К. Ясперса, также выделявшего отдельную буддийскую цивилизацию, соглашается известный специалист по цивилизациям Ш. Эйзенштадт [Eisenstadt, 2003, 833–834]. Буддизм как религию высоко оценивал Ф. Ницше. Он писал, что «буддизм — это единственная во всей истории настоящая *позитивистская* религия», что Будда «не требует бороться с инакомыслящими; ни против чего так не восстает его учение, как против мстительности, антипатии» [Ницше, 1989, 34].

У А. Тойнби оценка буддийской цивилизации была значительно сдержаннее. Он ее как таковую не выделяет (в отличие от христианской, западной и исламской), но она прослеживается у него в индийской цивилизации («среднеродственные, первая группа») и далее проявляется в ряде локальных цивилизаций-спутников: наряду с корейской, японской, вьетнамской, юго-восточно-азиатской он указывает на тибетскую, «с включением монголов и калмыков (от индийской)» [Тойнби, 1991, 724–725].

Безусловно, признавали существование буддийской цивилизации такие крупные индологи, как А. Бэшем и Г. М. Бонгард-Левин. Согласно современному исследователю буддизма С. Ю. Лепехову, буддийская цивилизация — это «социально-историческое явление большой длительности (в смысле Ф. Броделя), хронологические рамки которого определяются на временном промежутке: от эпохи Ашоки до наших дней; характеризующееся особой культурой, хозяйственным укладом и формой политической организации общества и гетерохронно существовавшее на евразийском пространстве от Калмыкии на западе до Японии на востоке, от Бурятии на севере до Индонезии на юге; общей идейной основой которого явилось учение, зафиксированное в буддийском каноне и комментариях, а социально-исторической памятью — собственная единая историография» [Лепехов, 1999, 10].

Для формулирования определений для тех или иных проявлений цивилизации буддизма сущностно ознакомиться с основными вехами истории становления учения Будды. Только таким образом возможна

реконструкция отдельных положений буддийской цивилизации с точки зрения обсуждаемого вопроса. Также надо понимать, что в отношении буддизма нет принципиальной разницы между буддийской культурой и буддийской цивилизацией.

Поиски причин страданий всех живых существ составили основу духовных исканий Будды Шакьямуни (сер. VI в. до н.э.), который, благодаря шести годам духовных и физических практик, в возрасте 35 лет стал Просветленным — Буддой.

Основным в учении Будды являются четыре благородные истины: 1) в жизни существуют страдания; 2) причина страданий — желания; 3) страдание уничтожимо через избежание желаний и страстей; 4) существует благородный восьмеричный путь. Этот путь был назван Буддой срединным, поскольку он позволял избегать крайностей поведения: только образованный человек, чистый морально и физически, достоин следовать путем, указанным Буддой.

Развитие доктрин буддизма шло обычно в условиях активного взаимодействия, борьбы принципов религиозно-цивилизационных и мировоззренческих установок. Так было в Индии, где основные школы раннего буддизма сформировались в борьбе с ведическими учениями, а «уход» буддизма оттуда был обусловлен натиском реформировавшегося брахманизма (адвайта Шанкары) [Исаева, 1991]. Образовавшиеся направления оформились в два основных: Махаяны и Хинаяны. Именно в виде махаянистского учения буддизм перевалит через Гималаи и распространится в Центральной и Средней Азии и далее — на Дальний Восток. Вскоре учение Будды разделилось на 18 основных направлений; их дальнейшее распространение шло под покровительством таких правителей, как Милинда (I в. до н.э.), Канишка (II в. н.э.) и Харша (VII в. н.э.). Буддизм исчез в Индии в VIII в.

Северный буддизм Махаяны представлен множеством вариантов буддийского вероучения: тантризм (Ваджраяна), ламаизм (более известный как тибетский буддизм), амидаизм, дзэн, учение лотосовой сутры и т.д. Большую роль в истории и теории буддизма Махаяны сыграл тантризм — учение Ваджраяны, имевший наибольший успех в Тибете. Тантризм — это учение, имеющее определенное отношение к культам плодоносных сил природы. Южный буддизм представлен учением Тхеравады и распространен преимущественно в странах Южной и Юго-Восточной Азии.

Уникальным явлением буддийской цивилизации является культура Гандхары, возникшая в северных регионах Индии, где сошлись элементы эллинизма и древнеиндийской культуры. Крайне важную роль

во взаимодействии цивилизаций Индии, Китая, Центральной Азии, Каспия, греческих полисов играл Афганистан. Синкретический характер культур оазисов Герата, Сакастана, Кандагара, центральной части Афганистана (Бамиана) позволяет обнаруживать влияние на местные традиции культуры Индии и Греции — греко-арамейская надпись эдикта Ашоки в Кандагаре, статуи будд в Бамиане (*уничтожены талибами в марте 2001 г.; кроме статуй будд в скалах было около 2000 гротов — келий, святилищ и т.п.*) и др. В эдикте Ашоки упомянуты как буддисты селевкидский царь Антиох II Теос (261-246 гг. до н. э.), египетский фараон Птолемей II Филадельф (285-247 гг. до н. э.) и другие правители того времени, а статуи будд были одеты в греческие тоги и лицами были похожи на Александра Македонского.

Распространению буддизма сильно способствовала и его исключительная веротерпимость, благодаря чему он мог мирно сосуществовать с различными местными религиозными культами и вступать с ними в симбиоз. Буддизм сближался и с язычеством, для которого также было характерно видение человека, прежде всего, в контексте окружающей его природы. Буддизм преображался, становился более понятным для масс: «Популярный буддизм — популяризация теоретического буддизма, но в связи с результатами творчества народной религиозной фантазии и в связи с многочисленными не буддийскими элементами» [Розенберг, 1991, 51].

В западной части Центральной Азии история буддизма оказалась тесно связана с историей, культурой и цивилизацией таких государственных образований, как Бактрия, Согдиана, Парфия.

В Бактрию буддизм проник ранее всего; это произошло при правлении Канишки Первого, с именем которого традиционно связывают широкое распространение учения Будды за пределы Индии. В эпоху наивысшего могущества Кушанской державы (II-IV вв. н.э.) буддийские общины распространяли свое влияние в глубь долины р. Сурхандарьи. Например, у кушан в г. Тармите, в г. Балхе — столице Бактрии-Тохаристана, были возведены крупные буддийские сооружения, местные общины были богаты и влиятельны. По свидетельствам известных китайских паломников Сюань Цзана и Хой Чао, в Тохаристане в VI-VII вв. продолжалось возведение буддийских памятников.

После разгрома кушан сасанидским Ираном буддизм продолжал сохранять здесь свое влияние и далее проник в Мерв. Здесь, на значительной территории, буддийские сооружения появились около IV-VI вв. Скорость их построения и величина памятников показывают, что и здесь, в Каракумах и близ Каспия, буддийская община также пользовалась не-

малым влиянием. Север Бактрии, а также Мерв, явились крайними (по крайней мере на сегодняшний день) известными пунктами северо-западного распространения буддизма. Несмотря на ограниченность материалов, ученые считают несомненным распространение буддизма в регионах западнее таких форпостов этой религии, как, например, Бактрия. Речь идет об иранской Парфии, Хорасане и Каспии. Их уверенность основывается на анализе санскритских слов из парфянских манихейских текстов, находках руин монастыря и ступы близ Мерва [Bosworth & Asimov, 2003, 76–77]. В «Жизнеописаниях достойных монахов» говорится об Ань Ши-гао, выходце из Парфии, многое сделавшем в деле распространения буддизма в Китае [Хуэй-цзао, 1991, 102–107].

Согдиана также была важным пунктом буддийской цивилизации в Центральной Азии. Согласно упомянутому выше источнику, известный проповедник «Кан Сэн-хуэй был согдийцем по происхождению». Он на десятом году правления династии У в 247 г. пришел в Нанкин. «В то время земли У еще только окропились Великим законом (т.е. учением Будды. *Авт.*) и духом его не пропитались». Этот монах, после некоторых испытаний у правителя Сунь Цюаня, основал там монастырь Цзяньчусы (Монастырь, положивший начало). «Окрестные земли поименовали Деревней Будды. Великий закон дал всходы в землях Цзянцзо» [Хуэй-цзао, 1991, 110–112].

Начиная с VII в. буддизм в Центральной Азии начинает приходить в упадок. Например, в Самарканде уже в 630 г. Буддизм, практически, не имел никакого влияния — упомянутые выше китайские путешественники нашли лишь один монастырь с единственным монахом, а сами подвергались нападениям со стороны местных жителей. Однако в Фергане буддизм продолжал процветать. Если исходить из информации, содержащейся в «Сутраламкаре», где упоминается некий Пушкаварти, шедший в Ташкент для освящения вихары, то можно заключить, что регион Чача (древнее название обширного региона рядом с Ташкентом) также был охвачен буддизмом. Более всего буддизм сохранялся в Припамирье (до IX в).

Интересно проследить цивилизационную специфику тибетского буддизма, в прошлом значительно распространенного в Каспийском регионе. Тибетский буддизм оказывался здесь, вдали от своего региона, лишь в связи с *политическими* процессами: в одном случае ввиду образования государства Ильханов в Персии, во втором — в связи с откочевкой части ойратов в Россию, на северный Каспий и в Поволжье.

В течение всех периодов пребывания на Каспии буддизм, насколько можно судить по источникам, не входил в жесткое столкновение

с иными религиями. Данный момент не только следует рассматривать с точки зрения специфики буддизма как религии и цивилизации, но также нужно признать некой особенностью его истории в этом регионе. По нашему мнению, такая ситуация стала возможна, кроме специфики самого учения, также ввиду значительного отрыва этой буддийской ойкумены от своего религиозного центра и формирования вновь созданных аналогов, или подобий центров сакрального значения. Следовательно, географический фактор оказал свое воздействие на возможности и развитие локальной цивилизации, в том числе — и на ее способность к духовной экспансии.

Изучение буддийской цивилизации, соответственно — развитие методологического инструментария, невозможно без параллельного, в чем-то компаративного изучения соседствующих цивилизаций, которые оказывают несомненное воздействие на проявление тех или иных характеристик буддизма.

«Я надеюсь доказать, что все без исключения великие создания: формы религии, искусства, политики… во всех культурах *одновременно* возникают, завершаются и угасают, что внутренняя структура одной вполне соответствует всем другим; что нет *ни одного*, имеющего в исторической картине глубокое физиогномическое значение, явления в одной из них, к которому бы не нашлось параллелей во всех других, притом в строго показательной форме и на вполне определенном месте. Однако, чтобы постичь эту морфологическую идентичность двух феноменов, нужны совсем иное проникновение и независимость от видимостей переднего плана, чем те, каковые были до сего времени в обычае у историков, которые никогда не смогли бы себе вообразить, что протестантизм имеет свою параллель в Дионисовском движении, а английский пуританизм на Западе соответствует исламу в арабском мире» [Шпенглер, 1998, 175–176], — справедливо отмечал О. Шпенглер. Фактически, речь идет об изучении трендов на уровне локальных цивилизаций.

Крупнейшими учеными, внесшими свой выдающийся вклад в теорию локальных цивилизаций, признаются О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин и др. Ими выделялось различное количество локальных цивилизаций. В частности, Тойнби, кроме основных, выделяет также цивилизации-спутники.

Локальные цивилизации — это отдельные социально-культурные образования, с присущими им специфическими чертами, которые позволяют проводить отличие между ними. Локальным цивилизациям не присущи какие-то одни фундаментальные факторы; как правило, они образуют комплексное взаимодействие множества показателей, пребывая в пределах выделяющихся регионов. Такого рода цивилизации отличаются от глобальных, которые, как правило, объединяются определенными, но крайне важными показателями: единство религии, образа жизни и др., и представлены на разных континентах. В качестве примера глобальных цивилизаций можно указать на европейскую, восточную (Индия, Китай), и исламскую. Также считается, что существует особая российская цивилизация. Специфика последней цивилизации состоит в ориентации не на личность, а на некоторую часть общества; материальный интерес часто соприкасается или взаимодействует с иррациональным началом.

Специфика горного и степного ландшафта, географическое положение, климатические, а также социально-исторические условия Каспия позволяют говорить о едином фоне, на котором шло развитие различных локальных цивилизаций, в итоге создавших своеобразную каспийскую локальную цивилизацию. Эта цивилизация позволяет сводить в одну общность как кочевников, так и оседлых народов региона. Безусловно, они во многом принадлежат разным цивилизациям, имеют различные историю, религию и т.п., но их объединяет пребывание в пределах одного региона, имеющего четкие очертания и специфику своей локализации. Локальная каспийская цивилизация объединяется факторами, которые наиболее ярко проявляются в результате их взаимодействия с внешними воздействиями. Именно таким образом возможно проследить их общность — путем анализа одинаковых реакций на стороннее влияние. Многовековое взаимодействие культур, религий, образов жизни сказалось как на специфике каспийской локальной цивилизации, так и на локальных вариациях глобальных цивилизаций: христианской, исламской, буддийской. Все основные каспийские цивилизации сложились, как правило, за пределами региона.

На Каспии издавна были широко распространены различные архаические культы. Свидетельства об их бытовании разбросаны по разным историческим источникам. В топонимике, в историко-культурных памятниках Каспийского региона сохранились и по сей день отражения древнего культа земли, гор, воды, женского начала, жизни и смерти. Сакрализация природы была обусловлена плодородием земли либо хорошими природно-климатическими условиями. Поэтому вполне естественно, что именно в этих краях нашли свое выражение самые специфические течения мировой религиозной мысли: зороастризм, манихейство, буддизм, иудаизм, христианство, ислам. Бытовавшие до того времени разрозненные культы и верования сменялись достаточно целостной системой религиозных представлений. Особенностью ло-

кальной каспийской буддийской цивилизации является значительное присутствие в ней кочевнического компонента.

В науке распространена точка зрения, согласно которой практически все тюркоязычные и монголоязычные племена и народы были скотоводами, принадлежали к т.н. «цивилизации кочевых обществ», а к оседлости стали переходить около IX-X в. н.э. Однако ни один хозяйственный тип не существует в чистом виде, в нем сочетаются кочевнический и оседлый способы и образы жизни.

Ученые обычно затрудняются в описании цивилизаций кочевых сообществ, поскольку используются критерии, выработанные для изучения земледельческих обществ. Следовательно, надо найти такие универсалии, «которые позволят в одной системе оценок рассматривать как историко-культурные реалии степной скотоводческой цивилизации, так и реалии земледельческих обществ» [Буровский, 1995, 153]. По мнению Н. Н. Крадина, номадизм, понимаемый как мегацивилизация, имеет общие черты у разных пастушеских народов мира, объединяемых им как коневоды, верблюдоводы, яководы, ламоводы, коровопасы и оленеводы [Крадин, 1995, 165–166]. Он выделяет силовой компонент кочевой цивилизации, позволявшей создавать кочевые империи, куда могли входить и земледельческие народы. Вопросы истории, культуры и цивилизации кочевников затрагиваются также в работах А. И. Мартынова, Е. И. Кычанова и др. При таком подходе общество следует изучать как природный объект, часть природы и материального мира: «Отношение к человеку и его обществу как к естественным феноменам… положено в основу концепции биосферы и перерастания ее в ноосферу, выдвинутой в 1922 г. Э. Леруа и В. И. Вернадским» [Буровский, 1995, 154].

XVI-XVII вв. стали ключевыми для развития, вернее, укрепления цивилизациями своих границ, путем их «вынесения» на новые рубежи. В Европе это было связано с великими географическими открытиями, в Азии — с укреплением тибетского буддизма у монголоязычных народов. Именно в это время к власти приходят Далай-ламы и династия Цинов. Начинается маньчжурская экспансия на Запад, аналогичные события в связи с этно-конфессиональным размежеванием происходили и в исламской части Средней Азии. Тогда же совершается миграция тибетской цивилизации на Каспий путем откочевки в тот регион калмыков.

Калмыки являются на Каспии частью индо-тибето-буддийской культурно-цивилизационной плиты. Присутствие здесь буддизма (в прошлом и настоящем) добавило многообразия, вариативности опыта во взаимодействии культур и цивилизаций, поэтому представляется не вполне корректным говорить об «усугублении» им пестроты мозаики

региона [Цымбурский, 2007, 223]. В действительности буддизм имеет большую и самую продолжительную историю в этой части материка, по сравнению с другими мировыми религиями. Однако такая история все же не дает возможности локальной буддийской цивилизации развиваться прежними темпами, т.е. утрачивается динамизм, прослеживается регресс и т.п. Современная ситуация требует адекватных ответных мер, которые позволили бы по крайней мере сохранить оставшийся потенциал, позволяющий определять локальную цивилизацию как буддийскую.

Культура становится в подчиненное положение по отношению к другим составным общества (его политическим, социальным институтам), когда общество выходит на уровень техногенности — т.е. тот уровень, на котором общество именуется «постмодерным». Структура культуры, в том числе и религия, может надломиться, потеряется устойчивость и целостность системы ориентаций и ценностей. Культура, получившая в свое время мощный заряд в виде деятельности отдельных священнослужителей (лам), начинает терять темпы прежнего развития, и со временем инертность, воспринимаемая как должное, перейдет в состояние энтропии. Надо сказать, что подобное состояние (по отношению к религии и культуре) в чем-то было предусмотрено прежними поколениями. Они вырабатывали различные инструменты для активного противостояния внешнему отрицательному воздействию. К числу этих инструментов следует отнести фольклор, обычаи, освящение традицией методов управления и институтов власти и т.п.

Каспийский регион аккумулировал в себе потоки культурных импульсов, способствовавших убыстрению развития народов. Именно сюда тянулись разные народы из самых разных местностей Евразии — начиная от волны великого переселения народов в IV в. н.э. и до последней миграции ойратов (калмыков) из Центральной Азии в начале XVII в. Через Каспий шли различные торговые пути, в том числе Великий Шелковый путь — по южному и северному побережью. Уникальность региона сыграла важную роль в разрушении консервативной стабильности местных сообществ, придавая им динамизм во всех сферах жизни (политика, экономика, религия и т.п.). Неудивительно, что именно в Прикаспии приживались самые различные по сути и характеру учения, находили прибежище те из них, которые по разным причинам оказались в опале. Эти особенности, в сочетании с политическим полицентризмом и этнической мозаикой Прикаспия, обусловили тенденцию к частой смене религий, соответственно — цивилизаций, политически господствующих этносов в той или иной стороне Каспийского моря. Исламизация, практически, всего Прикаспийского ареала

в течение достаточно долгого периода (начиная с персидских народов в IX в. и заканчивая северокавказскими в XVIII-XIX вв.) подтверждает, что фундаментальные основы восточной цивилизационной структуры во многом повторяют себя в культурах разных народов, которые могут быть этнически разнородными, но проживают в одном ареале, в одной цивилизационной среде.

Затрагивая вопрос о приоритете религиозных или художественных явлений по сравнению с социальными или экономическими, О. Шпенглер отмечает, что их место «определяется исключительно большей чистотой и силой их языка форм, напряженностью их символического значения — безотносительно к добру и злу, высокому и низкому, пользе или идеалу» [Шпенглер, 1998, 45].

Интересная и плодотворная идея развивается В. Н. Расторгуевым. Речь идет о *культурообразующих конфессиях* [Расторгуев, 2005]. По его мнению, в наше время чрезвычайно важным вопросом является вопрос о национальной и политической идентичности народа, элиты и власти. Он, отмечая спорную суть теорий мультикультурализма и исходящей из него идеи толерантности, могущей в иных обществах служить материалом для строительства новой идентичности, подчеркивает российскую уникальность, когда в основе идентичности ставится вопрос «о душе человека и духе народа». Такой подход позволяет ему апеллировать к бывшим и грядущим поколениям как равноправным носителям культурной и духовной идентичности; отмечая разность моделей самоидентификации и разновекторность временных горизонтов, В. Н. Расторгуев говорит о конфессиональной идентификации как таинстве без кавычек. «Без напряженной внутренней духовной работы не выстроить иерархии уровней самоидентичности, когда в сознании и в жизни остаются не только навязанные ролевые функции, но и место для «внутреннего человека». Труд самоидентификации и сбережение духовного наследия — две стороны одного явления, поскольку основой и стержнем национальных культур и, следовательно, мирового наследия являются культурообразующие конфессии» [Расторгуев, 2008, 38, 141]. Культурно-историческое сознание народа может отождествляться с его национальным самосознанием [Зимин, 2000, 151]. Существует также и региональное самосознание — это оценка местным сообществом себя, своего образа жизни, роли и места в системе взаимоотношений, целей своего существования. С данной точки зрения калмыцкий буддийский прецедент следует признать по-своему уникальным.

На Каспии сложилась уникальная культура взаимодействия различных культур, образов жизни, вероисповеданий. Специфика России определяется тремя основными факторами: характером миропонимания и цивилизационного развития, лежащего в основе российской культурной традиции, представленного здесь тремя мировыми религиями: буддизмом (Калмыкия), христианством (Астраханская область) и исламом (Дагестан); секулярным характером российских государственных институтов и государственными же попытками сохранения, или, вернее, возвращения роли ведущей региональной державы, в арсенал действий чего входит также немалое число инструментов религиозного, культурного, политико-экономического и иного воздействия. Соответственно, дефиниция методологических приемов и подходов при изучении буддийской локальной цивилизации должна определяться внимательным изучением всего комплекса взаимодействия цивилизаций в конкретном регионе и в определенный промежуток времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бродель Ф.* Время мира. М.: Прогресс, 1992.

2. *Буровский А. М.* Степная скотоводческая цивилизация: Критерии описания, анализа и сопоставления // Цивилизации. Вып. 3. М.: Наука, 1995.

3. *Зимин А. И.* Европоцентризм и русское культурно-историческое самосознание. М., 2000.

4. *Исаева Н. В.* Шанкара и индийская философия. М., 1991.

5. *Крадин Н. Н.* Кочевничество в цивилизационном и формационном развитии // Цивилизации. Вып. 3. М.: Наука, 1995.

6. *Лепехов С. Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1999.

7. *Ницше Ф.* Антихристианин: Опыт критики христианства // Сумерки богов. М.: Изд-во политической литературы, 1989.

8. *Пелипенко А. А.* Человек и культура как субъекты диалога // Цивилизации. Вып. 7. Диалог культур и цивилизаций. М., 2006.

9. *Расторгуев В. Н.* Культурообразующие конфессии — гарант мира в эпоху межцивилизационных конфликтов // Православная Византия и латинский Запад (к 950-летию разделения Церквей и 800-летию захвата Константинополя крестоносцами). М., 2005.

10. *Расторгуев В. Н.* Национальная и политическая идентичность: Полномочия власти и власть народа // Трибуна русской мысли. Журнал православной интеллигенции. 2008. № 8.

11. *Рашковский Е., Хорос В.* Мировые цивилизации и современность (к методологии анализа) // Мировая экономика и международные отношения. 2001. № 12.

12. *Розенберг О. О.* Труды по буддизму. М., 1991.

13. *Тойнби А. Дж.* Постижение истории. М.: Прогресс, 1991.

14. *Тэйлор Э. Б.* Первобытная культура. М.: Изд-во политической литературы, 1989.

15. *Февр Л.* Цивилизация: Эволюция слова и группы идей // Февр Л. Бои за историю. М., 1991.

16. *Хуэй-цзяо.* Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / Пер. с кит., исследование, комментарий и указатели М. Е. Ермакова. Т.1. М.: Наука, ГРВЛ (Гл. ред. вост. лит-ры), 1991.

17. *Цымбурский В. Л.* Народы между цивилизациями // Цымбурский В. Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. М., 2007.

18. *Шпенглер О.* Закат Европы: Образ и действительность. Минск: Попурри, 1998.

19. *Bagby P.* Culture and History: Prolegomena to the Comparative Study of Civilizations. Berkeley: Univ. of California Press, 1959.

20. *Bosworth C. E., Asimov M. S.* History of Civilizations of Central Asia. Vol. 4. Part 2. Delhi, 2003.

21. *Eisenstadt, S. N.* Comparative Civilizations and Multiple Modernities. Part 1. Leiden, 2003.

Л. М. Коротецкая (*Новосибирск*)

ОСОБЕННОСТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В РОССИИ И ЕВРОПЕ В XX ВЕКЕ

Буддизм, распространившийся в настоящее время в большинстве европейских стран, и особенно быстро — со второй половины XX в., до Нового времени был почти неизвестен в Европе. Первыми контактами европейцев с буддизмом считаются знакомство путешественника Марко Поло в XIII в. с буддизмом Махаяны в Китае и открытие португальцами морского пути в Индию в 1498 г. В основе интереса Запада к Востоку первоначально лежали дипломатические и экономические соображения. Геополитические устремления России и западных стран в Центральной Азии, борьба за сферы влияния в Тибете и Индии, экономические интересы в Монголии и Китае способствовали путешествиям в восточные страны буддийской ориентации с целью сбора политической и стратегической информации. В состав экспедиций нередко входили специалисты, изучавшие культуру и религиозные традиции

народов Востока. Так, буддолог И. П. Минаев составил заметки о путешествии в Индию и Бирму в конце XIX в. [Минаев, 1995]. Интерес к буддизму распространился благодаря начавшимся в XIX в. исследованиям западных ученых, писателей, художников. Первыми европейцами, внесшими вклад в изучение буддизма, стали британские ученые. Б. Г. Ходжсон собрал рукописи Махаяны на санскрите в Непале, Т. И. Рис-Дэвис изучал буддизм Тхеравады. Интерес к Востоку вызвал необходимость исследования традиций, культурных особенностей, психологии и религии его народов. Началом распространения буддийских религиозно-философских идей на Западе можно считать вторую половину XIX века — время, когда буддизм становится предметом научных исследований. Среди них «Введение в историю индийского буддизма» французского ученого Э. Бюрнуфа, «Будда, его жизнь, его доктрина, его община» немецкого исследователя Г. Ольденберга. В конце XIX в. о буддизме пишет философ А. Шопенгауэр. Представление о дзен-буддизме на Западе было получено благодаря книгам и лекциям Д. Т. Судзуки и его последователей. Результатом миссионерской деятельности восточных буддистов во многих западных странах стало возникновение буддийских организаций.

В русской философии интерес к буддизму становится наиболее активным в конце XIX – начале XX в. Одним из первых российских ученых, приступивших к изучению буддийской философии и логики на основе тщательного текстологического анализа оригинальных санскритских и тибетских текстов, стал филолог, философ и историк Ф. И. Щербатской — ученик выдающихся русских востоковедов В. П. Васильева, И. П. Минаева, С. Ф. Ольденбурга и известного австрийского индолога Г. Бюлера. Труды Ф. И. Щербатского составили эпоху в буддологии и тибетологии, а его имя заняло одно из почетных мест в отечественной и мировой востоковедной науке. Три самые крупные работы Ф. И. Щербатского по буддийской логике, дхарме и нирване были опубликованы им на английском языке. С именем Ф. И. Щербатского связана подготовка целой школы квалифицированных буддологов, индологов, тибетологов. Его учениками были такие известные ученые, как М. И. Тубянский, Е. Е. Обермиллер, А. И. Вострикова, Б. В. Семичов, О. О. Розенберг, Б. Б. Барадийн, В. И. Кальянов. В области буддологии имена трех его учеников — Е. Е. Обермиллера, А. И. Вострикова, О. О. Розенберга — получили мировое признание.

О буддизме пишут теоретики «евразийства» — идейно-политического направления в русском зарубежье 20-30 гг. XX в. В контексте сравнения с христианством, формирования универсального нравственного

сознания, сотериологических идей о буддизме писали русские религиозные мыслители — В. А. Кожевников, В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Н. О. Лосский. Буддийские идеи нашли яркое отражение в работах неопозитивиста В. В. Лесевича, неокантианца И. И. Лапшина, в космизме — В. И. Вернадского. В качестве составных частей или концептуальных оснований они использовались в теософии Е. П. Блаватской, учении Агни-Йоги Е. И. Рерих и Н. Рериха, в необуддизме Б. Д. Дандарона. Анализ работ русских философов, в которых они выражают отношение к буддизму и его идеям, сравнивают его с христианством, а также характеристика особенностей восприятия буддизма в российской философской мысли даны Т. В. Бернюкевич в монографии «Буддизм в философской культуре: «чужое» и «свое» [Бернюкевич, 2009]. Историю взаимоотношений буддизма и российского государства, положение буддийской сангхи в разные периоды истории России, взаимоотношения буддизма и православия рассматривает Е. С. Сафронова в работе «Буддизм в России» [Сафронова, 1998].

В начале XX в. в России и в странах Запада начинаются процессы духовного переосмысления экзистенциальных ценностей, и для ментальной сферы становятся актуальными проблемы свободы выбора. Важным фактором, сформировавшим в тот период времени интерес к буддизму в Европе и России, стала миссионерская деятельность теософских обществ, призывавших к началу диалога западной и восточной культур. Последователи концепций антропософии и теософии, «кружки» и семинары которых были популярны в начале XX в., создавали «объективные предпосылки к формированию общечеловеческой культуры и духовных ценностей, элементы которых развивались в культурах и религиях всех народов» [Аюшеева, 2000, 11]. В среде как западной, так и российской интеллигенции созревало понимание того, что для полноценного духовного развития недостаточно ценностей одной лишь западной культуры, и она обратилась к восточным буддийским ценностям. Российские центры духовной жизни начала XX в. — Москва и Петербург — стали центрами распространения буддизма и буддийских идей в «нетрадиционных» для буддизма регионах России. Большую роль в интеграции последователей буддизма сыграл Санкт-Петербургский дацан, официально открытый в 1915 г. С его открытием связано начало деятельности буддийской общины, которая объединяла не только бурят и калмыков, проживавших в то время в Петербурге, но и ученых–востоковедов и представителей петербургской интеллигенции.

Периоды развития буддизма в Европе и США в контексте аналитической перспективы исследованы и описаны М. Бауманном. Первая

мировая война в Европе (1914-1917) приостановила начинающиеся буддистские движения. После ее окончания буддизм снова начал свое распространение, особенно в Германии и Великобритании. В отличие от раннего периода развития, буддизм теперь уже не только изучали, но и практиковали, по крайней мере — его европейские лидеры. Обучение осуществлялось не только на интеллектуальном уровне, но обращалось ко всем аспектам человеческого опыта. Религиозные методы — такие, как духовные упражнения, медитации и ритуалы посвящений — стали частью немецкой и британской буддистской жизни в 20–30-е гг. XX в. [Baumann, 2001, 14].

В 1926 г. в Лондоне был открыт первый в Великобритании буддийский храм. Широким массам в этой стране о буддизме стало известно в 1907 г., когда буддийским монахом А. Беннетом было основано «Буддийское общество Великобритании и Ирландии». На его основе в 1924 г. было создано ныне существующее «Буддийское общество», которое с начала своего существования активно пропагандировало буддизм, впоследствии став одной из крупных буддийских организацией Европы. В настоящее время в Великобритании существуют также «Буддийская миссия», храм Буддхападипа, Тибетский центр, «Британская буддийская ассоциация», Дзэнский тренировочный центр и другие буддийские общины.

Старейшими в Европе являются буддийские организации Германии (образованы в 1903 г.) и Франции (с 1929 г.). В 1906 г. в немецком г. Лейпциге состоялся Буддийский конгресс, организованный «Обществом буддийской миссии в Германии», в котором приняли участие представители европейских стран и восточные буддисты. В 20–30-е гг. XX в. различные буддийские организации возникли в других городах Германии — в Мюнхене, Берлине, Гамбурге. В 1921 г. Георг Гримм (1868-1945) и Зайденштюкер основали Буддийский приход в Германии и намеревались пригласить странствующего буддийского проповедника. Группа позиционировалась как религиозное сообщество светских практикующих. Ее члены приняли буддийское прибежище в Трех Драгоценностях и следовали этическим предписаниям буддистов–мирян. В то же самое время берлинский буддист Пауль Далке (1865-1928) начал издавать буддистские трактаты и построил известный Буддистский дом в 1924 г. В этом доме, половина которого являлась монастырем, Далке вел образ жизни, подобный образу жизни южноазиатского буддийского монаха. В годы нацизма в Германии буддистские сообщества продолжали свое существование в качестве небольших групп, время от времени находясь под нацистским политическим контролем. Буддис-

ты были расценены нацистами как «пацифисты» и «чудаки», и официальное или общественное преследование буддистов отсутствовало [Baumann, 2001 15].

До середины XX в. в Европе самой интенсивной буддистская активность была в Германии и Великобритании. В других европейских странах появились лишь несколько буддистских организаций. Во Франции богатая американка Грэйс Констант Лунсбери (1876-1964) основала общество «Друзья буддизма» в 1929 г. В Швейцарии Макс Лэднер (1889-1963) поддерживал активность созданной им буддийской группы в 40–50-х гг. XX в. Небольшое количество новообращенных буддистов проживало в Австрии, Венгрии и Италии (включая известного Джузеппе Туччи), однако никаких буддистских организаций там не появилось до конца Второй мировой войны.

Особенно возросло число приверженцев буддизма в Европе во второй половине XX в. Большинство из них были не иммигрантами, а европейцами, принявшими буддизм. Интерес европейцев к буддийской медитации, ритуалам и обучению активизировался в 60–е гг. XX в. в связи с притоком в Европу азиатских мигрантов и началом активности тибетских лам на Западе. Испытания Второй мировой войны заставили значительное количество европейцев после ее окончания искать альтернативные христианским жизненные ориентации. Лекции о буддизме, буддийские книги и журналы пользовались большим спросом. Тибетский буддизм получил своих первых последователей в Европе в 1952 г. после создания западного филиала «Арья Майтрейя Мандалы» — организации, основанной ламой немецкого происхождения Анагарикой Говиндой в 1933 г. в Индии. Последователи движений протеста, представители хиппи и контркультуры конца 60-х гг. были вдохновлены тибетскими буддийскими символами, ритуалами, жизнеописаниями и примерами лам. В середине 70-х гг. высокопоставленные ламы совершили туры по Европе. Они проводили буддийские религиозные церемонии, читали лекции и давали интервью средствам массовой информации. В течение последних четырех десятилетий (1971-2010) количество буддистских организаций в Европе увеличилось в несколько раз. Скорость распространения и интеграции буддизма на Западе в период новейшей истории была высокой, как никогда ранее, — за все 150 лет от начала распространения буддизма за пределами Азии. Разнообразие традиций Тхеравады, Махаяны и тибетских буддийских школ представлено несколькими десятками различных буддистских групп в отдельно взятом европейском городе. Быстрое распространение буддизма, сопровождавшееся расширением уже существующих

организаций, привело к значительному росту числа новообращенных буддистов. Так, количество буддийских групп в Германии в период с 1975 по 2010 г. увеличилось с 40 до 600. Буддизм распространялся все шире в т.ч. благодаря изданию книг и ставшим доступными переводам текстов. Появляющиеся буддийские группы стали посещать азиатские учители — они читают лекции и проводят обучающие курсы на постоянной основе. За это время произошло качественное изменение интереса к буддизму: акцент переместился от интеллектуального изучения к практическому применению, к использованию медитаций. Интересующиеся буддизмом хотели испытать на собственном опыте буддийские методы работы с умом — медитация становится очень популярной. Медитационные методы выполнили «посредническую роль в процессе переноса буддийских традиций из Азии в страны Запада» [Baumann, 2001, 20, 21].

Исследователь О.П. Семотюк приводит данные о буддийских группах и общинах в Англии, представляющих различные направления буддизма. Он констатирует их стремительный рост в последние десятилетия XX в: «…если в 1979 г. их было 74, то в 1987 г. — уже 191» [Семотюк, 2005, 216]. Общее число приверженцев буддизма в мире в настоящее время превышает 400 млн. человек (по некоторым данным 700 млн.), из которых 1 млн. проживает в России — в основном на территории Бурятии, Калмыкии, Тувы, Читинской и Иркутской областей. В современной Европе около 1,5 млн. буддистов [Пореш, 2005, 3; Сафронова, 1998, 217]. В последние десятилетия число последователей этой религии неуклонно растет и в европейской части России.

Помимо общих черт, в процессах распространения буддизма в России и на Западе можно выявить следующие отличия. В странах Запада появление и развитие буддизма стало возможным благодаря развитию демократии и демократических свобод, одной из которых является религиозный плюрализм. Кроме того, в тех странах, где получил распространение протестантизм с его концепцией самостоятельности в поисках христианских истин, придававшей ему больше «гибкости» в сравнении с православием и католицизмом, процесс восприятия нетрадиционной — «незападной» — религии (буддизма) рассматривался его приверженцами как персональный духовный выбор. В «не буддийской» части России распространению буддизма препятствовали социально-религиозная ситуация доминирования православия и начавшиеся в 30-е гг. XX в. репрессии политического режима. Религиозно-идеологическое «напряжение» между буддизмом и православием как результат «христианоцентристской» политики Российской империи отмечает

исследователь Е. С. Сафронова, как и то обстоятельство, что «блестящие мыслители России», подошедшие к буддизму с православных позиций, не увидели в нем достойного партнера, способного обогатить российскую культуру и российскую философию» [Сафронова, 1998, 154].

Генезис и динамика государственно–церковных отношений в России рассматриваются в работе А. В. Гостюхина и М. Н. Фоминой «Политическая система российского общества: взаимоотношение РПЦ и государства на современном этапе». Авторы приходят к следующему выводу: «Исторически так сложилось, что Русская Православная церковь была главной духовной опорой Российского государства, поэтому складывавшиеся между ними взаимоотношения были стержнем государственной и церковной политики»; формирование в последние десятилетия «новых» отношений государства с РПЦ на практике означает пропаганду православной идеологии [Гостюхин, Фомина, 2007, 40, 100].

Главной особенностью распространения буддизма в России, в отличие от западных стран, куда буддизм, осваивая новые культурные пространства, проникал «извне», явилось наличие традиционных для буддизма регионов в составе Российского государства. Особенности культурологической и геополитической ситуации в России определялись ее этнокультурным многообразием. В отличие от стран Европы, культурное пространство России вместило в себя элементы восточной и западной культур, «фактически сняв оппозицию между ними, предложив уникальный и живительный синтез, который до сих пор проявляется не только в духовной и материальной культурах, но в образе жизни и в психическом складе народов, населяющих Россию» [Сафронова, 1998, 14]. Народы, исповедовавшие буддизм, «непосредственным образом были связаны со всем ходом социально-политической истории России, интегрированы в структуру государственных отношений, оказывали воздействие на культуру» [Сафронова, 1998, 19].

В России буддизм начал распространяться более 400 лет назад, с принятием калмыками российского подданства. Официальной датой признания буддизма как конфессии считается 1741 г., поскольку в этом году вышел указ императрицы Елизаветы Петровны, который позволял ламам в Прибайкалье возводить кумирни и монастыри и освобождал их от налогов. Традиционными районами России, где исповедуется буддизм, являются Бурятия, Тыва, Калмыкия, Иркутская, Читинская, Астраханская, Волгоградская области и Алтайский край. В соответствии с местами проживания народов, исповедующих буддизм, в организованных формах (храмы, монастыри, учебные заведения) буддизм существовал до 1917 г. Наличие последователей буддизма в качестве

подданных Российской империи явилось одним из стимулов развития востоковедения, призванного способствовать интеграции этих народов в социально–экономическую жизнь государства. Геополитические интересы российского правительства к традиционным буддийским регионам определяли политику царского правительства в отношении населявших их народов. Это было связано как с наличием на территории России последователей тибетского буддизма — школы Гелуг, считавших своим духовным наставником Далай–ламу, — так и с тем, что царское правительство было заинтересовано в активном взаимодействии с восточным буддийским миром и рассчитывало на поддержку буддистов в защите государственных границ в Калмыцкой степи и Забайкалье.

В начале XX в. буддизм на территории России имел определенные позиции и достижения, являясь частью культурной и духовной жизни. Функционировали 200 буддийских монастырей и храмов, оснащенных библиотеками и типографиями. В школах при монастырях изучались философия, астрология и медицина. Общее число представителей буддийского духовенства составляло 25 тыс. человек. Дальнейшие события — притеснения со стороны политического режима — на несколько десятилетий вычеркнули буддизм из российской истории. Буддийские ламы подверглись репрессиям, многие были расстреляны. К началу 40-х гг. XX в. в Росии не действовало ни одного буддийского храма, буддизма официально не существовало. В республиках, население которых исповедовало буддизм, верующие буддисты числились атеистами [Сафронова, 1998, 5, 6]. В 1946 г., в соответствии с новой, более «терпимой», политикой в отношении религии, власти разрешили бурятам–буддистам исповедовать свою веру. В том же году были открыты Иволгинский и Агинский дацаны. Но это было сделано в основном для формального подтверждения наличия буддистов в России и соблюдения принципа свободы совести, провозглашенного Конституцией СССР. До начала политики «перестройки» второй половины 80-х гг. XX в. буддизм был разрешен только в Бурятии [Пореш, 2005, 237].

В середине 60-х гг. в Ленинграде и Москве сложились группы молодежи и интеллигенции, изучавших буддизм. В этой среде играли важную роль ученые-востоковеды и студенты восточного факультета ЛГУ. Эти группы дали импульс буддийскому религиозному движению среди российских европейцев –представителей «не буддийского» культурного региона. На европейской части России буддийские идеи распространялись Бидией Дандароновичем Дандароном (1914-1974), буддистом и буддологом, осужденным и позднее погибшим в лагере. Косвенно распространению буддизма способствовали «Рериховское движение», порожденное идеями Николая и Елены Рерих, а также организацион-

ная структура «Центральное духовное управление буддистов» (ЦДУБ СССР), созданная в 1946 г. для централизованного управления жизнью буддистов на территории СССР. ЦДУБ СССР, использовавшееся властями для пропаганды советской политики, время от времени организовывало приёмы иностранных делегаций буддистов, которые имели возможность проповедовать в двух дацанах на территории Бурятии.

Поскольку в Россию буддизм проник из Тибета, тибетский буддизм — его наиболее распространенная форма на территории Российской Федерации. Интерес к учению различных школ тибетского буддизма — особенность распространения и формирования буддийских групп на «нетрадиционных» для буддизма российских территориях. Вначале преобладающей среди других школ тибетского буддизма была школа Гелуг. В настоящее время, вследствие новых контактов и появления новых групп, основанных приезжими буддийскими учителями и тибетцами, тибетский буддизм в России представлен многими десятками небольших общин, практически, всех тибетских школ. Общины образовывались в результате контакта с учителями той или иной линии преемственности самого буддийского учителя. Наиболее укорененно представлена школа Гелуг, благодаря связям с Бурятией и индийскими монастырями данной школы, а также авторитету Далай–ламы XIV [Пореш, 2005, 242, 243]. Наиболее организационно оформленной является Российская ассоциация буддистов школы Карма Кагью, возникшая после визита в Санкт-Петербург в 1989 г. ламы-европейца датского происхождения Оле Нидала. Менее представлены на территории Российской федерации школы Сакья и Ньингма. В европейской части России помимо школ тибетского буддизма представлено многообразие школ и направлений буддизма Тхеравады и Махаяны.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аюшеева Д. В.* Современный тибетский буддизм на Западе : (Социально-филос. аспект). Автореф. диссерт. на соиск, учён. степ. канд. филос. наук . Улан-Удэ, 2000.

2. *Baumann M.* Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective // Journal of Global Buddhism. 2001. Vol. 2.

3. *Бернюкевич Т. В.* Буддизм в российской философской культуре: «Чужое» и «свое». М., 2009.

4. *Гостюхин А. В., Фомина М. Н.* Политическая система российского общества: Взаимоотношение Русской Православной церкви и государства на современном этапе. Чита, 2007.

5. *Минаев И. П.* Дневники путешествий в Индию и Бирму, 1880 и 1885–1886. М. ; Л., 1955.

6. *Пореш В.* Тибетский буддизм в России // Современная религиозная жизнь России: Опыт сист. описания. Т. 3. М., 2005.

7. *Сафронова Е. С.* Буддизм в России. М., 1998.

8. *Семотюк О. П.* Буддизм: История и современность. Ростов н/Д., 2005.

А. А. Курапов (*Астрахань*)

БУДДИЗМ В АСТРАХАНСКОМ КРАЕ: ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ИСТОРИИ

Рассматривая Астраханский край как территорию Астраханской губернии (современные Астраханская область, Республика Калмыкия, юг Волгоградской области, Западный Казахстан), можно говорить о достаточно раннем проникновении носителей буддизма в наш регион.

В результате откочевки ойратских племенных группировок торгоутов и дербетов на рубеже XVI-XVII вв. в Россию в Нижнем Поволжье было сформировано Калмыцкое ханство, которое, как известно, оказало серьезное влияние на политическую жизнь региона. Статус буддийской идеологии и ее носителей предопределил особую роль монашеской общины (сангхи) на нижней Волге в XVII-XIX вв. Российские власти в этот период активно взаимодействовали с буддийской общиной. На разных этапах это взаимодействие было сотрудничеством, борьбой, контролем со стороны российских властей. Рассмотрим специфику каждого этапа.

В результате сложной социально-политической ситуации в конце XVI в. в Западной Монголии ойратские племена продвигают свои кочевья на север и северо-запад, в пределы Южной и Западной Сибири. Торгоутское племенное объединение Хо-Урлюка, потерпев поражение от ойратского правителя Чокура, отступает под г. Тару, позднее к — Яику [Русско-монгольские отношения…, 1959, 145]. Именно в этом регионе со второй половины XVII в. в результате длительного социально-политического процесса формируется Калмыцкое ханство. Буддийское духовенство активно участвует в формировании традиции политического взаимодействия в регионе. В 1636 г. в ответ на посольство Т. Петрова в Тобольск отправляется посольство Хо-Урлюка во главе с Билюктой Могундеевым. В состав посольства вошли представители буддийского духовенства улуса Хо-Урлюка [РГАДА, 1636, 86].

В 30-е гг. XVII в. послы от лам улуса Хо-Урлюка фигурируют в русско-калмыцких переговорах, активно участвуют в экономическом взаимодействии калмыков с русскими городами. В сложной политической ситуации, сложившейся в регионе, старший сын Хо-Урлюка — Дайчин активизирует переговорный процесс с Россией. В июне 1644 г. в Москву прибыло калмыцкое посольство во главе с бакши (буддийским священнослужителем) Совинг [Кичиков, 1994, 75]. Основной задачей посольства становится обсуждение возможности налаживания регулярных русско-калмыцких торговых отношений. К 40-м гг. XVII в. можно отметить факт вхождения буддийской атрибутики в русско-калмыцкие политические отношения в качестве легитимирующего фактора. Так, в 1645 г. российский посланец А. Кудрявцев, отправленный в калмыцкие улусы, получил наказ из Посольского приказа — «…чтоб они на Куране по своей вере шерть учинили» [РГАДА, 1645, 327]. Своеобразным итогом переговорного процесса, санкционированного Дайчином, становится шерть, подписанная 4 февраля 1655 г. в Бальчинском городке под Астраханью калмыцкими послами Серен-тайшой, Дуралы-тарханом, зайсангом Чокулой [Очерки…, 1954, 116]. Внимательно изучив религиозную сторону легитимации договоров в калмыцкой традиции, российское правительство настаивало на присутствии на церемонии подписании шерти бурхана (буддийской культовой статуэтки. — *А. К.*) [РГАДА, 1655, 65]. Необходимость заключения соглашения об участии калмыцких войск в войне России с Крымом во второй половине XVI в. вызывает обращение российской дипломатии непосредственно к буддийскому духовенству ханства. Для организации переговоров российского посланца И. Горохова с Дайчином его приближенные привлекают «их калмыцкой веры законников» — ламу Эрке и Алдар Кечина за«почести немалые» (вероятно, денежное вознаграждение. — *А. К.*) [РГАДА, 1660, 71]. В 70-е – 90-е гг. XVII в. буддийское духовенство Калмыцкого ханства привлекается ханом Аюкой для организации посольств в Москву. К 1674 г. относятся сведения о двух посольствах, возглавляемых духовенством, — посольствах багши Биликту и багши Унитея (Унюдея) [Посольские книги…, 2003, 73]. В конце 70-х гг. XVII в., в соответствии с общей направленностью деятельности школы Гелуг на формирование кадров национального духовенства, в Тибет была послана на обучение группа калмыков. После получения образования и службы при монастырях Тибета в Калмыцкое ханство в XVIII в. верховным ламой возвращается Шакур-лама, лама Аранджамба становится дзасакту-ламой в Пекине [НАРК, 1724, 36]. В 690 г. Аюка получает от Далай-ламы VI Цанйан Гьямцо ханский титул и ханскую печать, зафиксировавшие политический статус правителя.

Пройдя период формирования в конце XVII века, именно в 20-е – 30-е годы XVIII в. община начинает активно влиять на внутреннюю политику. В 1713 г. хан Аюка передает ханскую печать Далай-ламы старшему сыну — Чакдоржапу и объявляет его наследником. Смерть Чакдоржапа 19 февраля 1722 г. вызывает начало феодальной раздробленности в ханстве. Передача Чакдоржапом печати и прав наследования своему старшему сыну Досангу становится поводом для внутриполитических конфликтов, вызванных неприятием ханом Аюкой его фигуры в качестве наследника. Аюка стремился привести к власти своего старшего сына — Церен-Дондука. В феодальный конфликт активно вмешивается верховный лама ханства — Шакур-лама. В решении основных внутриполитических проблем группировка Шакур-ламы и российская администрация первоначально находили понимание. Уже в феврале 1724 г. Шакур-лама и зайсанг Яман выступили против планов большинства калмыцких владельцев откочевать за Кубань, совершив откочевку внутрь укрепленной российскими войсками «Царицынской линии» [Бакунин, 1995, 41]. Подобная политическая позиция совпадала с планами российской администрации. С 1724 г. именно к Шакур-ламе обращается российское правительство в решении внутриполитических проблем в Калмыцком ханстве. Как писал А. П. Волынский, «… во всех владельцах худая надежда только главный их духовный Шакур-лама являет великую верность и усердие к Его Императорскому Величеству» [НАРК, 1724, 95]. В ходе консультаций с Шакур-ламой А. П. Волынским принимается окончательное решение о кандидатуре наместника в лице Церен-Дондука, заключается соглашение о контроле над внутриполитической деятельностью главы ханства со стороны российской администрации через Шакур-ламу как ближайшего советника наместника [НАРК, 1724, 116]. Активный выход духовенства на политическую арену, участие во внутриполитической борьбе свидетельствовало об увеличении роли буддийского духовенства в политической жизни ханства.

С уходом Шакур-ламы из активной политики в 1735 г. закончился период наиболее активного участия буддийского духовенства в русско-калмыцких отношениях. Победа группировки владельца Дондук-Омбо привела к уменьшению роли духовенства в политической жизни ханства при формальном представительстве в ее церемониальной части.

Вкратце охарактеризуем 40-е – 70-е гг. XVIII в. «ханского периода». Правление Дондук-Омбо (1735-1741 гг.) становится периодом усиления авторитарных тенденций во внутренней политике ханства. В этих условиях роль буддийского духовенства в социально-политической жизни ханства значительно снизилась. Оно привлекалось светским ли-

дером для взаимодействия с российским правительством, легитимации собственного политического статуса и статуса формируемой им династии. Вместе со сменой верхушки светской власти в ханстве в 1735 г. произошла и смена руководства буддийской общины и ее политического курса в целом [АВПРИ, 1737–1741, 12].

Период правления Дондук-Даши (1741-1758 гг.) связан с активизацией политической деятельности буддийского духовенства, вызванной сменой внутриполитических ориентиров. Духовенство, вновь получившее возможность влиять на политику ханства, содействует стабилизации ситуации, оказывая политические консультации российским чиновникам. Законодательство Дондук-Даши позволило духовенству укрепить авторитет общины в ханстве и ужесточить дисциплинарные требования к общинникам. Привлечение российским правительством духовенства к переговорам с алтайскими теленгитами свидетельствовало о высокой оценке роли буддийского духовенства в политической жизни Калмыцкого ханства [АВПРИ, 1756, 2].

Анализ политических событий, предшествующих откочевке наместника Убаши в Джунгарию в 1771 г. и ставших причиной гибели Калмыцкого ханства, позволяет прийти к следующим выводам. Откочевка 1771 г. становится итогом внутренней политики буддийского духовенства Калмыцкого ханства, во II половине XVII-XVIII вв. стремившегося привести калмыков под идеологический протекторат иерархов Гелуг. «Подзывные грамоты» Далай-ламы и пропагандистская деятельность буддийского духовенства ханства во главе с ламой Лаузанг-Джалчином становятся, в числе прочих, причинами откочевки 1771 г.

После ликвидации Калмыцкого ханства в 1771 г. управление внутренней жизнью буддийской монашеской общины постепенно переходит из-под юрисдикции калмыцкой аристократии к российскому правительству. Основным направлением политики правительства по отношению к общине становится ограничение политического влияния буддийского духовенства, сокращение штатов буддийских монастырей, включение духовенства в региональную административную систему. 14 октября 1800 г. Павлом I была подписана жалованная грамота «О свободном отправлении всех духовных обрядов калмыков», по которой главой калмыцкого духовенства был утвержден Собинг-бакша, которому устанавливалось государственное жалование [ПСЗРИ, Т. 26, 1830, 541].

По «Правилам для управления калмыцким народом» 1825 г. духовенство продолжало играть важную роль во внутриполитической жизни Калмыцкой степи, участвуя в Комиссии калмыцких дел и суде Зарго. «Положение об управлении калмыцким народом» 1834 г. вносило определенные изменения в положение буддийской монашеской

общины [ПСЗРИ, Т. 40, 1830, 155-156]. Лама калмыцкого народа назначался императором по представлению МВД, создавалось новое учреждение — Ламайское духовное правление, подчинявшееся астраханскому военному губернатору и МВД. Председательствовал в Ламайском духовном правлении Лама калмыцкого народа, в состав управления входили также четыре духовных лица, избираемых духовенством Калмыцкой степи на три года [ПСЗРИ, 1833, т. 10, 27].

В 1834 г. вводилось ограничение на увеличение числа монастырей и духовенства: число хурулов не должно было превышать 76 (30 больших и 46 малых), численность необходимого духовенства определялась в 2650 человек. По состоянию на 1836 г. в Калмыцкой степи насчитывалось 1667 человек духовенства, 30 больших и 46 малых хурулов. Усиление ограничительной политики правительства по отношению к буддийской общине отмечается в «Положении об управлении калмыцким народом» 1847 г.: упраздняется Ламайское духовное правление, духовная власть сосредоточивается в руках Ламы калмыцкого народа, который избирался на съезде бакшей улусов, утверждаемого императором. В обязанности Ламы входили кадровые вопросы, суд по брачно-семейным делам, наблюдение за благоустройством и содержанием хурулов. В 1847 г. разрешенное число хурулов в одном улусе определялось как три больших и пять малых, подвергались сокращению штаты монастырей: в малых — 18 чел., в больших — 36 чел. Общее число духовенства не должно было превышать 1530 человек. Численность духовенства и культовых сооружений в Калмыцкой степи во второй половине XIX в. варьировалась следующим образом: в 1850-х гг. численность духовенства составляла 1862 чел., количество хурулов — 76; в 1854 г. — 1862 чел. духовенства, 28 больших и 48 малых хурула; в 1859 г. — 1588 чел. духовенства, 25 больших и 42 малых хурулав. В 1872 г. в Калмыцкой степи числилось уже 157 стационарных хурулов (шесть — каменных и 151 — деревянных) [Бакаева, 1994, 27].

По состоянию на июль 1917 г. в Калмыцкой степи Астраханской губернии насчитывалось 28 больших и 64 малых буддийских хурула, около 2070 духовных лиц [Дорджиева, 2001, 33].

Советский период, ознаменовавшийся изменением административно-территориальной структуры Нижневолжского региона, борьбой с религией, становится новым периодом в истории буддизма в Астраханском крае. С провозглашением автономии калмыцкого народа в 1920 г. из состава Астраханской губернии выходят территории, заселенные буддистами. Советская власть начинает активную борьбу с буддийской общиной, и большая часть храмов была разрушена. В 1943 г. калмыцкий народ был подвергнут депортации.

Буддизм в Астраханском крае во второй половине XX в. существовал как комплекс традиционных верований калмыцкого народа (комплекс праздников годового цикла), значительную роль играли сохранившиеся буддийские священнослужители, ставшие объектами массового посещения верующими.

В 80-е – 90-е гг. XX в. происходит возрождение буддизма в Астраханском крае. Первоначально буддизм возрождается в виде отдельных праздников годового цикла в калмыцкой среде. В конце 80-х возрождается традиция паломнических поездок астраханских калмыков на священную гору Богдо, расположенную в Ахтубинском районе Астраханской области, для проведения обрядов поклонения духам местности.

В 90-е гг. XX в. в Астраханском крае начинает возрождаться буддийская община. Особенностью рассматриваемого периода становится массовое обращение к буддизму не только этнических калмыков, но и представителей других народов Астраханского края. С 1999 г. в Астрахани начал активную работу буддийский Центр школы Карма Кагью. В городе и области также получают распространение такие традиции, как Гелуг, Ньингма. 20 ноября 2000 г. представители трех религиозных организаций буддистов Астраханской области (с. Зензели Наримановского района, с. Караванное Наримановского района, с. Заволжское Харабалинского района) провели совещание, итогом которого было принятие решения об объединении общин в централизованную организацию. 21 ноября 2000 г. представители общин сформировали пакет уставных документов Региональной централизованной буддийской религиозной организации и подали его на регистрацию в Министерство юстиции РФ по Астраханской области. Однако новая организация не была зарегистрирована, и общины продолжали существовать порознь.

В 1997 г. началось строительство нового хурула в поселке Лиман. Руководство Республики Калмыкия перечислило на счет буддийской общины Лиманского района 300 тыс. рублей на строительство этого культового сооружения.

Буддийская община активно живет в нашем регионе, и в начале XXI в. 30 декабря 2003 г. состоялось торжественное открытие Лиманского хурула. В августе 2004 г. состоялось освящение Хошеутовского хурула (с. Речное Харабалинского района Астраханской области). В 2005 г. был официально зарегистрирован Центр школы Карма Кагью. Центр Карма Кагью насчитывает 10 чел. 16 июля 2006 г. в рамках поездки по югу России в Астрахань состоялся визит ламы Оле Нидала, прочитавшего в астраханском ТЮЗе лекцию «Буддизм сегодня». В сентябре 2006 г. в Астрахань состоялся визит Войтека Трацевского — главного редактора польского журнала «Алмазный путь».

По состоянию на 2006 г. в Астраханской области были официально зарегистрированы четыре буддийские общины: местная религиозная организация «Община буддистов» Лиманского района Астраханской области (Лузанг-лама (Л. Б. Баршев), лама Еше-богдо (Н. В. Осипов)), местная религиозная организация «Община буддистов» с. Караванное Лиманского района Астраханской области (Н А. Елдышев), местная религиозная организация «Община буддистов» с. Заволжское Харабалинского района Астраханской области (Лузанг-лама, Н. Б Сидорук), «Буддийский Центр Алмазного пути школы Карма Кагью г. Астрахани» (Л. А. Иванова). Вместе с тем, буддийские общины Астраханской области до сих пор не имеют единой централизованной организации и налаженной традиции конструктивного общения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив внешней политики Российской империи МИД РФ (далее — АВПРИ). Ф.119. Оп.1.1737–1741. Д.41.

2. АВПРИ. Ф.119. Оп.3.1756. Д.1.

3. *Бакаева Э. П.* Буддизм в Калмыкии: Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994.

4. *Бакунин В. М.* Описание калмыцких народов, а особливо из них торгоутского и поступков их ханов. Элиста, 1995.

5. *Дорджиева Г. Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX в. М., 2001. С. 33.

6. *Кичиков М. Л.* Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994.

7. Национальный архив Республики Калмыкия (далее — НАРК). Ф.36. Оп.1.1724. Д.15.

8. НАРК. Ф.36.1724. Оп.1. Д.18.

9. НАРК. Ф.36.1724. Оп.1. Д.63.

10. НАРК. Ф.36.1724. Оп. . Д.421.

11. Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. М.: Наука, 1954.

12. Полное собрание законов Российской империи (далее ПСЗРИ). Т. 26. СПб., 1830.

13. Полное собрание законов Российской империи. Т. 40. СПб., 1830.

14. Посольские книги по связям России с Калмыцким ханством 1672–1675 гг.: Сборник документов. Элиста, 2003.

15. Российский государственный архив древних актов (далее — РГАДА). Ф.119. Оп.1.1636. Д.2.

16. РГАДА. Ф.119. Оп.1.1645. Д.2.
17. РГАДА. Ф. 19. Оп. 1.1650. Д.1.
18. РГАДА. Ф.119. Оп. 1.1655. Д.2.
19. РГАДА. Ф.119. Оп. 1.1660. Д.4.
20. Русско-монгольские отношения 1607–1636: Сборник документов. М., 1959.

Р. А. Кушнерик (*Усть-Кокса, Республика Алтай*)

РЕЛИГИОЗНОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ АЛТАЙСКОГО НАРОДА: ПРОБЛЕМА ВЫБОРА ВЕРЫ*

Возрождение традиционных верований и мировых религий на территории Республики Алтай, появление на современном этапе «новых религий» является неотъемлемой частью религиозного возрождения России и объективно неизбежным процессом после долгого атеистического периода. На протяжении столетий шло формирование территории в полиэтнорелигиозном пространстве. Многие религиозные системы повлияли на становление традиционной мировоззренческой культуры кочевых народов. Можно смело утверждать, что Алтай в силу особенностей своего расположения выступает как своеобразный конденсатор культурного многообразия.

В религиозном отношении предки алтайцев — тюрки, а затем и алтай-кижи находились в центре развития шаманизма, буддизма, христианства и ислама. В I тыс. н.э. среди кочевников шаманизм был доминирующей религией. Трудно предположить, что культовая практика тюркского шаманства развивалась изолированно, без контактов с аналогичными культами центральноазиатских народов. В ранний период своей этнической истории тюрки соседствовали с тибетскими племенами. Соперником буддизма, который проник в Тибет в VII в. н.э., стала добуддийская религия Тибета — Бон, известная также как *Юндрун бон* — «традиция вечной мудрости» [Кузнецов, 2001, 15]. Народные верования тибетцев, исповедующих эту религию, «в первых веках нашей эры в связи с большой миграцией племен и народов, очевидно, получили распространение по всей территории Центральной Азии» [Воробьева-Десятовская, 1980,130].

Религиозные верования алтайцев никогда не были свободны от различного рода внешних влияний. Особенно сильное влияние было со стороны буддизма и с середины XVIII в. — православия. В частности, А. М. Сагалаев выделяет основные периоды во взаимоотношениях алтайцев с буддийским миром: древнетюркское время (VI – конец X в.); период, связанный с зависимостью алтайских племен от западных монголов (ойратов) (XV-XVIII вв.); период постепенного усиления буддизма в Северо-Западной Монголии и формирование бурханизма (XIX – начало XX в.) [Сагалаев, 1984, 5]. К этой периодизации можно добавить и современный период адаптации буддизма на территории, связанный с возрождением бурханизма, и активного проникновения буддийских школ (конец XX в. – начало XXI в.).

Впервые «буддизм получил распространение в тюркской среде еще в поздний период гуннских государств Восточного Туркестана (IV-V вв.) [Восточный Туркестан… 1992, 132]. В древнетюркское время предки современных тюркоязычных народностей кочевали на территории Монголии, Тувы, Горного Алтая, Восточного Туркестана. Именно в это время буддизм получает довольно широкое распространение в их среде. Исследователи Горного Алтая XIX указывают два пути распространения буддизма на территории. В XI-XII вв. население Горного Алтая начало подвергаться воздействию со стороны монгольских кочевников. После разгрома найманов Чингисхан отдает эти земли в управление темнику Хорчи, владения которого определялись до территории Горного Алтая. В XII – XIV вв. алтайские племена входят в состав улуса Джучи, который «привел» под власть (монголов) лесные народы, такие как «тэлэнг, тоголус…» [Худяков, 2002, 228]. Со второй половины XVI в. при поддержке ряда монгольских правителей, прежде всего Алтын-хана, буддизм быстро распространяется в Монголии, причем власти оказывают покровительство исключительно школе Гелуг [Гумилев, 1969, 36].

Следующий путь связан с историей Джунгарского ханства. Впервые ойраты проникают на территорию Горного Алтая в конце XVI – начале XVII в. После образования Джунгарского ханства вторжение ойратов принимает систематический характер, и к середине XVIII в. алтайцы входят в состав ханства. В результате с культурой джунгар на Алтай стал проникать и буддизм. Богатые и влиятельные представители ойратского духовенства были тесно связаны с церковью Тибета, что позволило открыть новый канал знакомства с буддийской литературой и тибетской медициной. Именно давними традициями тибетс-

* Работа выполнена при финансовой поддержке грантов: РГНФ 2010, проект № 10-01-18109е «Взаимодействие религиозных и политических представлений населения Республики Алтай в современных условиях развития российского общества: полевые исследования».

кого буддизма, «осевшего» в западноалтайских горных степях «Канской, Теньгинской», и объясняется наличие его элементов в бурханизме [Шерстова, 1989, 731]. Постепенно тибетский буддизм адаптируется в алтайской среде и смешивается с остатками тенгрианства, а в XIX в. сливается с шаманизмом.

Ислам появился на Алтае в конце XVII в., когда мусульмане входили в состав Джунгарии. После разгрома ханства и захвата Восточного Туркестана мусульмане Горного Алтая оказались в изоляции, и отошли от ислама. Новый этап исламизации приходит на территорию региона с приходом казахов. В последней трети XIX в. началась направленная миграция в пограничные области Южного Алтая, и с согласия теленгитов казахи осваивают земли Чуйской волости в течение нескольких десятилетий. С 30-х г. XX в. мусульманам стали запрещать исповедание своей веры. В рамках политики советского государства искоренения религии как пережитка прошлого мусульманские священнослужители были подвергнуты конфискации имущества и выселению за пределы территории [Кобдабаев, 2009, 39].

Православие приходит на территорию региона после разгрома Джунгарского ханства (1756 г.) и вхождения в российское подданство бежавших под защиту русских крепостей ойратов и алтайцев. Но началом христианизации Алтая считается 1830 г. — год основания Алтайской духовной миссии. К концу XIX – в начале XX в. в православных храмах богослужение уже совершалось как на церковно-славянском, так и на алтайском языках. После установления советской власти к 1938 г. на Алтае не осталось ни одного действующего православного храма.

К началу XX века в новых исторических условиях, на «новой» территории рождаются новый этнос и культура. В процессе рождения «молодого» этноса «алтай-кижи» происходит смена религиозной системы. Открытое моление алтайцев в 1904 г. в долине Теренг стало официальной датой рождения бурханизма. В долину съехалось большое число алтайцев, однако молящиеся были жестоко разогнаны царскими войсками, а проповедники новой веры были арестованы. Состоялся знаменитый судебный процесс над бурханистами, в ходе которого сторонники белой веры были оправданы. В последующие годы бурханизм получил широкое распространение на Алтае. В советское время бурханизм, как и другие религии, понес значительные потери. Не только запрещалась религиозная деятельность, но и разрушались места молений. В 30-е годы представители культа «белой веры» в большинстве своем были репрессированы.

Ситуация изменилась в конце XX в. благодаря перестроечным процессам в России. Фактор религиозного возрождения вызвал стремление алтайского народа «осмыслить» свою «родную» религию, что, по сути, поставило его перед проблемой выбора веры. В настоящее время на территории республики зарегистрировано 44 религиозных объединения. К ним относятся 22 православных прихода, 12 протестантских объединений, пять мусульманских общин, три буддийские общины «АК-Буркан» школы Гелуг, одна буддийская община Алмазного пути, одна община римско-католической церкви [Религиозные объединения…, 2009, 7].

Проведенный мониторинг религиозной ситуации в 2010 г. показал, что идентификация по религиозному признаку, от общего числа респондентов (401 чел.), распределилась следующим образом: бурханизм — 33%, православие — 29%, ислам — 11%, шаманизм — 5%, язычество — 4%, буддизм — 3%, протестантизм — 1%, эзотеризм — 0,3%, тенгрианство — 0,3%, неверующих — 10%. Среди алтайцев 56% исповедуют бурханизм, 15% — православие, 6% — шаманизм и 6% — язычество, 4% — буддизм и по 1% — ислам, протестантизм, тенгрианство, иудаизм. 6% алтайцев назвали себя атеистами.

В начале XXI века буддизм вновь пытается повлиять на традиционное мировоззрение алтайцев. По ряду исторических причин алтайцы не вошли в конфессиональную общность буддистов. Особенно интерес к буддизму у алтайцев усилился во время принятия «белой» веры в 1904 г., и первый, кто писал о связи бурханизма с буддизмом, был Д. А. Клеменц [Клеменц, 1994, 35]. Позднее в своих исследованиях А. Г. Данилин отмечает влияние буддизма на религиозную сторону «белой веры» [Данилин, 1993, 53].

В настоящее время к буддистам Алтая приезжают ламы из Бурятии, Санкт-Петербурга и Индии. В 1995 г. Далай-лама XIV благословил поездку на Алтай своего представителя с наказом беречь «белую веру» и возрождать ее. В 2008 г. из Бурятии была привезена тханка «Белого Старца» в буддийский центр «Ак-Буркан». В подтверждение того, что алтайский народ был знаком с буддийской культурой, говорят и найденные в Каракольской долине в районе села Боочи культовые предметы в деревянном ящичке: книга на тибетском языке, четки, хонхо, жезл, две каменные фигурки льва и выполненные из лазурита фигурки божеств. В 1996 г. в той же долине на месте кремации религиозного деятеля алтайского народа Боора (XVIII в.) была установлена буддийская ступа. Он был главой сеока майманов (одного из родов южных алтайцев) и первым алтайцем, получившим степень доктора богословия. Свое богословское образование он получил в Тибете, где прожил 25 лет. В 2003 г. было проведено торжественное мероприятие по за-

кладке основания для строительства буддийского храма в г. Горно-Алтайске, в 2009 г. здание было подведено под крышу. В январе 2010 г. было проведено первое буддийское богослужение.

Кроме общины «Ак-Буркан» в республике ведет свою религиозную деятельность ретритный центр Российской Ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, расположенный в Аскате в Горном Алтае. С октября 2002 г. он начинает принимать учителей этой школы и регулярно проводить коллективные, а также и индивидуальные ретриты. В 2009 г. с благословения учителей традиции *Юндрун бон* началось строительство первого в России образовательного центра-поселения традиции *Юндрун бон*, который получил название «Шентен Миндрол Линг» или сокращённо «Шен Линг», что означает «Обитель жрецов». Направления, развиваемые центром «Шен Линг»: практика Дзогчен в традиции Бон, ритуалы традиции бон, тибетская астрология, медицина, геомантия, переводы тибетских текстов на русский язык и т.п. Основной целью центра «Шен Линг» является распространение *учения свастики*, а также предоставление возможности получения наставлений от учителей традиции, создание благоприятных условий для практик и поселения практикующих учение о Просветлении.

В 90-е годы XX века наблюдается возрождение бурханизма и его быстрое распространение среди алтайцев. В настоящее время на Алтае отмечается резкий всплеск интереса населения к бурханизму. Вновь совершаются религиозные празднества и отправления культа: общественные моления (мургул), которые проводятся два раза в год весной — «Јажыл буур» («Зеленая ветка») и осенью — «Сары буур» («Желтая ветка»). В современном бурханизме пока нет единства. Но есть серьезные попытки систематизировать и догматизировать это знание. В традиционную культуру алтайцев включается много того, что не свойственно ей. Но, поскольку в силу сложившихся исторических особенностей многое в шаманизме и бурханизме было утрачено, говорить о преемственности в полной мере уже нельзя. В свое время, когда бурханизм вышел на историческую сцену, в нем еще не сформировалась догматическая часть учения. Сегодня ситуация меняется. Появляются вероучительные тексты и предпринимаются попытки контролировать сакральную область. При анализе издаваемой вероучительной литературы можно отметить сильное влияние мистико-эзотерических направлений. Например, «Восходящая страна Алтай», автор А. Тундинова, 2000 г. Основу текста составляет информация, полученная через автоматическое письмо, от Е. И. Рерих. Или книга «Алтай Јан — генофонд Алтая». Автор позиционирует себя как шаманка. В предисловии сказано: «…общность всех крупных мировых религий: буддизма, христианства, мусульманства с алтайским ведическим учением Алтай Јан — изначальной религией человечества, его изначальным мировоззрением, изначальным не по избранности алтайцев, а по древности происхождения человека, человеческого общества на сокровенной земле Алтай» [Тырысова, 2009, 6].

В данное время проблемы нравственного возрождения народов России и мирного сосуществования различных религиозных культур приобретают особую значимость. Пятнадцатая часть населения России относится к культуре, системообразующим ядром которой является ислам. Мусульманская культура в отличие от православия сумела сохранить влияние на своих приверженцев. Это обусловлено причиной неразделенности духовного и светского начал, что является, в свою очередь, результатом глубокого проникновения основ вероисповедания ислама в само общество. И сейчас в казахских этнических анклавах идет процесс реисламизации. Активизация религиозных настроений проявляется не только в строительстве мечетей, а также и в увеличении числа верующих, создании центров обучения мусульманской культуре. Во многих мечетях обучают арабской грамоте, чтению Корана, толкуются суры и хадисы по правилам поведения и т.п. Можно сказать, что мечеть исполняет роль консолидирующего и идеологического фактора.

Известно, что в критические моменты и в условиях неоднозначности развития общества популярность религиозных взглядов все больше возрастает. Происходит множество изменений в традиционном вероучении и культовом поведении верующего человека под влиянием трансформаций в обществе. С разрушением прежних систем ценностей происходит образование нового мировоззрения со своими законами развития. Современник нашего общества становится все более религиозным, но при этом формирует свое отношение к Богу. Может носить крест на шее и читать мантры, свободно сочетать христианство с верой в реинкарнацию, с медитациями и упражнениями из даосской практики и т.п. Сегодня наблюдается, с одной стороны, своеобразное возрождение традиционных верований, с другой — проникновение новых, нетрадиционных для Алтая, да и для России в целом, религиозных движений и организаций. Например, — протестантских церквей и так называемого эклектического популярного образования XX века «Нью-Эйдж». Протестантские церкви, по сравнению с другими конфессиями, в последнее время переживают в России небывалый подъем. Исследование религиозной ситуации с 2004 г. показывает, что идет активная миссионерская деятельность протестантских проповедников на территории.

Особенно следует сказать о движении «Новая эра». Это ряд разнообразных групп, популяризирующих концепцию «Эра Водолея». Масштабы этого движения в мире можно назвать беспрецедентными. Идеи его порой противоречивы, представляют собой смесь западных и восточных религиозных понятий и традиций, отличаются «прикладной» направленностью. Это и «сбалансированность чакр», и нескончаемый поток «духовных учителей», обучающих мудрости или стоящих во главе ашрамов, и воскрешение из мертвых, и йога, и медитация, и НЛО. Так, например, в 2009 г. республику посетил просветленный мастер йоги Пайлот Баба. Он осуществляет миссию «Кампания за мир во всем мире», давал основы медитации и йоги, обучал искусству самадхи и познания своего истинного Я.

Республика также является местом массовых паломничеств к рериховским местам и в поисках легендарной Шамбалы. С 2006 г. делаются попытки реализации проекта «GONG 3000 ПЛАНЕТА 3000». Целью проекта является — «Через образование — к культуре альтернативной гармоничной цивилизации». Инициативная группа провозглашает новые концептуальные подходы к мировоззрению третьего тысячелетия, теоретическая база которых отражена в теории «Педагогика эволюции разума». Согласно этой теории, главным механизмом включения людей в процесс преобразования себя и мира являются школы, семинары, тренинги, фестивали, конференции, конгрессы.

На этом фоне традиционные формы шаманизма и бурханизма уступают место новым синкретическим образованиям. Также можно говорить о том, что шаманские практики вышли из сферы традиционно-ритуальной и закрытой в область публичной деятельности, тем самым изменились и статус, и общественное восприятие шаманизма. А прерывание преемственности в передаче знаний и опыта в шаманизме сказалось на искусственности восстановления определенных практик и трансформации их в «нью-эйджевском» варианте.

Активность религиозного движения характерна для кризисных времен, когда разрушается прежняя идеология, способная контролировать мировоззрение человека. О формировании новой религиозности свидетельствуют и большой спрос на нетрадиционную медицину (лечебные практики шаманизма, тибетская медицина, знахарство, экстрасенсорика, магия и т.п.), и массовые паломничества в республику, где есть возможность реализовать такую потребность. Размывание традиционной религиозности, развитие процессов глобализации, интернета, продолжающаяся секуляризация традиционных культур создают условия для свободного развития религиозных организаций и движений, направленных на удовлетворение духовных потребностей отдельно взятого человека.

Полевые исследования показывают, что респонденты, сталкиваясь с нетрадиционной для них религиозной культурой, испытывают: индифферентность к такому проявлению — 31%, недоверие — 25%, опасение и страх за свою религию — 14%, доверие и симпатию — 9%, относятся с уважением — 4%, готовы принять новые истины и реализовать их — 4% и испытывают агрессию — 3%. Что касается видимых изменений религиозной культуры населения, — 58% респондентов подтвердили это. Относительно готовности перейти в другую веру и принять ее, какая она есть: 2% ответили «да», 78% — «нет», а 6% готовы принять новое вероисповедание и менять его в соответствии со своими убеждениями. На вопрос о причинах смены религиозных убеждений 30% респондентов на первое место поставили неудовлетворенность своей религией, 25% — нет нравственного воздействия их религии на образ жизни верующего человека, 13% — религия не отвечает на запросы общества, она консервативна, 12% — нацеленность на разнообразие духовных исканий.

Свобода в выборе веры существует там, где есть множество дорог. Но дороги бывают разные и ведут часто в неизвестность. Выбор веры — это личное решение каждого человека и народа в целом. И выбирая ее, неизбежно выбирают нравственный закон, согласно которому будет строиться жизнь многих поколений. Сегодняшние попытки сохранить традиционные формы религиозности, начинив их современным содержанием, приводят к появлению своеобразного гибрида, который не в состоянии быстро и радикально решить религиозные проблемы. И возникает вопрос, сможет ли традиционная религиозная культура алтайского народа выдержать ассимиляционный натиск иных, а порой и чуждых для него, религиозных и мировоззренческих систем?

ЛИТЕРАТУРА

1. Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1992.

2. *Воробьева-Десятовская М. И.* Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока. М., 1980. Вып. 22.

3. *Гумилев Л. Н.* Величие и падение Древнего Тибета. М., 1969.

4. *Данилин А. Г.* Бурханизм. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 1993.

5. *Клеменц Д. А.* Бурханизм: Документы и материалы. Ч.1. Горно-Алтайск, 1994.

6. *Кобдабаев А. Д.* Ислам на Алтае // Религиозные объединения Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2009.

7. *Кузнецов Б. И.* Бон и маздаизм. СПб., 2001.

8. Религиозные объединения Республики Алтай. Горно-Алтайск, 2009.
9. *Сагалаев А. М.* Мифология и верования алтайцев: Центрально-азиатское влияние. Новосибирск: Наука, 1984.
10. *Тырысова З.* Алтай Јан — генофонд Алтая. Горно-Алтайск, 2009.
11. *Худяков Ю. С.* Политическая и этнокультурная ситуация в Горном Алтае в XI-XIV вв. // История Республики Алтай. Горно-Алтайск: Институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2002.
12. *Шерстова Л. И.* Белый Бурхан: Правда и вымысел // Андреев Г. С. Белый Бурхан. Барнаул, 1989.

В. Т. Михайлова (*Улан-Удэ, Бурятия*)

ЭТИКА СОСУЩЕСТВОВАНИЯ БУДДИЗМА И ХРИСТИАНСТВА В БУРЯТИИ

(II ПОЛ. XIX – НАЧ. XX ВЕКА)

В период великих российских реформ 1861–1864 гг. в Южном Забайкалье политика христианизации базировалась на традициях отечественного православия и его этических конструкций. Не случайно в плеяде блестящих русских мыслителей, таких как А. С. Хомяков, Н. Я. Данилевский, К. С. и И. С.Аксаковы, Ю. Ф. Самарин, И. В. Киреевский, Л. А. Тихомиров господствовала мысль о том, что монархическое государство должно состоять не из гигантской массы разрозненных индивидов, а из профессиональных корпораций, имеющих своих представителей при монархе [Тихомиров, 2002, 5].

В статье «Азиатский вопрос» Л. А. Тихомиров полемизирует с либералами из газеты «Санкт-Петербургские ведомости», отмечая при этом, что «само собой понятно …нам нужны земли на Востоке, нужны порты на Тихом океане, нужны выгодные трактаты с монгольскими государствами…» [Тихомиров, 2002, 311]. В России всегда была и есть «внутренняя тяга к монгольскому Востоку», а не только одни интересы, как у Англии, Франции, Германии. Монгольский элемент составляет «весьма глубокую внутреннюю примесь» [Тихомиров, 2002, 312]. «Западники» твердят несколько столетий, что Россия — страна европейская, но не лишне вспомнить, что Россия также страна азиатская как по географическому положению, так и по этнографическому составу [Тихомиров, 2002, 313]. Но «я не хочу, чтобы Россия была страной более азиатской, чем европейской». Она не Азия и не Европа, она просто Россия [Тихомиров, 2002, 314].

Россия не принимает европейский папизм или лютеранство, и родство с Азией также. Европейский атеизм нам даже понятнее, чем буддизм. ***Православие и буддизм внутренне не объединимые понятия***. Их можно не ***«слить»***, а ***объединить*** в ведомство. Православноцерковный строй — основа исторической России [Тихомиров, 2002, 315] Как же относиться к политическому творчеству азиатских народов России? — задает вопрос автор. Нам нужно, замечает он, чтобы верхние надстройки общественного творчества монгольских племен были переделаны по нашему стилю, а не китайскому или тибетскому. Безразличие здесь также не поможет. Нужна ***терпимость***. Мы никогда не будем копировать ни Пекин и Лхасу, ни Париж и Рим. «Азиатский вопрос» на «монгольском Востоке», таким образом, по мнению полемиста, должен был по возможности решаться на основе целесообразности и терпимости.

Этический максимализм славянофилов не позволил им чувствовать и распознать повседневную проблематичность христианской истории и жизни, — пишет Г. Флоровский о позициях славянофила Н. Бердяева, обнаружив в идейных исканиях славянофилов излишний романтизм. Нравственно-общественная, высокая цель русского народа — христианское общество [Флоровский, 1991, 252], заключает протоиерей, а следовательно, «русское культурное творчество» имеет привкус психологизма, преувеличенного интереса к переживаниям [Флоровский, 1991, 291–292]. Журналы «Церковно-общественный вестник», «Дух христианина», журнал «День» особенно активно обсуждали социальные вопросы. Источники, безусловно питавшие русское богословие конца XIX в., — немецкая классическая философия, модернистские направления в европейской философской мысли — от И. Канта к Ф. Ницше, марксизм, идеализм вели к пути преодоления этики эстетикой, через искусство, не только через чистую мораль.

Признавая газету «одним из важных орудий культуры», забайкальский священник Е. Татауров отмечал, что часть светских изданий «собирает и публикует сведения, порочащие духовенство, а в обществе раздаются голоса, что церковь не идет в уровень с прогрессом». В «Новогодних думах пастыря церкви», опубликованных в «Забайкальских епархиальных ведомостях» в 1913 г., он осуждал интеллигенцию, ибо «интеллигенция утратила духовную связь с родиной и ее заветами, а врач не верит ни во что сверхъестественное. Учитель вынес из учительской семинарии обрывочные сведения, — и что такие интеллигенты дадут крестьянину? Нужно единение более братское, более народное. Место для такого единения есть — это храм Божий» [ЗЕВ, 1913, 2–15].

Известно, что буддизм как продолжение брахманизма, как философская система создал собственную идею спасения души человека. В южном буддизме, или хинаяне, место в нирване уготовано немногим, мест там мало, это область для избранных. В махаяне — тибетском буддизме, принятом бурятскими буддистами, ламы выступают как носители мудрости богов, и потому их одеяния неприкосновенны, поступки бесценны. Ламопочитание — основа бурятского буддизма, именно здесь таились корни нравственных начал, которые определяли в пореформенный период портрет и бытие буддиста. Лама — существо «вне критики», отсюда — желание отдать в монастырь чуть ли не всех мальчиков из семьи. Это желание иметь собственного «идола», но это больше, чем идолопочитание, поклонение мощам, иконам. Большая патриархальная семья бурята-скотовода становится ближе к миру богов в силу приобретенного родства. Мальчик становился «аристократом духа», гордостью семьи. Дацаны постепенно становились духовными центрами, в радиусе которых успешно развивалось и множилось материальное нечто — пасся скот, жил так называемый простой народ. Ламы — это степные аристократы наряду с родовой знатью и чиновниками, хотя и здесь выстраивалась иерархия. Буддийская этика позволяет рассматривать общество через призму иерархии, через увеличительное стекло неравенства — неравенства в знаниях и опыте.

Рядовому скотоводу — буряту-буддисту такой миропорядок казался вполне подходящим, духовное и материальное прекрасно дополняли друг друга и активно развивались, причем труд духовный оплачивался добровольными подношениями монастырям. Так, например, на границе России и Монголии в описываемый период устраивалась Ганчжурская ярмарка, и близлежащий буддийский монастырь взял на себя функцию освящения работы ярмарки [Гирченко, 1928, 23]. Оживленная торговля под знаками Меркурия и буддийских божеств милосердия и удачи велась за оградой и внутри монастыря. Концепции этики буддизма и христианства каким-то образом все же совпадали в этом грешном материальном мире.

В XX веке Тензин Гьяцо Далай-лама XIV в опубликованных диалогах с европейскими буддистами выдвинул несколько положений, в частности, в беседах о смысле любви и сострадания в контексте буддийской этики. «Существуют два вида любви и сострадания, — пишет он. — Есть истинное сострадание, называемое также любовью с разумом, и есть обычный вид любви, который во многом переплетен со страстью и привязанностью. Любовь или сострадание, основанное на привязанности, ограниченно и переменчиво» [Его Святейшество Далай-лама, 1992, 62]. Но любовь, опирающаяся на привязанности и разум, — это то, что нужно человеку, при этом виде любви нет разницы между понятиями «мой друг» и «мой враг». Ваш враг страдает, и ваш друг страдает. Они оба страдают, — так звучит в трактовке Далай-ламы земная сущность любви [Его СвятейшествоДалай-лама, 1992, 63].

Любви без сострадания не бывает, и сострадание к человеку, друг он или враг, есть «предстояние» любви. Лишь любовь, основанная на разуме, помогает желающим понять сущность страдания. Поскольку страдают все люди, все они приходят к пониманию любви. Следовательно, любовь и есть смысл жизни. Бесполезность осознания вечности страдания необходимо привести в русло признания его непостоянства и преходящей природы, утверждает Далай-лама, отвечая на вопрос, есть ли смысл пытаться изменить мир, полный страданий [Его Святейшество Далай-лама, 1992, 75]. Концепция страдания не является причиной для депрессии. «…Предоставьте прошлое самому себе и занимайтесь настоящим». Отправляя прошлое событие в прошлое, мы освобождаем себя для деятельного настоящего.

Враждебность — это первый слой, за ним находится страдание. Западная психотерапия доходит до негативных состояний психики человека и потому признает только две «благородные истины» — страдание и источник страдания. До третьей и четвертой истин — освобождения и пути освобождения — не доходит [Его Святейшество Далай-лама, 1992, 81]. Ум всегда должен оставаться спокойным, стабильность достигается путем тренировок. Ум и сердце человека становятся более жизнестойкими, менее подверженными ударам внешних событий [Его Святейшество Далай-лама, 1992, 90–91]. Слишком большая чувствительность приводит к депрессиям, излишней возбужденности. Единственно здоровый человек — это Будда, говорит Далай-лама. Человек, делающий добро другим, — здоровый человек. Сострадание — путь эволюции человека, путь выживания, заключает Далай-лама [Его Святейшество Далай-лама, 1992, 101].

Этика в христианстве — не что иное, как размышления о смысле жизни человека, жизни земной как юдоли скорбей и печалей. В проповедях говорится, что любовь к Иисусу превосходит все виды любви, в том числе любовь к отцу и матери. Иисус своей смертью искупил вину каждого, и пред каждым открывается в жизни его дорога, полная дел любви. Сострадая, христианин равен Господу, но лишь любовь Господа к людям спасает их.

В реальности обыденной, или в жизни повседневной, каждая религия старается демонстрировать свое превосходство. По крайней мере,

такая картина предстает перед исследователем, листающим пожелтевшие страницы архивных документов и старых фолиантов. Пышностью обрядов всегда славилась Православная русская церковь, не менее богато убранство и обставлены обряды в буддийских храмах.

Еще в 1860 г. Иркутский архиепископ Евсевий разработал методические указания для миссионеров, это десятки пунктов, в которых определены этические нормы того времени в отношениях между пастырем и «новокрещеными». Актуальность его разработок была доказана впоследствии историей Иркутской и Забайкальской миссий. По мнению Евсевия, миссионер должен всегда помнить о важности своего призвания в Апостольском служении, для чего он должен воспитывать в себе самоотвержение, смирение, терпение и мужество [Евсевий, 1860, 1]. При посещении домов для «душеполезного собеседования» пастырь должен наблюдать, чтобы «его посещения не были в каком-либо отношении неприятными или тягостными» для посещаемых семей [Евсевий, 1860, 72]. Беседы должны дать понимание православной веры и правила благочестивой жизни [Евсевий, 1860, 71]. Истины веры должны сочетаться с правилами жизни. Добродетели, привлекающие внимание, — это непритворная кротость, терпеливая снисходительность, простота в обращении, благосовестливая рассудительность, благожелательное участие, утешение скорбящих, попечение о больных [Евсевий, 1860, 11]. Здесь краткий катехизис нравственных идеалов священнослужителя-миссионера неразрывно сопряжен с нормами общечеловеческой этики.

Архиепископ указывает, что «общие сведения о языческих обрядах и суевериях, ламском и шаманском, можно получить из книг; а более подробные сведения надобно собирать чрез кого-либо из христиан, знающих суеверные понятия и обычаи тех язычников… надобно записать их. Записанные сведения удобно пополнить и проверить чрез собеседование с другими лицами из христиан и язычников» [Евсевий, 1860, 5]. «Желательно иметь рядом переводчика, — пишет Евсевий. — Изучение языка есть труд спасительный, особенно для "коснеющих во мраке язычества"» [Евсевий, 1860, 8]. И далее, говоря о содержании самих проповедей, епископ, как настоящий наставник-методист, рекомендует Нагорную проповедь, Беседу Господа с Никодимом, с женою Самарянскою. Для монголо-бурят лучше всего читать на монгольском книжном языке. Если слушатели не понимают монгольского, можно на церковно-славянском или на русском, дополняя на разговорном бурятском наречии [Евсевий, 1860, 35]. Чтение Притчи о блудном сыне подходит по своему содержанию для язычников, которые «блуждают во мраке суеверий, но двери Церкви всегда открыты, в какой бы кто час

ни пришел в виноградник» (Мат. 20, 1–10) (4; 51). В 1882 г. в Казани была издана брошюра «Каждодневные молитвы на наречии северобайкальских бурят», предназначенная для миссионеров, для практического применения, на родном языке бурят.

Христианская этика как учение о смысле жизни человека, об истинной нравственности распространялась не только напрямую, через миссионерские проповеди, но и опосредованно, через «подключение» к информационному пространству духовности и быта. Ссылаясь на высказывания Далай-ламы XIV, отметим, что именно образование в полном смысле этого слова дает человеку понимание любви как единственного смысла жизни. Абсолютно четко закреплено в обеих религиях определение образования как предстояния любви, и отсюда — к поиску и обретению истинной любви.

В бурятском обществе буддизм и христианство после реформ 1860-х гг. вступили в полосу непрерывного диалога. Смена религии — это выход в новый духовный космос, который предстоит освоить, сделать своим, радостным, полезным. Следовательно, необходимость образования, в частности церковно-школьного, предстала перед миссионерами особенно зримо. С учащихся церковноприходских школ, в сущности, начинает формироваться новое, более глубокое и личностное приобщение к христианству. Программы церковно-школьного, затем семинаристского духовного образования ставили во главу угла обучение основам христианства.

Эта психо-физическая реальность вполне укладывается в описание феномена христианизации и русификации. Произошло сложение нескольких социокультурных факторов, возникших в пространстве и времени Байкальского региона на волне реформ. В результате синтеза социокультурных факторов появилась новая, ***синтетическая этика.*** В синтетической этике Нового времени (а она не хороша и не плоха, с исторической точки зрения) нашлось место и традиционному православному практическому богословию, и буддийскому философскому образованию. Именно здесь, в построениях фраз, риторических фигурах основополагающая идея Спасения в христианстве определенным образом была встроена в контекст этики буддизма.

Пореформенный социум, в котором система продолжала поддерживать «святоотеческие» традиции, основанные на «учении Святых отцов» апологетические конструкции, благодаря тысячелетней истории «врастания» ортодоксальной идеологии восточного христианства в саму почву Российской государственности, модернизировался, наполнялся новым смыслом и содержанием. Вместе с тем, апологетика византийских богословов и духовных отцов русского православия вряд

ли проникла столь глубоко и надолго, как этого хотели бы в идеале лучшие миссионеры в Сибири.

Традиции христианского и буддийского образования и воспитания не получили своего логического развития, они были уничтожены с отменой дореволюционной системы образования. Марксистско-ленинская этика не оставила места инакомыслию ни в самой метрополии, ни в ее отдаленных провинциях, таких как Байкальский регион.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурятские летописи / Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Ц. П. Ванчикова. Улан-Удэ: БИОН СО РАН. Курумканская типография, 1995.

2. *Гирченко В. П.* К истории бурят-монголов-хоринцев первой половины Х1Х века // Бурятиеведение. 1928. № I–III (V–VII). Верхнеудинск: Научно-краеведческий орган Бурят-Монгольского ученого комитета и Бурят-Монгольского научного общества имени Доржи Банзарова.

3. *Евсевий, архиепископ Иркутский.* Наставления священникам, служащим между язычниками и новообращенными к православной вере. СПб.: В тип. духовного журнала «Странник», 1860.

4. Забайкальские епархиальные ведомости (ЗЕВ) 1913. № 1–2.

5. Каждодневные молитвы на наречии северобайкальских бурят (Издание Православного миссионерского общества). Казань: Тип-я и литография М. А. Гладышевой, 1882.

6. *Михайлова В. Т.* Православная церковь и общество в Байкальской Сибири в пореформенный период. Улан-Удэ: Изд-во ВСГТУ, 2003.

7. Огласительное поучение готовящимся ко св. крещению язычникам. Иркутск: Тип. А. А. Сизых, 1890.

8. Свобода в изгнании: Автобиография *Его Святейшества Далай-ламы* Тибета. Дхармасала-Петербург: «Нартанг», 1992.

9. Состоящее под августейшим покровительством государыни императрицы Всероссийское Православное миссионерское общество в 1901 году. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1902.

10. *Тихомиров Л. А.* Христианство и политика. М.; Калуга: ГУП «Облиздат» — ТОО «Алир», 2002.

11. Узаконения и распоряжения Правительства и высшаго церковно-школьного управления по делам церковных школ. Вып. 5. За 1906 г. Бесплатное приложение к журналу «Народное образование» за февраль, 1907. СПб., 1907.

12. Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс: Тип. «Вильтис», 1991. Репринт. издание. Париж, 1937.

Б. В. Очирова (*Элиста, Калмыкия*)

БУДДИЗМ КАЛМЫКИИ В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Статья подготовлена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда. Грант № 10-01-36101а/Ю.

В конце XIX – начале XX в. буддийская церковь занимала достаточно прочные позиции, невзирая на ограничительную политику царского правительства. Статус и систему управления буддийской церковью по-прежнему определяло «Положение об управлении калмыцким народом 1847 г.», которое регламентировало духовную жизнь и ограничивало калмыцкое духовенство в правах. Однако к началу XX в. шло постепенное укрепление положения буддийской церкви. Возрастала численность хурулов и духовных лиц в улусах; прежде всего, это было связано с переходом от кочевого образа жизни к оседлости среди калмыцкого населения.

В начале XX в. в Калмыцкой степи Астраханской губернии насчитывалось более ста буддийских храмов (хурулов) и молитвенных домов. По данным Национального архива РК, в Малодербетовском улусе было 12 хурулов, в Багацохуровском — 8, в Икицохуровском — 8, в Яндыко-Мочажном — 9, в Манычском — 7, в Эркетеневском — 10, в Александровском — 7, в Харахусовском — 4, в Большедербетовском — 6. Численность калмыцкого духовенства к началу XX в. достигла около 2 тыс. человек [НАРК. Ф.9. Оп.1. Д.414. Л.50–50об.]. Таким образом, в начале XX в. сохранялось почти такое же количество хурулов, что и в 1871–90-х гг. Функционировали штатные хурулы, согласно утвержденному «Положением» 1847 г. расписанию штатов. Кроме них, существовали и «заштатные» хурулы, в число которых попали официально закрытые, но продолжавшие функционировать храмы, а также молитвенные кибитки. В этих духовных центрах проживали штатные и заштатные ламы, «ученики веры», «даянчи». В начале XX в. оживились связи с Тибетом и Монголией, а также Бурятией. Калмыкию начали активно посещать ламы из этих религиозных центров, наладился обмен предметами культа. Паломники совершали путешествия в Тибет. Среди них — Б. Менкеджуев, М. Борманжинов, П. Джунгруев, Д. Ульянов и др.

Значительное улучшение положения буддийской церкви в Калмыкии было связано с некоторым изменением царской политики. Происходили позитивные изменения в экономике и социальных отношениях калмыцкого общества. Зарождение капиталистических отношений

незаметно втягивало калмыцкое население во всероссийский рынок. Наряду с этим, в конце XIX – начале XX в. в годы первой буржуазно-демократической революции набирало силу национальное движение. Появились такие понятия, как национальная интеллигенция или национальная элита. В состав национальной элиты входили преимущественно лица из среды духовенства, феодальных кругов — нойонов, зайсангов, а также выходцы из богатых простолюдинов-скотопромышленников.

К этому времени в конфессиональной политике российского правительства наметились перемены, которые позволили калмыкам предпринять ряд мер, направленных на изменение положения буддистов.

В 1905 г. с разрешения властей в урочище Кегульта Багацохуровского улуса Астраханской губернии состоялся съезд старших бакши (глав буддистов в улусах, избиравшихся из числа настоятелей хурулов) во главе с Ламой калмыцкого народа, глав хурулов и представителей мирян. На съезде были выработаны предложения. Среди них — пожелание именовать калмыков не ламаитами, а буддистами; все вероисповедные дела вверить Ламе калмыцкого народа с правом непосредственных сношений с Департаментом духовных дел иностранных вероисповеданий; восстановить ранее закрытые восемь заштатных хурулов; освободить монашество от казенных податей; разрешить детям калмыков беспрепятственно изучать учение Будды, а желающим — проживать при монастырях для изучения тибетского и калмыцкого письма и получения наставлений; разрешить книгопечатание; дать разрешение на организацию особой комиссии по экзаменованию прошедших курс тибетской медицины, таможням — беспрепятственно пропускать лекарства и предметы культа, привозимые из буддийских центров; освободить духовных лиц от ведения метрических записей, передав эту обязанность аймачным старшинам; поручить ведение брачных дел старшим бакши каждого улуса; освободить духовенство от участия в процедуре судебных присяг; оставить для монашества подчиненность лишь их духовной администрации; не считать обязательным для них знание русского языка; разрешить организацию школ ценнит-Чёря; избрание Ламы калмыцкого народа проводить особой комиссии, избираемой из священнослужителей; назначить правительственное жалование ряду религиозных деятелей и др. [Ульянов, 1910, 43–45].

По итогам предложений, выработанных на съезде 1905 г., была составлена докладная записка старшего бакши хурулов Большедербетовского улуса Старопольской губернии, зайсангов О. Норзунова и Л. Арлуева, нойона Д. Тундутова «О религиозных нуждах российских подданных буддистов-ламаистов калмыков», в которой ставились

вопросы строительства молитвенных домов, книгопечатания, изменения статуса буддийского духовенства и т.д. Данное ходатайство было поддержано известными учеными-востоковедами С. Ольденбургом, Ф. Щербатским, В. Котвичем, А. Рудневым, обращавшими внимание правительства на необходимость терпимого отношения к религии и духовенству калмыков и бурят [Дорджиева, 2001, 24].

После революции 1905 г. был издан указ «Об укреплении начал веротерпимости». 17 апреля 1905 г. был объявлен императорский манифест «Об укреплении начал веротерпимости», в котором объявлено было право перехода из православия в другие христианские и даже не христианские конфессии. В данном манифесте «впервые в российской истории было декларировано право свободы совести, явившееся, правда, вынужденной уступкой царского правительства широкому общественному движению, выступавшему с требованием политических и гражданских свобод. … Этот несовершенный в правовом отношении манифест явился первым и последним значительным актом царского правительства в отношении религии. Последующий законопроект III Государственной думы (от 26 мая 1909 г.) «О праве свободно переходить из христианской религии, не исключая и православия, в религии еврейскую, магометанскую и языческие» остался законопроектом, хотя имел и общественный резонанс» [Сафронова, 1998, 65–66].

После выхода этого документа представители буддийских народов, считавшиеся христианами, стали обращаться с просьбами о признании их последователями буддизма. К примеру, оренбургские калмыки, переселенные в этот край из г. Ставрополя-на-Волге, где были поселены после крещения по разным причинам, до 1905 г. не могли проводить религиозные обряды открыто, и многие из них тайно совершали ритуалы, связанные со значительными событиями в жизни. После объявления манифеста 1905 г. они обратились в Министерство внутренних дел с прошением о признании их буддистами. Среди этнотерриториальной группы уральских калмыков в прошлом даже были применены правовые меры к лицам, практиковавшим тайно буддийские обряды. После опубликования манифеста они также обратились к властям с просьбой о признании их буддистами.

Особое совещание по делам веры, созданное 18 мая 1905 г., должно было пересмотреть законодательные акты, касающиеся калмыцкого и бурятского духовенства, в частности «Положение по управлению калмыцким народом» 1847 г. Несмотря на поступавшие прошения и ходатайства, совещание не решало главную свою задачу. Лишь весной 1906 г. часть ходатайств была удовлетворена. Совещание разрешило

именовать калмыков и бурят буддистами-ламаистами (а не ламаитами), строить хурулы с ведома министра внутренних дел, приобретать за границей материалы для книгопечатания. Но в связи с закрытием 28 мая 1906 г. Особого совещания под предлогом необходимости обсуждения изменений в законах в Думе результаты остались существовать на бумаге [Дорджиева, 2001, 27]. В 1909 г. предложения, которые выработали буддисты Калмыкии на съезде 1905 г., они вновь направили в Министерство внутренних дел для дальнейшего рассмотрения.

Тем не менее, определенные результаты были достигнуты. Были удовлетворены ходатайства калмыков о признании штатными нескольких закрытых ранее хурулов. Открыт был ряд молитвенных кибиток, построены несколько храмов. Оренбургская и уральская этнотерриториальные группы калмыков, считавшиеся крещеными на протяжении двух столетий, по их просьбе были признаны буддийскими: в доказательство приверженности традиционной для калмыков религии они представили списки людей, имеющих посвящение манджи, гецула, а также сведения о соблюдении обычаев и обрядов.

В целом первые два десятилетия нашего века характеризовались оживлением религиозной деятельности, выразившимся в строительстве новых хурулов, росте численности духовенства, появлении высших конфессиональных школ.

Вплоть до конца XIX в. высшее конфессиональное образование в Калмыкии невозможно было получить: не было школ цаннит-Чёря. Известно, однако, что Эмчин-хурул имел медицинский профиль. Возможно, высшие знания получали также в хуруле Доджуд Рацан, название которого переводится как «Училище тантры».

В конце XIX – начале XX в. в отдельных хурулах Калмыцкой степи появились школы, в которых изучалась философия цаннит. Одной из таких Чёря являлась школа, открытая при родовом хуруле известным путешественником в Тибет Бааза-бакши Менкеджуевым: «Мысль об учреждении в степи духовной калмыцкой школы возникла среди более развитых представителей давно, и в конце 1890-х гг. была даже осуществлена «цанит-Чееря» или «Чойра», высшая школа для духовенства. Несколько лет существовала до 1903 г. в Малодербетовском улусе, когда умер ее основатель и руководитель… Чойра помещалась на урочище Нугра в деревянном доме, пожертвованном для этой цели нойоном Тундутовым» [Позднеев, Л.74]. Другая школа была открыта позже при донском Денисовском (Бокширгайн) хуруле не менее известным ламой Менке Борманжиновым, в течение многих лет являвшимся Бакши-ламой (т.е. главой) донских калмыков.

Духовенство, имевшее солидное образование, стремилось к открытию подобных школ. Идею создания школ философии цаннита поддержал, например, лхарамба Б. Боваев, получивший образование в Тибете и в последующие годы возглавивший одну из школ, автор поэтического памфлета «Услаждение слуха», критиковавшего нравы многих калмыцких гелюнгов. Другая часть калмыцких монахов идею открытия высших конфессиональных школ не поддержала. Возглавлявший в начале века калмыцких буддистов Шаджин-лама (Лама калмыцкого народа), по свидетельству Агвана Доржиева, «не дал разрешения основать новые монастыри в калмыцких районах торгутов и дербетов. Большинство старых лам сказали: "Новая религия, которая не распространялась раньше, не подойдет людям, живущим в юртах"» [«Предание о кругосветном путешествии», 1994, 57]. В стихотворной форме эта мысль А. Доржиева передана весьма точно: «Когда в калмыцких землях на реке Едзил [я] учредил первый чойра, главенствующий Шашин-лама стал чинить всяческие препоны, говоря, что, мол, нельзя создавать цанит-Чееря там, где нет чееря, установленного издавна. Это не годится для народа, живущего под войлочными потолками. Но у меня появились союзники в лице князя Цэрэндая и других. В [улусах] Бага-Дэрбэт и Ихэ-цохор учредили два чееря. В этом мне помогли дорамбы Гэлэг-джамцо и Чойнджур, а также Чойнимбу, Содном и Шакья. Особые заслуги имеет усерднейший тибетец Шакья-джалцан, который, не щадя своей жизни, установил порядок Гоман [дацана] самым точным и правильным образом» [Доржиев, 2003, 54].

Возможно, решение Ламы калмыцкого народа, являвшегося, по сути, одним из чиновников аппарата управления калмыками, сформировано было и под влиянием российского правительства, не заинтересованного в открытии буддийских академий. Лама калмыцкого народа Джимбе-Балдан Делгеркиев был стар и скончался в 1906 г. Приступивший к обязанностям новый Лама был молод и, видимо, уже не был столь категоричен в решении вопроса о Чёря. Тем не менее, в позиции Ламы калмыцкого народа прослеживается стремление к самостоятельности калмыцкой церкви и ограждению буддийских институтов от большого влияния тибетских канонов и авторитетов. В дальнейшем приверженцы Шаджин-ламы составили ядро группы священнослужителей, которые противились нововведениям и пропагандировали идею традиционализма.

Благословение на открытие буддийских академий было дано в 1905 году Далай-ламой XIII в Монголии, когда он принимал представителей от астраханских калмыков. В 1906 г. началось строительство школы и зданий для учащихся близ урочища Амта Бургуста. В этом же

году Агван Доржиев просил о разрешении открытия Чёря Управление калмыцким народом и Департамент духовных дел иностранных вероисповеданий. Об открытии академии в своем улусе ходатайствовал и Церен-Давид Тундутов. Разрешение было получено в 1907 г., когда строительство шло к завершению [НАРК. Ф.И-9. Оп.5. Ед.хр.2750. Л.145.]. Открытие высшего учебного буддийского заведения, по оценке представителей российских властей, явилось крупным событием в жизни буддистов Калмыкии и всего народа. Программа обучения строилась по образцу Гоман-дацана в Тибете. В этом монастыре обычно обучались все монголоязычные ученики, и данная традиция продолжается до настоящего времени. Согласно гоманской программе, обучение должно было проводиться 13 лет.

В 1907 г. было начало строительство второй Чёря в Икицохуровском улусе. Открытию академии содействовали гелюнг Джомок Гонтиев, бывший зайсанг Церен Бадмаев, а также Джал Гаков и Улюмджи Лиджиев. В 1908 г. имелись сюме, 10 домов и кибитки для духовенства. Весной этого года деревянное здание сюме в Икицохуровском улусе было достроено, и состоялось его открытие. В том же году Министерство внутренних дел утвердило устав новой Чёря, однотипный с уставом малодербетовской Чёря. В 1910 г. при школе-сюме имелись также домики для директора, учителей, 21 — для учеников, кладовые и 20 частных домиков, принадлежащих монахам из других хурулов.

После утверждения Устава в 1907 г. директором Чёря был назначен Агван Доржиев, после него с 1911 по 1918 г. эту должность занимал другой крупный деятель — Бооване Бадма (Бадма Боваев), также лхарамба, выпускник школы при Брайбуне в Тибете.

Согласно сведениям, представленным руководством обеих высших конфессиональных школ, в них обучалось в среднем около 100 учеников, каждому из которых в начале обучения было около 15 лет. В малодербетовской Чёря действовали два основных отделения: богословия (в 1913 г. обучалось 83 ученика) и тибетской медицины (33 ученика), а также изучали философию, астрономию, действовали подготовительные курсы. В этой школе работали девять преподавателей, подавляющее большинство которых являлись калмыками. Программа обучения включала двухгодичное изучение тибетского языка, после которого монахи получали специализацию по философии и богословию или медицине (с параллельным изучением тибетского языка). В икицохуровской ценнит-Чёря в 1913 г. работали семь преподавателей. Программа обучения включала изучение в течение первых четырёх лет сочинений тибетских богословов («пандит»), затем в течение четырёх лет изучение догматики («юм»), после чего по два года обучения посвящали освоению памятников «Зандура Гердин» и «Абхидхарма». В течение 13-го года обучения будущие богословы изучали «Банья» (сочинение Будды), продолжая уделять время освоению тибетского языка и практике перевода тибетских молитв. В целом, программа обучения в обеих школах следовала канонам, принятым в высших буддийских школах Тибета и Монголии [НАРК. Ф.И-9.Оп.5.Ед.хр.2750. Л.115-140].

Значение конфессиональных школ стало ясно с их открытием. Состоялись и проверки деятельности нового учебного заведения. После одной из таких комиссий высокую оценку школе ценнит-Чёря дал астраханский губернатор, несмотря на его незаинтересованность в укреплении позиций буддийской церкви: «…обследованием с несомненностью установлено, что названные школы, с широкой программой обучения основ буддийской религии, верований, догматики и в особенности тибетского языка, на каковом совершается ламайское богослужение, как в деле просвещения и развития состава калмыцкого духовенства, так и в отношении удовлетворения религиозных потребностей калмыков являются весьма полезными» [НАРК. Ф.И-9.Оп.5. Ед.хр.2750. Л.1457].

Параллельно с работой калмыцких школ Чёря для получения религиозного образования калмыки стали отправляться и на учебу в Тибет. Примечательно, что в ряде случаев выезд за пределы страны фиксировался в делопроизводительных документах буддийской церкви иногда позже, чем это было на самом деле. Так, к примеру, Л. Ш. Тепкин числился настоятелем хурула, когда уже обучался в Тибете [Бакаева, 1997, 3–5].

Открытие высших конфессиональных школ ценнит-Чёря способствовало, во-первых, унификации высшего духовного образования по тибетскому образцу; во-вторых — развитию знаний и повышению общего образовательного уровня монашества; в-третьих — установлению новых форм обрядности, которая стала практиковаться в соответствии с традициями. Кроме того, открытие новых учебных заведений стало первым шагом на пути достижения цели, поставленной в начале XX века наиболее прогрессивной частью духовенства, — обновления буддизма. Проводилось оно через так называемое «возвращение к чистому буддизму», а на практике также означало введение институтов и обычаев, заимствованных из Тибета. Так, программы школ философии полностью повторяли программы одного из наиболее известных буддийских образовательных тибетских центров — Гоман-монастыря.

Таким образом, в первой четверти XX в. в религиозной жизни буддистов Калмыкии произошли кардинальные перемены. В начале века в связи с революцией 1905 г. и изданием манифеста о свободе веро-

исповедания, а также в связи с участием калмыков в активизировавшихся связях России и Тибета произошла некоторая «демократизация» религиозной жизни. Проведение съезда духовенства и мирян в 1905 г., выработка положения о религиозных нуждах буддистов-калмыков и подача прошения с предложениями в соответствующее Министерство означали начало перемен в религиозной жизни. Активизация связей с буддийскими центрами также проявилась в открытии в ближайшие годы высших конфессиональных школ цаннит-Чёря по программе и образцу такой школы в тибетском монастыре Гоман. Получение образования в монастырях Тибета, ставшее возможным с 1900-х гг., было взаимосвязано со статусом священнослужителя, отправлявшегося на учебу. В истории буддизма Калмыкии известны священнослужители, которые являлись бакши хурулов до поездки на учебу в Тибет, а впоследствии вошли в руководство буддийской общины. Среди таких монахов — директор цаннит-Чёря Б. Боваев, Ламы калмыцкого народа Г. Сеперов. Л. Ш. Тепкин, и др.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дорджиева Г. Ш.* Буддийская церковь в Калмыкии в конце XIX – первой половине XX века. М., 2001.

2. *Доржиев А.* Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Агван Доржиев/ Пер. с монг. А. Цендиной; Транслитерация, предисл, коммент., глоссарий и указ. А. Г. Сазыкина и А. Д. Цендиной. М., 2003. С. 54.

3. *Бакаева Э. П.* Из истории процесса над буддийским духовенством Калмыкии: «дело Тепкина и других» // VII Международный конгресс монголоведов: Доклады российской делегации. М.: Институт востоковедения РАН, 1997. С. 3–5.

4. Национальный архив РК (НАРК). Ф.9. Оп.1 Д.414.

5. Национальный архив РК. Ф.И-9. Оп.5. Ед.хр.2750.

6. «Предание о кругосветном путешествии» или повествование о жизни Агвана Доржиева. Улан-Удэ, 1994.

7. *Позднеев А. М.* Заметки о калмыцких хурулах, «чойра» // Институт восточных рукописей РАН (быв. Архив востоковедов СПбФ ИВ РАН) Ф.44. Оп.1 .Ед.хр.126.

8. *Сафронова Е. С.* Буддизм в России. М., 1998.

9. *Ульянов И. И.* Астраханские калмыки, их домашне-религиозный быт и общественно-религиозные нужды. СПб., 1910.

M. M. Przyjemska (*Berlin, Germany*)

RIME — THE RENEWAL OF MEDITATION LINEAGES IN EASTERN TIBET OF THE 19TH CENTURY[1]

INTRODUCTION

Tibetan Buddhism today is recognized as one of the traditional religions of the Russian Federation. But since the original success of the Gelugpa (*dGe lugs pa*) school in Buryatia, Tuva, and Kalmukia in the early 17th century, Buddhism has become a global religion. In the wake of the social change and liberal trends launched in the time of Perestroika, Vajrayana is again reaching Russia in a second wave of influence. The most popular Tibetan schools today include practice-oriented lineages (*sgrub brgyud*), which especially emphasize meditation and its empirical understanding. A closer look at these traditions as they are introduced in Russia and elsewhere today reveals that for all the cultural transitions that occurred since Tibetans had to escape the attack of Chinese communism, the modern developments are still profoundly influenced by an important revivalist movement originated in the 19th-century Eastern Tibet. Therefore, this article will attempt to outline the specific religious, social and political components of a movement which changed Tibetan meditation lineages so greatly that the styles and trends it introduced are continued outside Tibetan territories into the 21st century.

Both in Western and in Tibetan scholarship, the *Rime* movement is mostly celebrated for their non-sectarian style, while I would like to emphasize the revivalist and reformist aspect of their activity. I will attempt to present how *Rime* masters rekindled meditation practices and philosophical tenets on the verge of extinction, while at the same time gave rise to new influential rituals, literature, lineages, hermitages, and incarnate lines. These spiritual goals did not exclude some hints of a political agenda, as they promoted eastern Tibetan cultural value and autonomy. What is more, *Rime* activity has helped to create views, authorities and networks of cooperation maintained until the 1950's and revived in Eastern Tibet today.

THE SOCIAL AND THE HISTORICAL BACKGROUND

The *Rime* (*Ris med*) movement for cultural and religious restoration originated in the second half of the 19th century in the eastern part of the Tibetan Plateau, known as Kham (*Khams*), a vast area making up a historical, ethnic, political and cultural mosaic in an eventful time of transition. Pressed between the Qing Empire from the East and the Lhasa dominion to the West, Khampa kingdoms struggled to redefine their shifting autonomy. The

Rime movement was initiated in one such sovereignty. Dege (*sDe dge*) had prized a history of religious tolerance and as such offered the atmosphere of intellectual liberalism. A good example of this was provided by the royalty, since the Dege court held an official protectorate over six large monasteries of various religious denominations — Sakya (*Sa skya*), Nyingma (*rNying ma*) and Kagyu (*bKa' brgyud*). In the mid-1860's, the tendency to cooperate and form political alliances practiced in Dege met with the sudden and unwanted rise of influence of the Gelug church from Central Tibet, perceived as a threat to the Dege autonomy as well as source of sectarian prejudice.

At the same time, the general state of the Tibetan cultural life was calling for a renewal. For all the tolerance known in Dege, the broader religious scene abounded with sectarian feuds which occasionally lead to bloody wars; many minor and less influential meditation lineages were disappearing; and as for scholarship, it was in the state of intellectual ossification.[2]

RIME: THE MAIN ACTORS OF THE PLAY

The founding fathers of the Khampa renaissance movement are traditionally said to be the triad of masterminds — the two Dege-born masters Jamgon Kongtrul Lodro Thaye (1813-1899), Jamyang Khyentse Wangpo (1820-1892) and their associate Chogyur Dechen Lingpa (= Chokling) (1829-1870).[3] Other vital protagonists of the group were also born in the Dege region. They included the great scholar with a Nyingmapa background, Ju Mipham ('Ju Mi pham rGya mtsho, 1846-1912), as well as Dza Paltrul (rDza dPal sprul O rgyan chos kyi dbang po, 1808-1887).

What is interesting to note that several of these main actors were what one would today describe as, «self-made men». The *tulku- system* (*sPrul sku*) of finding concurrent incarnates had apparently become an institution that did not allow for much novelty or creativity on the side of the young lamas. Furthermore, it often pressed a teacher into unyielding sectarian frames. A reincarnate master was also expected to fulfill many monastic duties,

[1] The material for this article is part of a doctoral thesis composed at the Central Asian Studies department of the Humboldt University in Berlin, Germany.

[2] Compare: Smith, Gene E.; Schaeffer Kurtis R. Among Tibetan texts: history and literature of the Himalayan Plateau, Boston: Wisdom Publications, 2001, chapter 17.

[3] 'Jam mgon blo gros mtha' yas; 'Jam dbyangs dbang po; mChog 'gyur bde chen g.ling pa. For life stories see: Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History. Trans. Gyurme Dorje, Matthew Kapstein. Boston: Wisdom Publications, 2002, pp 841–848 on Chogling; pp. 849–858 on Khyentse; pp. 859–868 Kongtrul.

imposing on him the role of an administrator, financial proprietor, politician and legal advisor. Thus, it appeared that certain ambitious individuals could only ascertain the role of reformers and revitalizers if they operated outside the tulku structures.

Although the great Kongtrul, whom Smith calls «the Leonardo of Tibet» did finally receive the designation of a reincarnate, it was a late appointment, as he had already been in his twenties, and his career as a scholar, ritual master and author was already on the rise.[4] Kongtrul himself considered his nomination a political move and in his autobiography he relates this fact with an undertone of resentment.[5] After 1840, which marks his first meeting with Khyentse, Kongtrul gradually became one of the most influential religious personas in Kham, who had authored a vast collection of literary works and thus created the intellectual fundaments of the non-sectarian revival.

TOWARDS THE DEFINITION OF A MOVEMENT

Clarifying the term *Rime* poses certain difficulties, as the masters involved in the 19th- century Khampa renaissance did not provide a definition themselves. Some post-modern deconstructive attempts[6] have been made, making a claim that the actions and ideas of the group centered around Kongtrul, Khyentse and Chokling were merely labeled as «the *Rime* movement» by Western scholars, following the insights of Gene Smith in the 1960's.[7] Although *Rime* can hardly be considered a monolithic cultural phenomenon, like in the case of some presentations of the movement[8], as we

[4] Compare: Schuh, Dieter. «Einleitung zu Tibetische Handschriften und Blockdrucke beschrieben von Dieter Schuh». In: Gesammelte Werke des Kong-sprul-Blo-gros-mtha'-yas, vol. 6. Wiesbaden: Steiner Verlag: 1976, pp. XXIII–LXXVIII.

[5] Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. The autobiography of Jamgon Kongtrul: a gem of many colors. Trans. Richard Barron. Ithaca: Snow Lion, 2003, p.24. Dieter Schuh notes that this mirrors the corruption of religious liaisons in Eastern Tibet and supposes that this becomes one of the factors which ultimately makes the «Autobiography» into a Rime manifesto. See Einleitung zu Tibetische Handschriften und Blockdrucke beschrieben von Dieter Schuh, p. XL.

[6] For a deconstruction, see for instance Gardner, Alexander Patten. The Twenty-Five Great Sites of Khams: Religious Geography, Revelation, and Nonsectarianism in Nineteeth-Century Eastern Tibet. Unpublished doctoral thesis. University of Michigan, 2006. Gardner's viewpoint on the Rime, however extreme, also presents a critical overview of a large portion of the existing literature.

[7] Compare: The autobiography of Jamgon Kongtrul, p.xviii. Detailed discussion of the development of the label and its reception by the different Western and Tibetan authors by Gardner in The Twenty-Five Great Sites of Khams, pp. 112–118.

shall see, the agents of the revival did cooperate and share specific views, while «favoring a generalized common goal» of philosophical and practical unification, restoration and reform.[9]

THE PHILOSOPHY AND PRACTICE OF *RIME*

In fact, if Kongtrul and associates did employ the term *Rime*, it seems however, that they did so without initial plans for initiating a social movement. Around 1842 Lodro Thaye writes in his autobiography, which also included several other elucidations on his unbiased attitude:

From this point on, the lotus of my faith in all the teachings of the Sage (without sectarian distinctions) and in the holders of those teachings unfolded in an unbiased manner (= *ris su ma chad pa*).[10]

The designation *Rime* itself is an antonym based on the phrase *ris su ma chad pa* (from *ris* = «party, bias», *ma chad pa* = «unceasing, unbroken, undivided», thus: «non-biased»)[11]. Conscious non-sectarianism is therefore the first of the basic characteristics of the ideal presented by great triad and their colleagues. The other principles include non-partiality regarding philosophical viewpoints; the concern with the practice of meditation as

[8] Like Ngawang Zangpo in: Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Sacred ground: Jamgon Kongtrul on pilgrimage and sacred geography. Trans. Ngawang Zangpo. Ithaca: Snow Lion, 2001; or: Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Jamgon Kongtrul's Retreat Manual. Trans. Ngawang Zangpo. Ithaca: Snow Lion, 1994.

[9] A definition of a movement by an Internet resource http. dictionary. reference.com (last access 05.02.2010) «Movement = a diffusely organized or heterogeneous group of people or organizations tending toward or favoring a generalized common goal: the antislavery movement; the realistic movement in art». Also compare: Powers, John. Introduction to Tibetan Buddhism. Ithaca: Snow Lion, 2007, p 359–365. This last author even calls Rime a «countermovement», thus emphasizing the fact that the Rime was a reaction to sectarian strife, stiffness and domination. Schuh in «Einleitung zu Tibetische Handschriften und Blockdrucke beschrieben von Dieter Schuh» also uses the word Bewegung = «movement».

[10] The autobiography of Jamgon Kongtrul, p.86. The original reads: 'di nas brtsam te rin par thub bstan ris su ma chad pa'i bstan dang bstan 'dzin thams cad la dad pa'i padma phyogs med du grol. (quoted after Schuh, Dieter. «Einleitung zu Tibetische Handschriften und Blockdrucke beschrieben von Dieter Schuh». In: Gesammelte Werke des Kong-sprul-Blo-gros-mtha'-yas, vol. 6 fols. 7r–3). The term ris med already appears in the Derge rgyal rabs and later in Khyentse's writings. See The Twenty-Five Great Sites of Khams, p. 132–33.

[11] Synonyms discussed in: Hartley, Lauran. A Socio-Historical Study of the Kingdom of Sde-dge in the Late Nineteenth Century: Ris-med Views of Alliance and Authority. Unpublished MA thesis. Indiana University, 1997, p. 49.

opposed to institutionalized religion; revisiting Indian Buddhist ideals of a *yogin*-scholar; dedication to the preservation of oral and scriptural lineages; and finally, maintaining the doctrinal view of the *Zhentong* (*gZhan stong*) as universal. These views helped design conceptual and practical methods to overcome sectarian bias and create a new model of a Buddhist practitioner.[12] Moreover, as a consequence of the non-biased approach, the *Rime* group developed a predilection for universalistic doctrines. This is how such tenets as the *Dzogchen* (*rDzogs chen*) directed many of the intellectual and ritual trends. This particular system of philosophy and practice left plenty of room for synthetic procedures, since it emphasized the unconstrained, all-pervading nature of absolute mind, the common aim of all fractional instructions contextuated in the different traditions. The above principles, completed with the increased popularization of the Treasure (*gTer ma*) apocryphal lore through new revelations consisted the characteristic make-up of revivalist theory and practice, described as the *Rime* movement.

The non-sectarian approach was combined with the urge to preserve the diverse traditions close to obsolescence. Practically, it involved the search, collection and passing down of various transmissions, especially if they originated from the meditation lineages. Kongtrul brought these together into large collections. The *Rinchen Terdzo, Kagyu Nagdzo, Damnag dzo,* and the *Drubthab Kuntu*[13] were vast anthologies of ritual texts including the Nyingmapa, Marpa Kagyu, Shangpa Kagyu, Sakyapa, Kadampa, Gelugpa and Jonangpa,[14] complete with instructions for their appliance in retreat[15]. They were transmitted in sets of empowerments (*dbang*), which granted the recipient the power to practice any one of the hundreds of the *sadhanas* within.[16] As for Kongtrul's literary output, the opening proclamation

[12] The Twenty-Five Great Sites of Khams, p.117. Also see: Samuel, Geoffrey. Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies. Washington: Smithsonian Institution Press, 1993.

[13] Rin chen gter mdzod; bKa' brgyud sngags mdzod; Dam sngags mdzod; sGrub thabs kun btus.

[14] rNying ma pa; Mar pa bKa' brgyud; Shangs pa bKa' brgyud; Sa skya pa; bKa' gdams pa; dGe lugs pa; Jo nangs pa.

[15] Jamgon Kongtrul Lodro Taye. Myriad worlds: Buddhist cosmology in Abhidharma, Kalacakra, and Dzog-chen. Ithaca: Snow Lion, 1995, p. 33.

[16] Among Tibetan texts, p.197. Bon (bon) was often incorporated, see for instance Tsering Thar. «Shar rdza hermitage: a new bonpo center in Khams». In: Khams Pa histories : visions of people, place and authority ; PIATS 2000: Tibetan studies, Leiden 2000. Ed. Lawrence Epstein. Leiden: Brill 2002, p. 9.

of beyond-sectarian thinking is the *Shes bya mdzod*, also referred to as «Kongtrul's Encyclopedia». However conservative in style, it is within this work, completed over the years at his main hermitage at the request of Khyentse, that Kongtrul advocates the benefit of non-partiality, thought to characterize the proper style of Buddhist practice.[17,18]

The unbiased approach of the Rime masters manifested in their tolerance and openness for all kinds of doctrines to such an extent, that the group never took on a specific philosophical stance. The view strongly promoted by Kongtrul was the aforementioned *Zhentong*, the affirmative explanation of *sunyata* associated with the Jonang (*Jo nang*) school, which had been adopted earlier by the Kagyupa scholar Situ Panchen (Si tu Pan chen, 1700-1774), who not only advocated this system, but also created a synthesis of the *Zhentong* and the *Mahamudra*. From the time of the 5th Dalai Lama, the doctrine of *Zhentong* had been banned as heretic and until the second half of the 19th century it was illegal to publish Jonangpa works that expounded on that subject.[19] To Kongtrul, the *Zhentong* was a «unifying concept» which connected the diverse schools of Tibetan Buddhist thought. [20]

Kongtrul, Khyentse, and some of their associates and continuators of the Rime lore, such as Mipham or Khenpo Zhenga (mKhan po gZhan dga', 1871-1927) expressed strong interest in reviving old Indian pandita-ideal through the thorough reform of the academic system. Especially due to the increasing Gelugpa influence in the whole of Kham, but particularly in Dege, monastic education had been in the state of what Gene Smith refers to as «intellectual petrification».[21] In practice amounted to the widespread application of debate manuals (*yig cha*). The framework of such debates involved mere memorization of logical standards laid down in the handbooks and the mechanical production of arguments. Debate manuals were also frequently used to refute other schools or philosophical positions on sectarian grounds. The new trend, introduced by Kongtrul and Khyentse involved working directly with Indian originals instead of their Tibetan commentaries,

[17] Among Tibetan texts , p. 251, Myriad Worlds, p. 34.

[18] Although some authors, such as Gardner, attribute some degree of sectarianism to Kongtrul's activity in Eastern Tibet in terms of «denying the Gelugpa a place on the landscape of Kham».

[19] Among Tibetan texts, 34–35.

[20] Ibidem, p. 266. It could also be argued that if one view is placed above all others as the «unifying concept», it is already creating a bias. Compare: The Twenty-Five Great Sites of Khams, p. 145.

[21] Among Tibetan texts, p. 245.

which were seen as weighed down with sectarian interpretations. Khenpo Zhenga became abbot of the newly founded Dzongsar monastic university (*rDzong gsar bshad grwa*), which would become the model college for the new type of religious education.[22] Its famous curriculum of «13 Great Indian Textbooks» was replicated in practically all non-Gelugpa colleges of Kham.[23] Simultaneously, the meditation aspect of Buddhist practice was also a means to transcend sectarian partitions. The techniques of meditation as well as other rituals focused around specific deities and involving the cultivation of enlightened forces outside and inside the yogin's body, which often originated through a revelation, were being amassed into great collections in order to make them available to practitioners with whichever background. This apparatus helped them to access enlightenment understood as the universal basis of all experience, transcending concepts of doctrine and barriers of sectarian division. This goal was to be achieved mostly through longer and shorter periods of meditation in solitary retreat (*mtshams*), which experienced a great revival of popularity in the second half of the 19th century.

«THE TWENTY-FIVE POWER PLACES OF EASTERN TIBET»

In 1857, on Eastern Tibetan ground, Chogyur Lingpa revealed a scripture which proved to be instrumental for the specific aims of the new non-sectarian movement.[24] The excavation of the «The Location List of the 25 power places of Amdo and Khams»[25] abounded in consequences which greatly exceeded the plane of the spiritual. The scripture, like in the case of all Treasure texts, was claimed to have been authored by Padmasambhava

[22] Blos gros phun tshogs. Rdzong gsar lo rgyus. Unpublished manuscript, 1999–2004, p. 23. Jackson, David Paul. A saint in Seattle: the life of the Tibetan mystic Dezhung Rinpoche. Somerville: Wisdom 2003, p.536, ??ntideva's Bodhisattva-caryavatara according to the tradition of Paltrul Rinpoche. Commentary By Khenpo Kunpal. Chapter One With Oral Explanations by Dzogchen Khenpo Choga, Volume One. Trans. by Andreas Kretschmar. Kathmandu: Tibetan Computer Company, 2003, p. 128.

[23] Shantideva's Bodhisattva-caryavatara according to the tradition of Paltrul Rinpoche, p.232; Among Tibetan texts, p. 233; Rdzong gsar lo rgyus, p. 20.

[24] Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Sacred ground: Jamgon Kongtrul on pilgrimage and sacred geography. Trans. Ngawang Zangpo. Ithaca: Snow Lion, 2001, p. 97.

[25] Mchog 'gyur bde chen g.ling pa. «Bod kyi gnas chen rnams kyi mdo byang dkar chags o rgyan gyi mkhas pa padma 'byung gnas kyis bkos pa». In: The Collected Rediscovered Teachings (Gter ma) of Gter chen mChog-gyur–glin-pa. Reproduced from a set of the Rtsi-rke blockprints and unpublished manuscripts from the library of the late Mchog-glin sprul-sku. vol.30, New Delhi: 1977, fols. 1–40.

and declared Khams to host five key power places (*gnas*) and twenty-five other major sites, symbolizing the body, speech, mind, qualities and activity of enlightenment; and additionally four extraordinary locations and eight places of a special power to train the minds of sentient beings.[26]

Such local initiative was vital to define Khampa territory. Prior to the discovery of the scripture Eastern Tibet had been a splintered, shapeless area, with foreign powers at all sides seeking to incorporate parts of the vast, fertile and strategically important region by delineating its borders to suit their purposes again and again. The inner conflicts did much to further hinder any attempts of unification, such as the bloody Nyarong (*Nyag rong*) conquests of the early 1860's, which ultimately compromised the independence of Khampa states more than they helped to unify Eastern Tibetan territories. Especially Qing cartography sought to define their perimeters so as to prevent the multi-ethnic fringe from developing autonomy and to keep foreign forces at bay.[27]

The new way of perceiving Eastern Tibet as a pure field empowered by Padmasambhava also became means to legitimize the religious and secular power held by the *Rime* triumvirate and their associates.[28] The «Location List», both as one of the first fruits of the new union of religious leaders and as an original topographic design, consisted a factor in the delineation of the territory of the new movement. The scripture, revealed by Chokling and transcribed by Kongtrul, outlined a chart of holy sites, whose identification, ritual opening and popularization would traditionally depend on the revealer and his assistants. This guaranteed that the specific ideas and interests of the Rime alliance would find their spatial reference points — an issue important for any new movement, but especially vital in the Tibetan context of perceiving landscape as a living organism, capable of communicating and translating whole cosmologies, not to mention ideologies. Consequently, the new map became a way to articulate the ideas of the non-sectarian group.

HERMITAGES AS NEW RELIGIOUS CENTERS

In 1859, two years after the extraction of the list of the power places of Amdo and Kham Chokling, whose competence as Treasure Revealer (*gTer ston*), an envoy of Padmasambhava, had recently been authorized by Khyentse Wangpo as well as other hierarchs, met with Kongtrul and advised that each of the 25 power sites be cultivated for hermitic purposes:

[26] Sacred ground, pp. 97–8.

[27] The Twenty-Five Great Sites of Khams, pp. 152–153.

[28] Compare: The Twenty-Five Great Sites of Khams, p. 57.

If a temple and retreat center are built at each of twenty-five great areas of sacred ground in Do-Kham [eastern Tibet], this will pacify all troubles, especially border wars, in the Himalayan region in general, in Amdo and Kham in particular, and specifically within each temple's respective district. These [areas of sacred ground] are locations of pacifying power. A person to construct these buildings will appear in connection with each area of sacred ground[29].

This plan evokes associations with the mTha' temples constructed by emperor Songtsen Gampo (Srong btsan sgam po, 569–650) in order to tame the influences within the Tibetan landscape that would obstruct the establishing of a new religion, but also to guard the frontiers of his empire. The new movement was clearly looking for ways to spread its influence and mark its territory, and it did so in the manner of establishing hermitages at places proclaimed to be sacred, or by declaring that the already founded centers for meditation in retreat, significant for the activity of the *Rime* masters, stood on sacred ground. This way, the power that the Rime exercised in Dege was etched into in the landscape of Kham. Sacred geography would become one of the main tools for grounding and broadening their power. What is more, the spiritual coherence created by the new map revealed by Chokling would generate a web of interrelated meditation sites, a structure unified, sustained and justified by the doctrines and practices promoted by the non-sectarian movement.

There are similar patterns in Tibetan past. It was not uncommon for chronicles (*lo rgyus*) and hagiographies (*rnam thar)* to report on a monastery that was established at a site identified as power place in accordance to a vision by the founder's «root lama» (*rtsa ba'i bla ma*).[30] Other sources, such as those belonging to the multifaceted *gnas yig* genre, also account for popular power places crowned over time with the founding of a convent. However, this traditional procedure found its own mode of expression in the 19th century Kham. This time it was not great institutions, but mainly hermitages independent from monasteries, that marked the expansion of the Rime.

By the power of the disclosure of the new map of holy sites, some of the retreat centers that had already been used by the non-sectarian association were elevated to the status of sacred ground. For Kongtrul, Chokling and their allies this fact had great consequences, for both their religious activities and political standing. This is how the widespread Himalayan cult of holy sites, practically applied through the ritual of pilgrimage (*gnas skor ba/gnas*

[29] Quoted after Sacred Ground, p. 136.

[30] Blazing splendor: the memoirs of the Dzogchen Yogi Tulku Urgyen Rinpoche. Ed. by Erik Pema Kunsang Schmidt. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications, 2005, p. 13.

mjal ba) became a decisive factor in the development of the new hermitages. As latest pilgrimage sites, the venues did not only become increasingly popular, but also opened access to a potential mode of income.

This brings up another important factor which spoke in favor of expanding the *Rime* influence through the more modest retreat sites. It has to do with the lack of resources. It seems that during the second half of the 1800's, the economic, social and religious status quo in Dege or the neighboring kingdoms did not encourage the movement to rely on founding new monastic institutions. By that time, many great convents had already been existing and they consumed much of the means and attention of the principal financial and political promoters. The most significant force in the upholding of religious activities in Dege, the ruling dynasty, had since the late 18th century been engaged in the traditional support of six great monastic institutions. As for these convents, they were in status of corporate land-owners under royal custody, bound by the unique tie of mutual benefits and sustained with reincarnate (*sprul sku*) candidates from wealthy clans. As such they were structures awarded with enough authority to counterbalance the power of the local chiefs[31]. This created a unique power structure that left little room for new factors to appear.

The great *Rime* triad, later Mipham and some other lamas of the subsequent generation that were associated with the non-sectarian movement, all became the official chaplains of the House of Dege. Although they received some reward in connection with their ritual services or occasionally even land, this support was by no means regular or sufficient to administer new monastic establishments. Moreover, for Kongtrul, Khyentse and colleagues, it was not enough to settle in the existing hermitages, habitually associated with a monastery by means of doctrinal and financial support, as this meant dependence on those institutions. Exerting greater influence and instigating reform required more self-reliance, which implied acting out of a self-created locus of power. Therefore, while the heads of great Dege convents like Palpung, Dzongsar, Dzogchen or Kathog[32] actively took part in perpetrating the *Rime* thought and activity — still, widening the area of one's influence in 19th century Kham meant opting for original ways to win new territories. When founding centers for retreat, functioning independently of the great convents, the Rime group presented themselves as reformers, who questioned the traditional position of convents as leaders

[31] See A Socio-Historical Study of the Kingdom of Sde-dge in the Late Nineteenth Century, p. 38.

[32] dPal spungs; Rdzong gsar; rDzog chen; Ka: thog.

in the perpetuation of Buddhism and at the same time drew attention to the fact that monastic traditions played a role in creating dissent through constructing rigid sectarian identities. This becomes quite discernible through Kongtrul's writings. It was the Eight Practice Lineages (*sgrub brgyud shing rta chen mo brgyad*), a way of categorizing Tibetan Buddhist developments that Kongtrul favored over the less sophisticated division into the monastic schools of Nyingma, Sakya, Kagyu, etc. Kongtrul did not invent the eight-fold system, but greatly popularized it through his «Encyclopedia» and most of all, by employing the eight-fold structure as a composition principle for the «Treasury of Instructions» (*gDams ngag mdzod*). The Eight Practice Lineages were vehicles of transmission that had originated in India and would be perpetrated according to lineages of accomplishment, with gurus passing down scriptural corpora, but most of, they expressed the essence of ritual and mystical experience — as opposed to institutional bodies, characterized by outward hierarchy and independent administration.[33]

However, it must be emphasized that it is an oversimplification to claim that Kongtrul and his colleagues wholly rejected monasticism, as it is sometimes presented.[34] As clever reformers, the three *Rime* masters must have known that the best way to make a lasting impression in religious history is to introduce innovations within the functioning establishment instead of overthrowing it completely. Accordingly, Khyentse upheld his seat at Dzongsar and kept his position in the monastic community, even if he largely stayed in retreat at his residence on monastery grounds. Kongtrul made use of the existing web of great convents to gain education (Zhechen and Palpung), develop his career and propagate his ideas (Palpung, Dzongsar). As for Chokling, thought to be the least monastic of the great Triad, when already in the peak of his power, he actually founded three monasteries, two of them associated with the power places that his revelation extolled.[35]

It seems that the emergence and promotion of new venues of practice in seclusion was in fact crucial for the perpetuation of the new movement. It

[33] Kapstein, Matthew. «gDams-ngag: Tibetan Technologies of the Self» In: Tibetan Literature: Studies in Genre. Ed. by Cabezon and Jackson. Ithaca: Snow Lion, 1996, pp. 275–289. And: Si khron zhing chen bod yig slob grwa. Sgrub brgyud shing rta chen mo brgyad kyi bsdus 'grel. Pe cin: Mi rigs dpe skrun khang, 1999.

[34] See Introduction to Tibetan Buddhism, p.362; Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Jamgon Kongtrul's Retreat Manual. Trans. Ngawang Zangpo. Ithaca: Snow Lion, 1994, pp. 24–25.

[35] Karma (Kar ma), situated right next to the oldest seat of the Karmapa (Karma pa); Tsike (rTsi ke), and Neten (gNas rten).

was at the hermitages of Tsadra, Dzongsho, Karmo Taktsang, Rudam Gangi Rawa or Pema Shelphuk[36] and around ten other retreat sites, that the Rime masters composed their works, revealed and transcribed new teachings as well as ensured the continuation of their legacy by training others and exchanging important transmissions. This way also the practices introduced and popularized by the Rime, such as those included in the great collections assembled by Kongtrul, Khyentse or found in «Chokling's New Treasures» (*mChog g.ling gter gsar*) could find natural venues for their performance. Finally, the hermitages were the very sites where these masters drew their authority from, since placing oneself within the network assisted them in coining their fame.

RIME, EREMITISM AND TREASURE

The connectivity and spatial contextualization of the 19th century Khampa hermitages also illustrates the fact that the hermitages and simultaneously, points on Chokling's map were also revelation sites (*gTer gnas*), particularly by virtue of the discoveries of the Rime triumvirate, who acted as Treasure Revealers in their own right.

The lore of Treasure revelation, for all of its focus on consecrated articles and ritual actions which are always place-contextuated, is one of the most remarkable materializations of practices dealing with sacred geography.[37] In the 19th century, the Treasures became one of the chief vehicles for propagating the ideology of the non-sectarian movement. Particularly the new discoveries and using the sites of their revelation to establish centers for meditation in retreat became one of the most significant ways in which the non-sectarian movement extended and marked their area of influence. Through the delineation of their maps, both Chokling and Kongtrul attempted an extension of mythical splendor of the ancient Tibetan empire. Their major technique was the promotion of new power places connected with the Padmasambhava's journey to Kham. However, the practice of assimilating holy sites onto new ground might have served one more point on the agenda of the movement. As Andrew Quintman notes, «landscape forms the fundament upon which […] life story might be written». Well aware of the locale-based hagiographic tradition of Milarepa (Mi la ras pa) as well as

[36] Ts? 'dra; Dzong shod; Kar mo sTag tshang; Ru dam gang gi ra ba; Padma Shel phug.

[37] Germano, David. «Re-membering the dismembered body of Tibet: Contemporary Tibetan visionary movements in the People's Republic of China» In: Buddhism in contemporary Tibet: religious revival and cultural identity. Ed. by Melvyn C. Goldstein, Matthew Kapstein. Berkeley: University of California Press, 1998, p. 84.

Padmasambhava, Chogyur Lingpa along with Lodro Thaye were ready to conquer new land for the service of their own legend by way of creating what Quintman calls «a geographic biography»[38]. For this reason, remembering the agency of Padmasambhava and re-enacting it through the revelation ritual will become inevitably linked to a specific location. Gardner maintains that:

Whatever the origin of the treasure tradition, certainly by the nineteenth century the matter of place has become one of central importance. Without attention to place, the narratives of treasure revelation are merely fantastical, shorn of real-world concerns of the revealer and his patrons.[39]

This also explains the urge to establish the new teachings at their revelation sites (*gTer gnas*) through constructing new hermitages. Since most of the Rime Treasures were connected with the figure of Padmasambhava, pointed to the increasing cult of this mythical yogin as both father of transmission and hermit, who used the twenty-five locations in Kham to meditate in seclusion and thus attain *siddhi*. Given that most of the new Treasures were linked to the Maha Ati tradition, the revival of the Dzogchen lore as an all-embracing teaching transcending sectarian divisions, whose ultimate meaning is to be experienced in samadhi, harmonized with the tendency to base one's activity in venues for meditation retreat.

As revelation sites, the hermitages also became literal sources of the new teachings. To name but a few examples, the doctrinally important «Three Sections of Great Perfection» (*rDzog chen sDe gsum*) cycle was extracted by both Chokling and Khyentse from a cave at Pema Shelphuk (Dzam nang Padma Shel phug), used as one of Khyentse's retreat sites[40]. Furthermore, as Chogyur Lingpa visited the retreat site of Karmo Taktsang (dKar mo sTag tshang), the journey resulted in the disclosure of the «Gradual Path of the Essence of Wisdom» (*Lam rim ye shes snying po*), and as for the «Mind-Sadhana of the Wish-Fulfilling Jewel» (*Thugs sgrub yid bzhin nor bu*), it was a cycle that Khyentse's disclosed while at the retreat site of Deshek Dupa (Dzong shod bDe sheg Dus pa). Numerous other examples followed.

Since the hermitages gave rise to instructions that on one hand consisted complete novelties, but on the other, as in the case of all Treasures, were comprised of clusters of existing material, they became vital tools in the

[38] Quintman, Andrew. «Toward a Geographic Biography: Mi la ras pa in the Tibetan Landscape». In: Numen, Volume 55, Number 4. Leiden: Brill, 2008, pp. 363–410 (48).

[39] The Twenty-Five Great Sites of Khams, p. 170.

[40] More on the importance of the Desum: Treasures from Juniper Ridge: The Profound Instructions of Padmasambhava to the Dakini Yeshe Tsogyal. Comm. by Tulku Urgyen Rinpoche. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications, 2008, p. 157–166.

19th — century revival. Delivering exclusive specimens of material of widely acclaimed heritage, produced in great amounts, was a proven method to control the circulating doctrines and thus to dominate the religious scene. In view of the fact that the hermitages, where the power of the new movement was concentrated, were quite literally springs of their doctrines, their network helped to channel their spreading influence. As the authority of the Three Rime Revealers (Chokling, Khyentse, Kongtrul) became physically embedded into the landscape of eastern Tibet, the authenticity of the new doctrines or liturgies, such as the «Three Sections of Great Perfection», «Clearing Away All Obstacles» (*Bar chad kun gsal*) or any of the newly founded *Vajrakilaya* rituals was validated by the traditional values of the Treasure lore — the heritage of the Tibetan empire as much as by the legendary figure of Padmasambhava.

Above and beyond, the connection with this latter legendary master confirmed the retreat sites to be tantrically potent, which ensured success in utilizing them as meditation sites and centers of activity and training. Beginning in 1856 from the «Three Sections» extraction at Pema Shelphuk, their blessing force was recurrently restated through open and spectacular demonstrations of yogic prowess such as public revelations (*khrom gter)*, where the audience often included all social strata from common villagers and religious hierarchs to the local ruling class.[41] Public extraction was meant as a spectacle of power and as such it drew attention to both doctrinal and political agenda of the revealers. As much as their consecration conducted to activate the sites (*sgo byed*), all of these ceremonies ensured the financing of the Rime hermitages and of the activities which sprang from them. The soteriological promise embedded in the ground itself and stimulated by ritual action also offered encouragement for pilgrimage, which could become means for both social recognition and economic support.

The *Rime* movement also contributed to the growth of eremitism in other ways, like designing or reviving meditation practices and systems of retreat, for instance Kongtrul's famous three-year hermitic training curriculum.[42] Additionally, since most *Rime* activists spread their influence by establishing themselves in hermitages rather than in monasteries, this became a strong statement promoting retreat practice among the religious circles of Kham as well as among their donors.

[41] The Twenty-Five Great Sites of Khams, p. 109 and 244. Also see: Orgyen Tobgyal. Life of Jamyang Khyentse Wangpo. Internet resource: http://www.lotsawahouse.org/jkwbio.html. Last access 30.11.2010.

[42] See Jamgon Kongtrul's Retreat Manual.

Thus, the hermitages and monastic colleges of Kham became the centers of the *Rime*-originated approach and its practical application. The individuals active in those venues not only included a great number of disciples of the original non-sectarian teachers, but also the numerous, simultaneously existing and cooperating reincarnations of the great triad, which would at times even initiate a sub-independent branch of a lineage. Thus, the structures created in the 19th century were maintained by the whole complex collective of the Khyentse incarnates, concurrent emanations of Chokling, as well as the reincarnations of Kongtrul — each governing a different center the original master had started and additionally connected with convents or hermitages of varying sectarian denomination.[43]

These new leaders oversaw the schooling of teachers at the independent hermitages at many of the twenty-five power places, but also at the monastic three-year retreat enclosures (*sgrub khang*). By the advent of the second non-sectarian generation, since the new incarnates of the Rime triad and their disciples started appearing more and more in the outright monastic context, many great convents of Kham provided the scene for the continuation of their work as well. Thus, Palpung, Karma Gon (Karma dGon), Zhechen, Dzogchen (rDzogs chen), even Zurmang (Zur mang) provided the scene for passing down the great empowerment collections mentioned earlier. Later leaders of the great sects or major monastic centers became holders of the Rime-originated transmission complexes and the heritage of the 19th-century movement began to develop a more conventional expression.[44]

As for the hermitic tradition, it blossomed all the more, since the polymaths and great activists of the new generations[45] helped develop the infrastructure

[43] Karmapa — the Black Hat Lama of Tibet. Ed. by Nik Douglas and Meryl White. London: Luzac 1976; Orgyen Tobgyal Rinpoche. The Life of Chokgyur Lingpa. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications, 1990.

[44] Like the consecutive Karmapa (Karma pa) hierarchs, the 15th Karmapa Kachiab Dorje (mKha khyab rdo rje, 1871–1922) and the 16th Karmapa Rangjung Rigpe Dorje (Rang 'byung Rig pa'i rdo rje, 1924–1981); Zhechen Gyaltsab Pema Namgyal (Zhe chen rgyal tshab padma rnam rgyal, 1871–1926); Jamyang Loter Wangpo (Jam dbyangs blo gter dbang po, 1847–1914); Dilgo Khyentse (Dil mgo Khyentse, 1910–1991).

[45] Such as Togden Shakya Shri (rTogs ldan sh?kya shr?, 1853–1919); Dzongsar Khyentse Chokyi Lodro (rDzong gsar Khyentse Chos kyi blo gros, 1893–1959); the Shangpa and Karma Kagyupa lama, who became known as Kalu Rinpoche (Kar lu Rin po che, 1905–1989) or Tulku Urgyen Rinpoche (Sprul sku O rgyan Rin po che, 1920–1996) to name but a few.

and curriculum of the many centers for meditation in retreat, located in the Dege and Nangchen area and spread their activity to new places.[46, 47]

Thus, the configuration of practice sites (*ri khrod/sgrub gnas*), power places (*gnas*), monasteries, lineages of masters, doctrines and rituals that were developed from the second half of the 19th century in Eastern Tibet in a non-biased manner came to represent the religious and social make-up of Kham until the arrival of People's Liberation Army in 1950. Such is the meaning of «tradition» to most of the lamas from the meditation lineages (*sgrub brgyud*) today, both in exile and in Eastern Tibet. Hence, as the Rime continuators and revivers, they could generally be seen as long-term products of the great non-sectarian revival era of the 19th century.[48]

М. М. Пшиемска (*Берлин, Германия*)

РИМЕ — ВОЗРОЖДЕНИЕ МЕДИТАЦИОННЫХ ЛИНИЙ В ВОСТОЧНОМ ТИБЕТЕ XIX ВЕКА[1]

ВВЕДЕНИЕ

Тибетский буддизм сегодня признан одной из традиционных религий Российской Федерации. Но со времен первоначального успеха школы Гелуг (*dGe lugs pa*) в Бурятии, Тыве и Калмыкии в начале 17-го века буддизм стал мировой религией. На фоне социальных перемен и либеральных тенденций, начавшихся во времена перестройки, Ваджраяна возвращается в Россию во второй волне влияния. Самые популярные тибетские школы сегодня включают ориентированные на практику линии (*sgrub brgyud*), в которых придается особое значение медитации и ее эмпирическому пониманию. Если посмотреть, как эти традиции представлены сегодня в России и в других странах, то мы обнаружим, что несмотря на все культурные перемены, которые произошли с тех пор, как тибетцы были вынуждены бежать от нападения китайского коммунизма, современные события все еще находятся под глубоким влиянием важного движения религиозного возрождения, зародившегося в Восточном Тибете в 19-м веке. Поэтому в данной статье предпринимается попытка обрисовать специфические религиозные, социальные и политические компоненты движения, изменившего тибетские медитационные линии настолько сильно, что стили и тенденции, которые оно ввело, продолжаются вне тибетских территорий в 21-м веке.

Как в западной, так и в тибетской науке движение *Риме* известно своим несектантским стилем, но я хотела бы подчеркнуть аспекты его деятельности, направленной на возрождение и реформирование. Я попытаюсь показать, как мастера *Риме* вновь оживили медитационные практики и философские принципы, находящиеся на грани угасания, и в то же время дали подъем новым важным ритуалам, литературе, линиям передачи, местам отшельничеств и линиям воплощений. Эти духовные цели не исключали некоторых намеков на тайные политические планы, так как они продвигали культурные ценности и автономию Восточного Тибета. Более того, с помощью *Риме* сформировались взгляды, властные структуры и система сотрудничества, сохранявшиеся до 1950-х годов и возрожденные в Восточном Тибете сегодня.

СОЦИАЛЬНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Риме (Ris med) — движение культурного и религиозного возрождения — зародилось во второй половине 19-го века в восточной области Тибетского плато, известной как Кхам (Кам), обширной территории, представляющей собой историческую, этническую, политическую и культурную мозаику в насыщенное событиями переходное время. Зажатые между Империей Цин на востоке и владением Лхаса на западе, королевства Кхама постоянно боролись за сохранение своей автономии. Движение *Риме* началось в одном из таких независимых княжеств. В Деге всегда ценили религиозную терпимость, и там царила атмосфера интеллектуальной свободы. Хороший пример в этом подавала королевская семья, так как двор Деге официально покровительствовал шес-

[46] Palmo. Boston: Shambhala, 2008; A saint in Seattle; Blazing splendor.

[47] For instance Tokden Shakya Shri, a native of the eastern Tibetan region of Chamdo (Chab mdo). He was a disciple to Khyentse, Kongtrul and Mipham. Tokden Shakya Shri founded a massive meditation encampment famous for practicing Mahamudra teachings on one hillside and Dzogchen on the other side around the power place of Kyiphuk (kyi phug) in South-central Tibet. His disciples and offspring spread his teachings throughout Himalaya, generating an interesting and far branch in Ladakh, portrayed in: Crook, John and Low, James. The Yogins of Ladakh: A Pilgrimage Among the Hermits of the Buddhist Himalayas. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997. Also see: Kathog Situ Chokyi Gyatso. TOGDEN SHAKYA SHRI: The Life and Liberation of a Tibetan Yogin. Trans. by Elio Guarisco. Arcidosso: Shang Shung Institute, 2009; Blazing Splendor, pp. 129–134.

[48] Compare: Civilized shamans, p. 274.

[1] Материлы для этой статьи является частью докторской диссертации, написанной на кафедре исследований Центральной Азии в университете Гумбольдта.

ти крупным монастырям разных религиозных традиций — Сакья (Sa skya), Ньингма (rNying ma) и Кагью (bKa' brgyud). В середине 1860-х стремление сотрудничать и образовывать политические союзы, практикуемое в Деге, столкнулось с внезапным и нежелательным ростом влияния школы Гелуг из Центрального Тибета, воспринимаемым как угроза автономии Деге, а также как источник сектантских предубеждений.

В то же время общее состояние культурной жизни в Тибете требовало обновления. Хотя Деге славилось своей терпимостью, по всей стране изобиловали раздоры между разными сектами, которые время от времени выливались в кровавые войны; многие малые и не столь влиятельные медитационные линии передачи исчезали; а что касается образования, то оно находилось в состоянии интеллектуального окостенения.[2]

РИМЕ: ОСНОВНЫЕ ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА

Основоположниками ренессансного движения Кхампа традиционно считается триада духовных лидеров — два мастера, уроженца Деге, Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае (1813-1899), Джамьянг Кхьенце Вангпо (1820-1892) и их сторонник Чогьюр Дечен Лингпа (= Чоклинг) (1829-1870)[3]. В регионе Деге родились также другие важные првирженцы движения Риме. Среди них были великий ученый из школы Ньингма Джю Мипам ('Ju Mi pham rGya mtsho, 1846-1912), а также Дза Патрул (rDza dPal sprul O rgyan chos kyi dbang po, 1808-1887).

Интересно отметить, что некоторые из этих основных действующих лиц были теми, кого сегодня назвали бы «сделавшими себя сами». Система *тулку* (*sPrul sku*), нахождения воплощений, стала, по всей видимости, практикой, которая не позволяла много нововведений или творчества со стороны молодых лам. Также от перевоплощенного учителя ожидалось, что он будет выполнять множество монастырских обязанностей, возлагая на него роль администратора, владельца собственности, политического и юридического советника. Таким образом, оказалось, что некоторые амбициозные личности могли реализовать себя в реформаторов и восстановителей, только если они действовали вне системы *тулку*.

[2] Сравните: Смит, Джин Э.; Шефер Куртис Р. Среди тибетских текстов: история и литература Гималайского плоскогорья, Бостон, Издательство Виздом, 2011, глава 17.

[3] 'Jam mgon blo gros mtha' yas; 'Jam dbyangs dbang po; mChog 'gyur bde chen g.ling pa. Жизнеописания смотрите в: Дуджом Ринпоче. Школа Ньингма тибетского буддизма: Ее основы и история. Пер. Гьюрме Дордже, Мэтью Кэпстейн. Бостон, Издательство Виздом, 2002, С 841–848 о Чоглинге; С. 849–858 о Кхьенце; С. 859–868 Конгтрул.

Хотя великий Конгтрул, которого Смит называет «Леонардо Тибета», действительно получил в итоге титул перерожденца, это произошло поздно, когда ему уже было за двадцать, и его карьера ученого, мастера ритуалов и автора была уже на подъеме.[4] Конгтрул сам считал присвоение ему этого титула политическим шагом, и в своей автобиографии он упоминает этот факт с оттенком негодования.[5] После 1840 г., когда он впервые встретился с Кхъенце, Конгтрул постепенно становится одним из наиболее влиятельных религиозных особ в Кхаме, став автором обширного собрания литературных трудов и создав, таким образом, основу для несектантского возрождения.

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ТЕРМИНА РИМЕ

Разъяснение термина *Риме* представляет определенные трудности, поскольку мастера, вовлеченные в кхамский ренессанс 19-го века, сами не предоставили определения. Были предприняты постмодернистские попытки деконструкции[6], заявляющие, что действия и идеи группы, собравшейся вокруг Конгтрула, Кхьенце и Чоклинга, были просто обозначены как «движение *Риме*» западными учеными, следуя пониманию Джона Смита в 1960-е годы[7]. Хотя *Риме* едва ли может рассматриваться как монолитный культурный феномен, как представляют это движение[8] некоторые, мы увидим, что представители возрождения действительно сотрудничали и разделяли определенные взгляды, в то

[4] Сравните: Шу, Дитер. «Введение в тибетские манускрипты и печатные тексты написанное Дитером Шу». В: Собрание сочинений Kong-sprul-Blo-gros-mtha'-yas, том 6. Висбаден: Издательство Штайнер: 1976, С. XXIII-LXXVIII.

[5] Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае. автобиография Джамгёна Конгтрула: многоцветнгая драгоценность. Пер. Ричард Баррон. Итака: Сноу Лайон, 2003, С. 24. Дитер Шу отмечает, что это отражает коррупцию религиозных связей в Восточном Тибете, и преполагает, это становится одним из факторов, который в конечном счёте превращает «Автобиографию» в манифест Риме. См. «Введение в тибетские манускрипты и печатные тексты написанное Дитером Шу», С. XL.

[6] Такую деконструкцию можно увидеть, например, у Гарднера, Александра Паттена. Двадцать пять великих мест Кхама: религиозная география, открытие сокровищ и несектантство в Восточном Тибете девятнадцатого века. Неопубликованная докторская диссертация. Мичиганский университет, 2006. Взгляды Гарднера на Риме, какими бы крайним и они не были, также представляют собой критический обзор значительной доли существующей литературы.

[7] Сравните: Автобиография Джамгёна Конгтрула, с. xviii. Подробная дискуссия о развитии этого обозначения и его восприятии различными западными и тибетскими авторами у Гарднера в книге Двадцать пять великих мест Кхама С. 112–118.

же время «поддерживая общую цель» философской и практической унификации, реставрации и реформы.[9]

ФИЛОСОФИЯ И ПРАКТИКА *РИМЕ*

На самом деле, если Конгтрул и его сторонники и использовали термин *Риме*, похоже, однако, что первоначально у них не было плана инициировать общественное движение. Около 1842 года Лодрё Тхае пишет в своей автобиографии, которая включала несколько пояснений его непредвзятого отношения: С этого момента и в дальнейшем лотос моей веры во все учения Мудрого (без сектантских различий) и в держателей этих учений распустился без предубеждений (= *ris su ma chad pa*).[10]

Обозначение *Риме* само по себе является антонимом к фразе ris su ma chad pa (от *ris* = «партия, уклон», *ma chad pa* = «непрерывный, нерушимый, неделимый», то есть: «непредвзятый»).[11] Сознательное несектантство — это, следовательно, первая базовая характеристика идеала, представленного великой триадой и их коллегами. Другие принципы включают беспристрастность в отношении философских взглядов; заинтересованность практикой медитации в противоположность институциализированной религии; возврат к индийскому буддийскому идеалу *йогина*-ученого; посвящение себя сохранению устной и письменной линий передачи и, наконец, поддержание взгляда доктрины *Шентонг* (*gZhan stong*) как универсального. Эти взгляды помогли выработать концептуальные и практические методы для преодоления сектантского уклона и создать новый образец практикующего буддиста.[12] Более того, как следствие непредвзятого подхода группа *Риме* проявила склонность к универсальным доктринам. Именно таким образом такие доктрины, как *Дзогчен* (*rDzogs chen*), определили многие интеллектуальные и ритуальные тенденции. Эта особенная система философии и практики оставляла много пространства для синтетических процессов, поскольку в ней подчеркивалась спонтанная, всепроникающая природа абсолютного ума, общая цель всех раздробленных поучений в контексте различных традиций. Вышеперечисленные принципы, дополненные растущей популяризацией сокровищ (*gTer ma*) апокрифического знания через новые откровения, составляли характерный облик теории и практики возрождения, описываемой как движение *Риме*.

Несектантский подход был сопряжен с сильным желанием сохранить разнообразие традиций, близких к исчезновению. Практически, это представляло поиск, сбор и передачу различных поучений, особенно если они происходили от линий передачи практики медитации. Конгтрул объединил все это в большие сборники. *Ринчен Тердзо, Кагью Нагдзо, Дамнаг дзо* и *Друбтаб Кунту*[13] были обширными антологиями ритуальных текстов, включающими традиции Ньингмапа, Марпа Кагью, Шангпа Кагью, Сакьяпа, Кадампа, Гелугпа и Джонангпа[14], дополненных инструкциями для их применения в ретрите.[15] Они передавались в сериях посвящений (*dbang*), которые наделяли получающего силой

---

[8] Как Нгаванг Зангпо в: Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае. Священная земля: Джамгён Конгтрул о паломничестве и священной географии. Пер. Нгаванг Зангпо. Итака: Сноу Лайон, 2001; или: Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае Руководство Джамгёна Конгтрула по отшельничеству. Пер. Нгаванг Зангпо. Ithaca: Итака: Сноу Лайон, 1994.

[9] Определение движения в интернет-источнике http. dictionary. reference.com (последний доступ 05.02.2010) «Движение = слабоорганизованная или разнородная группа людей или организаций, стремящихся к распространенной общей цели или поддерживающих ее: движение за отмену рабства; реалистическое движение в искусстве». Также сравните: Пауэрс Джон. Введение в тибетский буддизм. Итака: Сноу Лайон, 2007, С 359–365. Этот автор даже называет Риме «контрдвижением», подчеркивая таким образом тот факт, что Риме было реакцией на сектантские дрязги, негибкость и стремление к власти. Шу в «Введении в тибетские манускрипты и печатные тексты, написанном Дитером Шу» также использует слово Bewegung = «движение».

[10] Автобиография Джамгёна Конгтрула, с. 86. В оригинале написано: ‘di nas brtsam te rin par thub bstan ris su ma chad pa’i bstan dang bstan ‘dzin thams cad la dad pa’i padma phyogs med du grol. (цитируется по Шу, Дитер. «Введение в тибетские манускрипты и печатные тексты, написанное Дитером Шу»,. В: Собрание сочинений Kong-sprul-Blo-gros-mtha’-yas, vol. 6 fols. 7r-3). Термин ris med уже появляется в Derge rgyal rabs и позже в работах Кхъенце. Смотрите Двадцать пять великих мест Кхама, С. 132–133.

[11] Синонимы обсуждаются в: Хартли, Лоран. Социо-историческое исследование княжества Деге (Sde-dge) в конце девятнадцатого века: Взгляды Ris-med на союзы и власть. Неопубликованная магистерская диссертация. Университет Индианы, 1997, С. 49.

[12] Двадцать пять великих мест Кхама, С. 117. Также смотрите: Сэмюэл, Джофри. Цивилизованные шаманы: Буддизм в тибетских обществах. Вашингтон: Издательство Смитсоновского института, 1993.

[13] Rin chen gter mdzod; bKa’ brgyud sngags mdzod; Dam sngags mdzod; sGrub thabs kun btus.

[14] rNying ma pa; Mar pa bKa’ brgyud; Shangs pa bKa’ brgyud; Sa skya pa; bKa’ gdams pa; dGe lugs pa; Jo nangs pa.

[15] Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае Мириады миров: Буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене. Итака: Сноу Лайон, 1995, С. 33.

практиковать любую из сотен включенных садхан.[16] Что касается литературных трудов Конгтрула, открытое провозглашение несектантского мышления — это *Shes bya mdzod*, также известная как «Энциклопедия Конгтрула». Несмотря на консервативный стиль, именно в этой работе, над которой он работал многие годы в своем главном месте отшельничества по просьбе Кхьенце, Конгтрул выступает в пользу непредубежденности, характеризуя надлежащий стиль буддийской практики.[17,18]

Непредвзятый подход мастеров *Риме* проявился в их толерантности и открытости всем видам доктрин до такой степени, что эта группа никогда не приняла никакой определенной философской позиции. Воззрением, сильно продвигаемым Конгтрулом, был вышеупомянутый *Шентонг*, утвердительное объяснение Шуньяты, ассоциируемое со школой Джонанг (*Jo nang*), которое было принято ранее ученым традиции Кагьюпа Ситу Панченом (Si tu Pan chen, 1700-1774), не только выступавшим за эту систему, но также создавшим синтез *Шентонга* и *Махамудры*. Со времен 5-го Далай-ламы, доктрина *Шентонг* была запрещена как еретическая, и до второй половины 19-го века публиковать труды Джонангпы, в которых разъяснялась эта тема, было незаконно.[19] Для Конгтрула *Шентонг* был «унифицирующей концепцией», которая связывала разнообразные школы тибетской буддийской мысли.[20]

Конгтрул, Кхьенце и некоторые из их сторонников и продолжателей знания *Риме*, такие как Мипам или Кхенпо Женга (1871-1927), выражали сильную заинтересованность в возрождении старого индийского идеала пандиты через основательную реформу академической системы. Особенно из-за возрастающего влияния Гелугпы во всем Кхаме, но в частности в Деге, монашеское образование было в состоянии, которое Джон Смит назвал «интеллектуальным окаменением».[21] На практике это означало широко распространенное применение руководств по ведению дебатов. В рамки таких дебатов включалось простое запоминание логических стандартов, установленных в руководствах, и механическое воспроизведение аргументов. Руководства по ведению дебатов также часто использовались, чтобы доказывать несостоятельность других школ или философских позиций по сектантским мотивам. Новое направление, введенное Конгтрулом и Кхьенце, состояло в работе непосредственно с индийскими оригиналами вместо их тибетских комментариев, которые считались отягощенными сектантскими толкованиями. Кхенпо Женга стал настоятелем вновь основанного монашеского университета Дзонгсар, который затем стал образцовым учебным заведением религиозного образования нового типа.[22] Его знаменитая учебная программа из «13 великих индийских текстов» была воспроизведена практически во всех негелугпинских колледжах Кхама.[23]

Одновременно медитационный аспект буддийской практики был также способом преодолеть сектантские разделения. Техники медитации, а так же и другие ритуалы, сфокусированные вокруг определенных божеств и включающие развитие просветленных сил вне и внутри тела йогина, часто рождавшиеся из откровений, были объединены в большие сборники, с тем, чтобы сделать их доступными для практикующих вне зависимости от их происхождения. Эта система помогала им получить доступ к просветлению, понимаемому как универсальную основу всего переживаемого, выходящую за пределы концепций доктрин и за барьеры сектантского разделения. Эта цель должна была достигаться в основном благодаря долгим или кратким периодам медитации в одиночном ретрите (*mtshams*), популярность которых вновь возросла во второй половине 19-го века.

---

[16] Среди тибетских текстов, С.197. Бон (bon) часто становился частью, смотрите, например Церинг Тхар. «Отшельничество Shar rdza: новый центр бон в Кхаме». В: История Кхампа: образы людей, местности и властей; PIATS 2000: Тибетология, Лейден 2000. Изд. Лоуренс Эпстейн. Лейден: Бриль 2002, С. 9.

[17] Среди тибетских текстов , С. 251, Мириады миров, С. 34.

[18] Хотя некоторые авторы, такие как Гарднер, приписывают некоторую степень сектантства деятельности Конгтрула в Восточном Тибете, говоря, что он «отказывал Гелугпе в месте на территории Кхама».

[19] Среди тибетских текстов 34-35.

[20] Там же, С. 266. Можно также привести аргумент, что если один взгляд возносится выше всех остальных в качестве «объединяющей концепции», это уже создает пристрастность. Сравните: Двадцать пять великих мест Кхама, С. 145.

[21] Среди тибетских текстов, с. 245.

[22] Blos gros phun tshogs. Rdzong gsar lo rgyus. Неопубликованная рукопись, 1999–2004, С. 23. Джексон, Дэвид Пол. Святой в Сиэтле: жизнь тибетского мистика Дежунга Ринпоче. Сомервиль: Виздом 2003, С. 536, Бодхичарьяаватара Шантидевы согласно традиции Патрула Ринпоче. Комментарий Кхенпо Кунпала. Глава первая с устными пояснениями Дзогчен Кхенпо Чога, Том первый. Пер. Андреас Кречмар. Катманду: Тибетская компьютерная компания, 2003, С. 128.

[23] Бодхичарьяаватара Шантидевы согласно традиции Патрула Ринпоче, С. 232; Среди тибетских текстов, С. 233; Rdzong gsar lo rgyus, С. 20.

[24] Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае. Священная земля: Джамгён Конгтрул о паломничестве и священной географии. Пер. Нгаванг Зангпо. Итака: Сноу Лайон, 2001, С. 97.

«ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ МЕСТ СИЛЫ ВОСТОЧНОГО ТИБЕТА»

В 1857 году в Восточном Тибете Чогьюр Лингпа обнаружил рукопись, которая оказалась очень полезной для определенных целей нового несектантского движения.[24] Последствия извлечения «Списка местоположения 25 мест силы Амдо и Кхама»[25] не ограничивались духовной областью. Авторство манускрипта, как в случае со всеми текстами-сокровищами, было приписано Падмасамбхаве. В тексте провозглашалось, что в Кхаме расположены пять ключевых мест силы (*gnas*) и двадцать пять других крупных мест, символизирующих тело, речь, ум, качества и активности просветления; а также четыре исключительных места и восемь мест особой силы для тренировки умов чувствующих существ.[26]

Такая местная инициатива была жизненно необходимой для определения территории Кхама. До обнаружения рукописи Восточный Тибет был расколотой, бесформенной территорией, со всех сторон окруженной иностранными силами, стремящимися включить в свои границы части обширного, плодородного и стратегически важного региона. Внутренние конфликты также не способствовали предпринимавшимся попыткам унификации, как, например кровавые завоевания Ньяронга (*Nyag rong*) в начале 1860-х, которые в итоге скорее поставили под вопрос независимость княжеств Кхама, чем объединили территории Восточного Тибета. В особенности цинские картографы старались очертить их периметр, чтобы не дать этой полиэтнической периферии развиваться автономно и не пускать иностранные войска.[27]

Новый способ восприятия Восточного Тибета как чистого поля силы, благословленного Падмасамбхавой, также стал средством узаконить религиозную и светскую власть триумвирата *Риме* и их сторонников.[28] «Список мест силы» как один из первых плодов нового союза религиозных лидеров, а также как оригинальный топографический проект, стал фактором в обозначении территории нового движения. Рукопись, открытая Чоклингом и расшифрованная Конгтрулом, очертила карту святых мест, идентификация, ритуальное открытие и популяризация которых традиционно зависят от открывателя и его помощников. Это гарантировало, что определенные идеи и интересы альянса *Риме* найдут свое место в пространстве — вопрос важный для любого нового движения, но особенно жизненный в тибетском контексте восприятия ландшафта как живого организма, способного к коммуникации и трансляции целых космологий, не говоря об идеологиях. Следовательно, новая карта стала способом сформулировать идеи несектантской группы.

[25] Mchog ‘gyur bde chen g.ling pa. «Bod kyi gnas chen rnams kyi mdo byang dkar chags o rgyan gyi mkhas pa padma ‘byung gnas kyis bkos pa». В: Собранные вновь открытые поучения (Gter ma) Gter chen mChog-gyur-glin-pa. Перепечатано из собрания ксилографий и неопубликованных рукописей Rtsi-rke из библиотеки покойного Mchog-glin sprul-sku. том 30, Нью Дели: 1977, листы 1–40.

[26] Священная земля, С. 97–8.

[27] Двадцать пять великих мест Кхама, С. 152–153.

[28] Сравните: Двадцать пять великих мест Кхама, С. 57.

МЕСТА ОТШЕЛЬНИЧЕСТВ КАК НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ЦЕНТРЫ

В 1859 году, два года спустя после обнаружения списка мест силы Амдо и Кхама, Чоклинг, чья компетентность открывателя *сокровищ* (*gTer ston*), посланца Падмасамбхавы, незадолго до этого была подтверждена Кхьенце Вангпо и другими иерархами, встретился с Конгтрулом и посоветовал развивать каждое из 25 мест силы в целях отшельничества:

Если храм или ретритный центр будет построен в каждом из двадцати пяти великих мест священной земли в До-Кхаме [Восточный Тибет], это успокоит все проблемы, особенно приграничные войны, в Гималайском регионе в целом и в Амдо и Кхаме в частности и особенно в относящемся к каждому храму районе. Это [территории священной земли] места умиротворяющей силы. В каждом месте священной земли появится человек, который построит эти здания.[29]

Этот план вызывает ассоциации с храмами Та (mTha’), построенными императором Сонгценом Гампо с целью подчинить влиятельные силы тибетского ландшафта, могущие помешать установлению новой религии, а также для защиты границ своей империи. Новое движение явно искало способы распространить свое влияние и обозначить свою территорию. С этой целью организовывались отшельничества в местах, провозглашенных священными, или уже основанные ретритные центры медитации, значимые для активности мастеров *Риме*, объявлялись стоящими на священной земле. Таким образом, влияние, которым пользовалось *Риме* в Деге, врезалось в ландшафт Кхама. Священная география стала одним из основных инструментов для укоренения и расширения их влияния. Более того, духовная согласованность, со-

[29] Процитировано по Священная земля, С. 136.

зданная новой картой, открытой Чоклингом, породила сеть взаимосвязанных медитационных мест, структуру, объединенную, поддерживаемую и обоснованную доктринами и практиками, продвигаемыми несектантским движением.

В прошлом Тибета наблюдаются сходные образцы. Часто в хрониках (lo rgyus) и агиографиях (rnam thar) сообщается о том, что монастырь был основан в месте, которое было определено как место силы в соответствии с видением «коренного ламы» (rtsa ba'i bla ma) основателя.[30] Другие источники, такие как относящиеся к многогранному жанру *gnas yig*, также сообщают о том, что в популярных местах силы со временем основывался монастырь. Однако этот традиционный метод нашел свое особое выражение в 19-м веке в Кхаме. На этот раз распространение *Риме* было отмечено не созданием больших организаций, а в основном мест отшельничества, независимых от монастырей.

Благодаря обнаружению новой карты святых мест некоторым из ретритных центров, которые уже использовались несектантской ассоциацией, был придан статус священной земли. Для Конгтрула, Чоклинга и их сторонников этот факт имел великие последствия как для их религиозной деятельности, так и для политического положения. Именно таким образом широко распространенный в Гималаях культ святых мест, практически применяемый через ритуал паломничества (*gnas skor ba/gnas mjal ba*), стал решающим фактором в развитии новых мест отшельничества. В качестве новейших мест паломничества эти места не только становились все более популярными, но также открыли доступ к потенциальному источнику дохода.

Еще один важный фактор, говорящий в пользу расширения влияния *Риме* через скромные ретритные места — это недостаток ресурсов. Похоже, в течение второй половины 1800-х годов экономический, социальный и религиозный статус кво в Деге или соседних королевствах не способствовал тому, чтобы движение основывалось на создании новых монашеских институтов. К тому времени уже существовали многие крупные монастыри, и они потребляли много средств и внимания главных финансовых и политических покровителей. Самая значительная сила в поддержке религиозной деятельности в Деге, правящая династия, с конца 18-го века традиционно поддерживала шесть крупных монастырей. По статусу эти монастыри были коллективными землевладельцами под королевской опекой, связанные уникальной связью взаимной пользы и поддерживаемые перевоплощениями (*sprul sku*) кандидатов из богатых кланов. Как таковые они были структурами, обладавшими достаточным авторитетом, чтобы уравновешивать власть местных вождей.[31] Это создало уникальную структуру власти, которая оставляла мало места для появления новых факторов.

Великая триада *Риме*, а позднее Мипам и некоторые другие ламы последующего поколения, связанные с несектантским движением, стали официальными священниками Дома Деге. Хотя они получали некоторое вознаграждение за проведение ритуалов, или иногда даже землю, эта поддержка вовсе не была регулярной или достаточной для того, чтобы обеспечивать новые монашеские учреждения. Более того, для Конгтрула, Кхьенце и их коллег было недостаточно просто водвориться в существующие места отшельничества, привычно связанные с монастырями посредством доктринальной и финансовой поддержки, поскольку это означало зависимость от этих институтов. Оказание большего влияния и инициация реформ требовали большей опоры на собственные силы, что предполагало деятельность из созданного ими самими места силы. Поэтому, в то время как главы больших монастырей Деге, таких как Палпунг, Дзонгсар, Дзогчен или Катог,[32] активно принимали участие в осуществлении деятельности и развитии философии Риме — однако, расширение своего влияния в Кхаме 19-го века означало поиск новых способов завоевать новые территории. Основывая ретритные центры, функционирующие независимо от больших монастырей, группа Риме представлялась в качестве реформаторов, которые ставили под вопрос традиционную роль монастырей как лидеров в сохранении буддизма, и в то же время привлекали внимание к тому факту, что монастырские традиции способствовали возникновению раскола, образовывая жесткие сектантские представления. Это можно увидеть в работах Конгтрула. Менее сложному разделению на монастырские школы Ньингма, Сакья, Кагью и т.д. Конгтрул предпочитал классификацию традиций тибетского буддизма на Восемь линий практики (*sgrub brgyud shing rta chen mo brgyad*). Конгтрул не изобрел восьмеричную систему, но он активно продвигал ее посредством своей «Энциклопедии» и, больше всего, используя восьмеричную структуру в качестве композиционного принципа для «Сокровища поучений»

[30] Блистательное величие — книга воспоминание йогина дзогчен Тулку Ургьена Ринпоче. Изд. Эрик Пема Кусанг Шмидт. Катманду: Издательство Ранджунг Йеше, 2005, С. 13.

[31] Смотрите Социо-историческое исследование княжества Деге (Sde-dge) в конце девятнадцатого века, С. 38.

[32] dPal spungs; Rdzong gsar; rDzog chen; Ka: thog.

(*gDams ngag mdzod*). Восемь линий практики были линиями передачи, которые возникли в Индии и сохранялись, передаваясь от учителя к ученику, вместе с письменными собраниями поучений, но, прежде всего, они выражали суть ритуального и мистического опыта — в противоположность организациям, характеризуемым внешней иерархией и независимой администрацией.[33]

Однако следует подчеркнуть, что было бы большим упрощением заявлять, что Конгтрул и его коллеги полностью отвергали монастырскую жизнь, как это иногда представляют.[34] Как умные реформаторы три мастера Риме, должно быть, знали, что лучший способ оставить след в религиозной истории — это ввести инновации в уже функционирующее устройство, вместо полного его ниспровержения. Соответственно, Кхьенце поддерживал свое место в Дзонгсаре и сохранял свое положение в монашеском сообществе, даже если он в основном оставался в ретрите в своей резиденции на монастырской территории. Конгтрул использовал существующую сеть крупных монастырей для получения образования (Женчен и Палпунг), развития своей карьеры и пропаганды своих идей (Палпунг, Дзонгсар). Что касается Чоклинга, которого считают наименее монашеским из великой триады, то, уже находясь на пике своей силы, именно он основал три монастыря, два из которых связаны с открытыми им местами силы.[35]

Похоже, что появление новых мест для практики в уединении было, фактически, ключевым для сохранения нового движения. Именно в местах отшельничества Цадра, Дзонгшо, Кармо Такцанг, Рудам Ганги Рава и Пема Шелпхук[36] и еще примерно в десяти других, мастера *Риме* сочиняли свои труды, открывали и расшифровывали новые учения, а также обеспечивали продолжение своего наследия, тренируя других и обмениваясь важными передачами. Таким образом, появились места для выполнения практик, введенных и популяризуемых

[33] Кэпстейн, Мэтью. «gDams-ngag: Тибетские технологии себя» В: Тибетская литература: Исследования жанра. Изд. Кабезон и Джексон. Итака: Сноу Лайон, 1996, С. 275–289. И: Si khron zhing chen bod yig slob grwa. Sgrub brgyud shing rta chen mo brgyad kyi bsdus ‘grel. Pe cin: Mi rigs dpe skrun khang, 1999.

[34] Смотрите Введение в тибетский буддизм, С. 362; Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае Руководство Джамгёна Конгтрула по отшельничеству. Пер. Нгаванг Зангпо. Ithaca: Итака: Сноу Лайон, 1994. С. 24–25.

[35] Карма (Kar ma), расположенный совсем рядом со старейшей резиденцией Кармапы (Karma pa); Tsike (rTsi ke), и Нетен (gNas rten).

[36] Tsa ‘dra; Dzong shod; Kar mo sTag tshang; Ru dam gang gi ra ba; Padma Shel. phug

Риме, как, например, практики, включенные в большие сборники, составленные Конгтрулом, Кхьенце, или найденные в «Новой сокровищнице Чоклинга». Наконец, в местах отшельничества эти мастера черпали свой авторитет, находясь в структуре, которая способствовала их известности.

РИМЕ, ОТШЕЛЬНИЧЕСТВО И *СОКРОВИЩА*

Связность и пространственная контекстуализация мест отшельничества в Кхаме в 19-м веке также иллюстрирует тот факт, что места отшельничества и, одновременно, точки на карте Чоклинга были также местами нахождения сокровищ (*gTer gnas*), особенно в результате открытий триумвирата Риме, которые действовали как полноправные открыватели сокровищ.

Умение находить *сокровища*, несмотря на его сосредоточенность на священных предметах и ритуальных действиях, которые всегда зависят от места, является одним из самых замечательных примеров практики, занимающейся священной географией.[37] В 19-м веке *сокровища* стали одним из главных средств продвижения идеологии несектантского движения. Особенно новые открытия и использование мест их открытия для основания центров медитации в отшельничестве стало одним из самых важных способов, которым несектантское движение расширяло и отмечало области своего влияния. Посредством очерчивания своих карт как Чоклинг, так и Конгтрул пытались продлить мифическое великолепие древней тибетской империи. Их основным методом было продвижение новых мест силы, связанных с путешествием Падмасамбхавы в Кхам. Однако практика создания священных мест на новой земле, возможно, служила еще одной цели движения. Как отмечает Эндрю Квинтмен, «ландшафт формирует основу, на которой […] может быть написана история жизни». Будучи хорошо знакомым с основанной на месте действия агиографической традицией описания жизни Миларепы, а также Падмасамбхавы, Чогьюр Лингпа вместе с Лодрё Тхае были готовы завоевать новые земли, которые служили бы их собственной легенде посредством того, что Квинтмен называет «географической биографией».[38] По этой причине, помнить о деятельности Падмасам-

[37] Германо, Дэвид. «Воспоминания о расчлененном теле Тибета: Современные тибетские духовные движения в Китайской народной республике» В: Буддизм в современном Тибете: религиозное возрождение и культурная идентичность. Изд. by Мелвин К. Голдстейн, Мэтью Кэпстейн. Беркли: Издательство Калифорнийского университета, 1998. С. 84.

бхавы и воспроизводить ее посредством ритуалов открытия *сокровищ* становится непременно связанным с определенной местностью. Гарднер поддерживает это мнение:

Каким бы ни было происхождение традиция открытия *сокровищ*, несомненно, к девятнадцатому веку вопрос места приобретает центральное значение. Не привязанные к определенному месту, рассказы об открытии *сокровищ* попросту фантастичны, они лишены практического значения для открывателя и его покровителей.[39]

Это также объясняет желание утверждать новые поучения на месте их открытия (*gTer gnas*) посредством создания новых мест отшельничества. Поскольку большинство *сокровищ* Риме были связаны с фигурой Падмасамбхавы и способствовали все растущему культу этого мифического йогина, как отца линии передачи, так и отшельника, который использовал двадцать пять мест в Кхаме чтобы медитировать в уединении и таким образом обрести *сиддхи*. Учитывая, что большинство из новооткрытых *сокровищ* были связаны с традицией Маха Ати, возрождение поучений Дзогчен как всеохватывающего учения, выходящего за пределы сектантских разделений, окончательный смысл которого нужно было пережить в самадхи, сочеталось с тенденцией основывать свою деятельность в местах медитационного уединения.

Как места открытия сокровищ, центры отшельничества также становились непосредственными источниками новых поучений. Упомянем, к примеру, важный для доктрины цикл «Три раздела Великого Совершенства» (*rDzog chen sDe gsum*), который был извлечен Чоклингом и Кхъенце из пещеры в местности Пема Шелпхук (*Dzam nang Padma Shel phug*), которая использовалась как одно из мест уединения Кхъенце.[40] Далее, когда Чогьюр Лингпа посетил центр отшельничества Кармо Такцанг (*dKar mo sTag tshang*), результатом этого путешествия было открытие «Постепенного пути сути мудрости» (*Lam rim ye shes snying po*), а что касается цикла «Садхана ума исполняющей желания драгоценности» (*Thugs sgrub yid bzhin nor bu*), то он был открыт Кхъенце, когда тот находился в ретритном месте Дешек Дупа (*Dzong shod bDe sheg Dus pa*). За этим последовали многие другие примеры.

[38] Квинтмен, Эндрю. «К географической биографии: Mi la ras pa на территории Тибета». В: Нумен, Том 55, номер 4. Лейден: Бриль, 2008. С. 363–410 (48).

[39] Двадцать пять великих мест Кхама, С. 170.

[40] Еще о важности Трех разделов (Desum): Сокровища с Можжевелового хребта: Глубокие поучения Падмасамбхавы дакине Еше Цогьял. Комм. Тулку Ургьена Ринпоче. Катманду: Издательство Ранджунг Йеше, 2008, С. 157–166.

Поскольку отшельничества дали начало поучениям, которые, с одной стороны, были совершенно новыми, а с другой, как это обстоит со всеми *сокровищами*, состояли из элементов существующего материала, они стали важными средствами в движении возрождения 19-го века. Давать совершенные образчики повсюду провозглашенного наследия, производимые в больших количествах, было испытанным методом, чтобы контролировать имеющиеся в обращении доктрины и таким образом доминировать на религиозной сцене. В виду того факта, что места отшельничества, где была сконцентрирована мощь нового движения, были в буквальном смысле источниками их учений, сеть таких центров служила каналом для распространения их влияния. По мере того как авторитет Трех Открывателей Риме (Чоклинга, Кхъенце, Конгтрула) материально воплощался в ландшафте восточного Тибета, аутентичность новых доктрин и литургий, таких как «Три раздела Великого Совершенства», «Удаление всех препятствий» или каких-либо других вновь созданных ритуалов *Ваджракилая* подтверждалась такими традиционными ценностями учения об открытии сокровищ, как наследие тибетской империи, а также легендарная фигура Падмасамбхавы.

Помимо и кроме всего этого, связь с вышеупомянутым легендарным мастером подтверждала, что эти ретритные места обладают тантрической силой, что обеспечивало успех в их использовании в качестве мест для медитации и центров деятельности и обучения. Начиная с 1856 г. с извлечения «Трех разделов» в Пема Шелпхуке, их сила благословения снова и снова подтверждалась посредством открытых и зрелищных демонстраций йогического мастерства, таких как публичное открытие сокровищ (*khrom gter*), где присутствовали представители всех слоев населения, от обычных селян и духовных иерархов до местного правящего класса.[41] Публичное извлечение было предназначено для того, чтобы продемонстрировать могущество и таким образом привлечь внимание как к учению, так и политическим целям открывателей. Так же как и освящение, проводимое, чтобы активировать места (*sgo byed*), все эти церемонии обеспечивали финансирование отшельнических мест *Риме* и деятельности, проводимой там. Сотериологическое обещание, связанное с самой землей и поддерживаемое ритуальным действием, также способствовало развитию паломничества, которое могло стать средством как общественного признания, так и экономической поддержки.

[41] Двадцать пять великих мест Кхама, С. 109 и 244. Также смотрите: Оргьен Тобгьял. Жизнь Джамъянга Кхъенце Вангпо. интернет-источник: http://www.lotsawahouse.org/jkwbio.html. Последний доступ 30.11.2010.

Движение Риме также поспособствовало росту отшельничества и другими способами, как, например, создание или восстановление медитационных практик и систем ретритов, например знаменитые трехгодичная программа обучения в отшельничестве Конгтрула.[42] К тому же, поскольку большинство активистов Риме распространяли свое влияние, обосновываясь в местах отшельничества, а не в монастырях, это стало серьезным доводом в пользу практики отшельничества в религиозных кругах Кхама, а также среди их покровителей.

ОТ *РИМЕ* К СОВРЕМЕННОСТИ

Места отшельничества и монашеские учебные заведения Кхама стали центрами философии и практического применения подхода, выработанного *Риме*. Среди людей, проявивших активность в этих местах, было не только множество учеников первоначальных несектантских учителей, но также многочисленные, одновременно существующие и сотрудничающие перерождения великой триады, которые иногда даже инициировали создание новой ветви линии передачи. Таким образом, структуры, созданные в 19-м веке, поддерживались целым сложным коллективом инкарнаций Кхьенце, одновременно действующих эманаций Чоклинга, а также реинкарнаций Конгтрула. Каждый из них управлял отдельным центром, который был создан его предыдущим воплощением, и был дополнительно связан с монастырями и местами отшельничества различных традиций.[43]

Эти новые лидеры обучали будущих учителей в независимых местах отшельничества, расположенных во многих из двадцати пяти мест силы, а также в монашеских трехлетних закрытых ретритах (*sgrub khang*). Так как новые инкарнации триады *Риме* и их ученики начали все больше появляться в монашеской среде, к приходу второго несектантского поколения, многие крупные монастыри Кхама стали местом

[42] Смотрите Руководство Джамгёна Конгтрула по отшельничеству.

[43] Кармапа — тибетский лама в черной короне. Изд. Ник Дуглас и Мерил Уайт. Лондон: Лузак 1976; Оргьен Тобгьял Ринпоче. Жизнь Чогъюра Лингпа. Катманду: Издательство Ранджунг Йеше, 1990.

[44] как следующие друг за другом носители титула Кармапы (Karma pa), 15-й Кармапа Кахъяб Дордже (mKha khyab rdo rje, 1871-1922) и 16-й Кармапа Ранджунг Ригпе Дордже (Rang ‘byung Rig pa’i rdo rje, 1924-1981); Жечен Гьялцаб Пема Намгьял (Zhe chen rgyal tshab padma rnam rgyal, 1871-1926); Джамъянг Лотер Вангпо (Jam dbyangs blo gter dbang po, 1847-1914); Дилго Кхъенце (Dil mgo Khyentse, 1910-1991).

продолжения их работы. Так, Палпунг, Карма Ген (Karma dGon), Жечен, Дзогчен (rDzogs chen), и даже Зурманг (Zur mang) обеспечивали условия для дальнейшей передачи вышеупомянутых собраний великих посвящений. Позже лидеры крупных школ или основных монашеских центров стали держателями комплексов передачи, происходящей от *Риме*, и наследие движения 19-го века начало принимать более традиционную форму.[44]

Что касается отшельнической традиции, она все больше расцветала, так как энциклопедисты и великие активисты новых поколений[45] помогали развивать инфраструктуру и систему обучения во многих ретритных центрах медитации, расположенных в области Деге и Нангчен, а также распространяли свою активность на новые места.[46, 47]

Таким образом, конфигурация мест практики, мест силы (*gnas*), монастырей, линий передачи мастеров, доктрин и ритуалов, которая создавалась со второй половины 19-го века в Восточном Тибете в непредвзятой манере, представляла религиозный и социальный характер Кхама до прибытия Народно-освободительной армии в 1950 году. Таково значение «традиции» для большинства лам из линий медитации

[45] Можно перечислить несколько имен, таких как Тогден Шакья Шри (rTogs ldan sh?kya shr?, 1853-1919); Дзонгсар Кхъенце Чокьи Лодрё (rDzong gsar Khyentse Chos kyi blo gros, 1893-1959); лама традиций Шангпа и Карма Кагью, ставший известным как Калу Ринпоче (Kar lu Rin po che, 1905-1989) или Тулку Ургьен Ринпоче (Sprul sku O rgyan Rin po che, 1920-1996).

[46] Смотрите Дилго Кхъенце. Сверкающая луна: Автобиография Дилго Кхъенце. Изд. Ани Джинба Палмо. Бостон: Шамбала, 2008; Святой в Сиэтле; Блистательное величие.

[47] Например Тогден Шакья Шри, уроженец области Чамдо (Chab mdo) в восточном Тибете. Он был учеником Кхъенце, Конгтрула и Мипама. Тогден Шакья Шри основал крупный медитационный лагерь знаменитый практикой поучений Махамудры на одной стороне холма и Дзогчена на другой стороне холма вокруг места силы Кьипхук(kyi phug) в южной части центрального Тибета. Его ученики и потомки распространили его поучения повсюду в Гималаях, образовав интересное и далекое ответвление в Ладакхе, смотрите в: Крук, Джон и Лоу, Джеймс. Йогины Ладакха: Паломничество к отшельникам буддийских Гималаев. Дели: Мотилал Банарсидасс, 1997. Также смотрите: Катог Ситу Чокьи Гьяцо. ТОГДЕН ШАКЬЯ ШРИ: Жизнь и освобождение тибетского йогина. Пер. Элио Гуариско. Арсидоссо: Институт Шанг Шунг, 2009; Блистательное величие, С. 129–134.

[48] Сравните: Цивилизованные шаманы, С. 274.

(*sgrub brgyud*) сегодня как в изгнании, так и в Восточном Тибете. Стало быть, в качестве продолжателей и возобновителей *Риме* они могут в целом рассматриваться как долгосрочный результат великой несектантской эры возрождения 19-го века.[48]

ЛИТЕРАТУРА

На тибетском:

1. Blo gros phun tshogs. *Rdzong sar 'jam dbyangs mkhyen brtse'i dbang po dang 'jam dbyangs chos kyi blo gros gnyis kyi rnam thar mdor bsdus su brjod pa.* Chengdu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1994.

2. Blos gros phun tshogs. *Rdzong gsar lo rgyus.* Unpublished manuscript, 1999–2004.

3. Karma rgyal mtshan. *Mdo khams gnas yig phyogs bsgrigs dad bskul lha dbang rnga sgra.* Pe cin: Mi rigs dpe skrun khang, 2005.

4. Kong sprul blo gros mtha' yas. *Mdo khams gnas chen nyer lnga yan lag dang bcas pa'i mdo byang gi gsal byed zin thung nyung ngu. In: The Collected Rediscovered Teachings* (*Gter ma*) *of Gter chen mChog-gyur-glin-pa. Reproduced from a set of the Rtsi-rke blockprints and unpublished manuscripts from the library of the late Mchog-glin sprul-sku.* vol. 60, New Delhi: 1977, fols. 41–67.

5. Mchog 'gyur bde chen g.ling pa. «Bod kyi gnas chen rnams kyi mdo byang dkar chags o rgyan gyi mkhas pa padma 'byung gnas kyis bkos pa». In: *The Collected Rediscovered Teachings* (*Gter ma*) *of Gter chen mChog-gyur-glin-pa. Reproduced from a set of the Rtsi-rke blockprints and unpublished manuscripts from the library of the late Mchog-glin sprul-sku.* vol.30, New Delhi: 1977, ff. 1–40.

6. Si khron zhing chen bod yig slob grwa. *Sgrub brgyud shing rta chen mo brgyad kyi bsdus 'grel.* Pe cin: Mi rigs dpe skrun khang, 1999.

Западные источники:

7. *Blazing splendor: the memoirs of the Dzogchen Yogi Tulku Urgyen Rinpoche.* Ed. by Erik Pema Kunsang Schmidt. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications, 2005.

8. *Buddhism in contemporary Tibet: religious revival and cultural identity.* Ed. by Melvyn C. Goldstein, Matthew Kapstein. Berkeley: University of California Press, 1998.

9. Crook, John and Low, James. *The Yogins of Ladakh: A Pilgrimage Among the Hermits of the Buddhist Himalayas.* Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

10. Dilgo Khyentse. *Brilliant Moon: The Autobiography of Dilgo Khyentse.* Ed. by Ani Jinba Palmo. Boston: Shambhala, 2008.

11. Dudjom Rinpoche. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism: Its Fundamentals and History.* Trans. Gyurme Dorje, Matthew Kapstein,. Boston: Wisdom Publications, 2002.

12. Gardner, Alexander Patten. *The Twenty-Five Great Sites of Khams: Religious Geography, Revelation, and Nonsectarianism in Nineteeth-Century Eastern Tibet*. Unpublished doctoral thesis. University of Michigan, 2006.

13. *Hartley, Lauran, A Socio-Historical Study of the Kingdom of Sde-dge in the Late Nineteenth Century: Ris-med Views of Alliance and Authority.* Unpublished MA thesis. Indiana University, 1997.

14. Jackson, David Paul. *A saint in Seattle: the life of the Tibetan mystic Dezhung Rinpoche.* Somerville: Wisdom 2003.

15. Jamgon Kongtrul Lodr? Tay?. *Myriad worlds: Buddhist cosmology in Abhidharma, Kalacakra, and Dzog-chen.* Ithaca: Snow Lion, 1995.

16. Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. *Sacred ground: Jamgon Kongtrul on pilgrimage and sacred geography. Trans. Ngawang Zangpo.* Ithaca: Snow Lion, 2001.

17. Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. *Jamgon Kongtrul's Retreat Manual.* Trans. Ngawang Zangpo. Ithaca: Snow Lion, 1994.

18. Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. *The autobiography of Jamgon Kongtrul: a gem of many colors.* Trans. Richard Barron. Ithaca: Snow Lion, 2003.

19. Kapstein, Matthew. «gDams-ngag: *Tibetan Technologies of the Self*» In: Tibetan Literature: Studies in Genre. Ed. by Cabezon and Jackson. Ithaca: Snow Lion, 1996, pp. 275-289.

20. *Karmapa — the Black Hat Lama of Tibet.* Ed. by Nik Douglas and Meryl White. London: Luzac 1976.

21. Kathog Situ Chokyi Gyatso. TOGDEN SHAKYA SHRI: *The Life and Liberation of a Tibetan Yogin.* Trans. by Elio Guarisco. Arcidosso: Shang Shung Institute, 2009.

22. Orgyen Tobgyal. *Life of Jamyang Khyentse Wangpo*. Internet resource: http://www.lotsawahouse.org/jkwbio.html. Last access 30.11.2010.

23. Orgyen Tobgyal Rinpoche. *The Life of Chokgyur Lingpa.* Kathmandu: 24. Powers, John. *Introduction to Tibetan Buddhism.* Ithaca: Snow Lion, 2007.

24. Quintman, Andrew. «Toward a Geographic Biography: Mi la ras pa in the Tibetan Landscape». In: *Numen*, Volume 55, Number 4. Leiden: Brill, 2008, pp. 363–410 (48).

25. Rheingans, Jim. *Die Ris med-Bewegung.* Unpublished manuscript, 2008.

26. Samuel, Geoffrey. *Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies.* Washington: Smithsonian Institution Press, 1993.

27. *Shantideva's Bodhisattva-caryavatara according to the tradition of Paltrul Rinpoche. Commentary By Khenpo Kunpal. Chapter One With Oral Explanations by Dzogchen Khenpo Choga, Volume One.* Trans. by Andreas Kretschmar. Kathmandu: Tibetan Computer Company, 2003.

28. Schuh, Dieter. «Einleitung zu Tibetische Handschriften und Blockdrucke beschrieben von Dieter Schuh». In: *Gesammelte Werke des Kong-sprul-Blo-gros-mtha'-yas*, vol. 6. Wiesbaden: Steiner Verlag: 1976, pp. XXIII–LXXVIII.

29. Smith, Gene E.; Schaeffer Kurtis R. *Among Tibetan texts: history and literature of the Himalayan Plateau.* Boston: Wisdom Publications, 2001.

30. *Treasures from Juniper Ridge: The Profound Instructions of Padmasambhava to the Dakini Yeshe Tsogyal.* Comm. by Tulku Urgyen Rinpoche. Kathmandu: Rangjung Yeshe Publications, 2008.

31. Tsering Thar. «Shar rdza hermitage: a new bonpo center in Khams». In: *Khams Pa histories: visions of people, place and authority*; PIATS 2000: Tibetan studies, Leiden 2000. Ed. Lawrence Epstein. Leiden: Brill 2002, pp. 155–171.

А. С. Ряжев (*Тольятти*)

ДОКУМЕНТЫ СОБРАНИЯ ЛАМЫ Г. ГОМБОЕВА — ИСТОЧНИКИ ПО ИСТОРИИ ВЕРОИСПОВЕДНОЙ ПОЛИТИКИ «ПРОСВЕЩЁННОГО АБСОЛЮТИЗМА»

(ПО МАТЕРИАЛАМ ОПИСАНИЯ Г. Н. РУМЯНЦЕВА)

Вероисповедная политика «просвещённого абсолютизма» — одна из актуальных тем русской политической истории второй половины XVIII в. [Ряжев, 2006, 84–86]. Основными источниками здесь являются русские документы официального происхождения. Они в массе своей хранятся в архивах, фондообразователями же выступают государственные органы управления и учреждения по делам исповеданий. Однако небольшая часть подобных источников отложилась в фонде личного происхождения бурятского ламы, крупного отечественного ориенталиста-монголоведа Г. Гомбоева (1822-1861 гг.), и находится ныне в Научном архиве Бурятского филиала СО РАН [Документы ГАФ СССР, 1991, 436]. Эти источники также следует изучить, что и входит в задачу настоящего исследования.

Разрешению задачи способствует наличие опубликованного описания собрания этих документов [Румянцев, 1959]. В описании помещено

полностью или частично тринадцать документов, относящихся к периоду «просвещённого абсолютизма» и охватывающих 1761–1797 гг. Источники возникли в ходе работы органов управления в Забайкалье и по содержанию связаны с Подгородным родом бурят, религиозным центром которого был Гусиноозёрский буддийский монастырь (дацан).

Характеристика документов по разновидностям такова. Это бумаги Иркутской наместнической канцелярии — циркуляр, письмо (отношение), указы (всего пять документов), а также указы прочих ведомств: канцелярии Правления пограничных дел (четыре), Верхнеудинской и Селенгинской провинциальных канцелярий и Верхнеудинского нижнего земского суда (по одному). Имеется здесь и документ неофициального происхождения: рапорт гусиноозёрского ламы Ж. Ахалдаева (во всех русских источниках того времени — Агалдаева) в Иркутскую канцелярию о строительстве под его началом новых дацанов вместо сгоревшего старого.

Документы собрания Г. Гомбоева являются подлинниками. Вместе с тем, налицо и несколько копий конца XVIII–XIX в.: три бумаги Иркутской канцелярии (указ за 1776 г. о выборах пандита-хамбо-ламы — главного ламы бурят, а также упомянутые выше отношение и циркуляр за 1785 г. по вопросам духовных штатов ламаистов) и указ Селенгинской канцелярии 1769 г. о неправильном начислении ясака на бурят Братского ведомства. Документы составлялись на русском языке, исключениями стали всё те же копии — отношение и циркуляр из Иркутска и рапорт Ж. Ахалдаева, написанные по-монгольски [Румянцев, 1959, 25–27].

Бумаги в целом обозначают занятия органов власти по делам ламаистов: контроль сфер фиска и духовных штатов, утверждение полномочий лам по светским российским законам, и, наконец, утверждение выборов и назначение лам на службу в бурятские роды. При этом указы учреждений имеют ряд особенностей. В частности, понимание властями обрядности и учения буддизма отражено в них на уровне европейских правовых представлений эпохи Просвещения: буддизм назван «идолопоклонничеством», «идолаторским законом»; буддийские монастыри и молельни — «кумирнями». Собственные имена и религиозные термины переданы в документах в соответствии с разговорными нормами и фонетикой русского языка того времени: Шакьямуни — «Шигемуни»; гэлюн, гэлюнг (монах) — «гылун», «гелон»; ширету (наставник монастыря) — «ширетуй»; цоржи (помощник настоятеля) — «соржи», «соржей», «соржеев»; шандзотба (монах, заведующий хозяйством монастыря) — «шанзаба».

Адресатом официальных документов была бурятская родовая верхушка, из которой в значительной мере формировалось в XVIII в. тамош-

нее ламаистское духовенство. Отсюда понятно и назначение подобных документов: обеспечить взаимодействие данной верхушки с русскими военно-гражданскими властями и создать последним опору на местах.

Судя по документам Г. Гомбоева, деятельность властей развивалась по трём главным направлениям: поддержка родовой верхушки и её влияния на исповедание, регулирование штатной численности ламаистского духовенства и соблюдение податной дисциплины.

Социальные позиции верхов подкреплялись путём выборов в ламы выходцев из прослойки нойонов. Об этом, прежде всего, говорят имеющиеся указы канцелярии Правления пограничных дел. Так, указ от 22 февраля 1761 г., выданный «вновь определённому в Подгородной род» зайсангу Ю. Ахалдаеву, утверждал того «в зайсанском чину». Двумя указами, датированными 12 февраля 1764 г., сотник Подгородного рода и лама Гусиноозёрского дацана Ж. Ахалдаев назначался главным ламой Селенгинского ведомства «с ыменованием нойон цоржи», а на освободившиеся место сотника и духовную вакансию в дацане был произведён Д. Емчинов (Юмчинов), племянник Ж. Ахалдаева, «с тем же названием, как и дядя... помянутой Джанба Агалдаев, назывался даламою…» 12 мая 1766 г. в дацан на Гусином озере «для служения» назначался «лама нойон шанзаба Лопсан Цыдуп Шадабаев» [Румянцев, 1959, 9–10, 37–40].

В указах других учреждений речь шла о назначениях нойонов — родственников Ж. Ахалдаева. Указом Иркутской губернской канцелярии от 7 декабря 1784 г. на место умершего Шадабаева был определён цоржи-лама Д. Замсуев. После смерти самого Ж. Ахалдаева Д. Замсуев стал пандита-хамбо-ламой, его прежнее место занял его родной брат, и Верхнеудинский нижний земский суд своим указом от 11 февраля 1797 г. утвердил эти переводы. Важно подчеркнуть, что все указные назначения проводились в связи с выборами лам и «по доношению старшин того рода… с прочими главными ламами и тайшами» [Румянцев, 1959, 11–17].

В достаточной мере освещён в документах и контроль властей за штатной численностью буддийского духовенства. Из наличных бумаг здесь наиболее важен указ Верхнеудинской провинциальной канцелярии от 11 июля 1783 г. Адресатом указа значился Ж. Ахалдаев, ставший к тому времени ширету Гусиноозёрского дацана. Указ гласил о присвоении ему степени пандита-хамбо-ламы и обозначал его духовные права и обязанности в отношении буддистов на левом берегу р. Селенга.

В документе вполне определённо прочитывалось желание властей не допускать убыли податного населения из-за перехода плательщиков

ясака в духовное сословие. «…Быть ламам не из ясашных и платёжных, — говорилось в указе, — а из старшинских, то есть тайшинских, шуленгинских и зайсанских детей, которым и производство чинить по выбору в знании ламства лучших лам, а в поведении родовых тайшей, шуленг, зайсанов и других хороших и неподозрительных людей в правительства, которому по свойству управления принадлежит с точными всегда наблюдениями, чтоб производство то [в ламы] никогда ни под каким видом не превозвышало при всех кумирнях штатного… числа…» [Румянцев, 1959, 12].

Законный штат лам составлял 150 человек. Его учреждение в начале 1740-х гг. сопровождалось религиозной борьбой в бурятской среде. В Забайкалье издавна господствовал тибетский буддизм с центром в Цонгольском дацане. Однако его монополия оказалась нарушенной в связи с возникновением Гусиноозёрского дацана. Здешние ламы держались не тибетских, а монгольских религиозных обычаев и практик, и своим главой считали не Далай-ламу, а Хутухту в Урге, подчинённого властям цинского Китая. Для российского начальства и наличие самого конфликта, и влияние на подвластное население чуждого владыки было в равной мере неприемлемо: оно полагало, что всё это затруднит сбор ясака. Дабы снять опасения, русские власти с середины XVIII в. поддерживали цонгольских лам, сильным лидером которых стал Д.-Д. Заяев — первый бурятский пандита-хамбо-лама. Однако гусиноозёрские противники Д.-Д. Заяева во главе с Ж. Ахалдаевым сохраняли влияние на часть верующих.

За годы усобицы буддийские лидеры превысили духовный штат: оба расширяли ряды своих приверженцев, как могли, в том числе и за счёт родственников, выходивших из ясачного податного состояния. Отсюда указ Верхнеудинской канцелярии от 11 июля 1783 г. предписывал: «поелику из состоящих ныне лам… самая большая часть суть платёжные» и из простого звания, потеря же ими духовного звания может вызвать широкое недовольство в низах, «то оные все и остаются в их ламских званиях и данных степенях до будущего времени, только с платежём (кроме тех, кои не старшинских, то есть зайсанских и шуленгинских детей) родовым старшинам с каждого положенного ясака… А впредь ни о ком из плательщиков ясашных выбора и представления о определении в ламы не чинить...», и «присылать… из большой (Гусиноозёрской.– *А. Р.*) кумирни в провинцию… ведомость о всех в ведении кумирни состоящих по левую сторону Селенги ламах, сколько их по званиям находится платёжных и неплатёжных…» [Румянцев, 1959, 12].

О количестве штатных лам и нежелательности посвящения в ламы детей ясачных бурят прямо говорилось в таких документах, как отно-

шение и циркуляр Иркутской наместнической канцелярии от 30 апреля 1785 г. пандита-хамбо-ламе Ж. Ахалдаеву. Аналогичный запрет фигурировал и в указе Верхнеудинской провинциальной канцелярии от 17 января 1792 г.

Практически, все документы в той или иной мере касались соблюдения податного режима, и главным предметом забот властей здесь был сбор ясака без задержек и недоимок. Наиболее отчётливо данная тема звучала в указах Верхнеудинской канцелярии от 11 июля 1783 г. и Верхнеудинского нижнего земского суда от 11 февраля 1797 г. Соответствующее представление даёт и указ Селенгинской провинциальной канцелярии от 12 марта 1769 г. по делу о неправильном сборе ясака с бурят Братского ведомства [Румянцев, 1959, 40–45].

Отдельные документы освещают те или иные аспекты социального сотрудничества властей и ламаистской верхушки. Таков, например, указ Иркутской наместнической канцелярии от 31 октября 1776 г. об утверждении в должности и обязанностях пандита-хамбо-ламы. Указ возник в связи со смертью Д.-Д. Заяева и желанием начальства найти ему среди цонгольских лам достойного преемника. Таковым был сочтён С. Хэтурхеев, назначенный новым пандита-хамбо-ламой. Он, однако, не обрёл должного влияния, между тем Ж. Ахалдаев и его приверженцы, сохранявшие автономию на левом берегу Селенги, всё более укреплялись. В итоге власти сочли возможным удовлетворить притязания влиятельного ламы, ведшего за собой бурят левобережного ведомства, дабы не вызывать их брожения: как было сказано, 11 июля 1783 г. Верхнеудинская провинциальная канцелярия своим указом пожаловала Ж. Ахалдаеву звание пандита-хамбо-ламы, хотя и с номинальным подчинением цонгольскому владыке.

Из некоторых документов становится понятным и смысл сотрудничества властей с ламаистской и родовой верхушкой: обе стороны были в равной мере заинтересованы в поддержании податной дисциплины и, как следствие, — в консервации тогдашних социальных отношений. Соответствующую роль пандита-хамбо-лам в те годы подчёркивает указ Верхнеудинской канцелярии от 17 января 1792 г.

В документе сказано: когда стало известно, что «ясашные хувараки» (монастырские послушники) на левом берегу Селенги «по своей воле намерены принимать духовные саны», первым тревогу забил именно Ж. Ахалдаев. Суть его обращения к властям предержащим не оставляла сомнений: «…а как сие противно не только предписаниям высших начальств, но и их, а особливо духовной религии есть весьма несогласно, к тому и в сборе ясака предстоять будут затруднения, то, во

избежание законного нарушения и обеспечения казны за нужное Вы, сим предваряя наместническое правление, просили, не благоугодно ли будет оному силою власти своей через предписание Верхнеудинскому земскому суду таковое самовольство хувараков приказать пресечь и велеть, как их закон велит, производство в ламы и о представлении об оных, как и до сего было, предоставить Вам и кумиренным ламам, о чём и Вас не оставить милостивым предписанием…» [Румянцев, 1959, 13].

В указе подчёркивалось, что и С. Хэтурхеев не оставался в стороне. Он также осуждал принятие ясачными бурятами «ламского звания» без выбора старшин и позволения начальства: «… оказалось… от главного ламы бандида-хамбы депутата Кетуркуева, что наш бог Шигемуни научает нас в трёх статьях (по-видимому, здесь шла речь о древнейшем буддийском каноническом собрании текстов «Трипитака».– *А. Р.*) приводить в познание ево и распространить данной от него закон, по коему бы можно получить вышние блаженства. И по тем трём статьям с самого начала и доныне в своей кумирне в лице бога сидел. Мужеской и женской пол, как от мала до велика, в большом их собрании по означенным трём статьям учинил и увещевал я, как моя учительская и ламская должность велит. И все как наученные от меня дети, а напротив того и они питатели мои, а по нашему закону, тогда таковыми людьми быть своё обещание и клятву положили, а преступя оную великой и тяжёлой на себя грех понесть должны…» [Румянцев, 1959, 14].

Залогом взаимопонимания была соответствующая организация общения между сторонами. Подлинники документов составлялись на русском языке, но для обеспечения обратной связи направлялись адресатам с копиями на монгольском. Бумаги Иркутской канцелярии 1785 г. на имя Ж. Ахалдаева представлены в архиве Г. Гомбоева именно в подобных копиях. Монгольский был и письменным языком лам в общении с русской администрацией: Ж. Ахалдаев составил на нём рапорт в Иркутск о постройке в своём ведомстве новых дацанов вместо сгоревшего в 1754 г. дацана у горы Хонгор-ула [Румянцев, 1959, 26–27].

Итак, на основании сохранившихся документов можно заключить, что эти и им подобные бумаги в целом служили во времена «просвещённого абсолютизма» орудием осуществления регулятивных функций органов власти в отношении буддизма. Материалы архива Г. Гомбоева в целом репрезентативны: они способны дать представление о «просвещённой» — прагматичной и толерантной политике государства в отношении ламаистского исповедания (разумеется, с учётом региональной специфики Забайкалья).

ЛИТЕРАТУРА

1. Документы ГАФ СССР в библиотеках, музеях и научно-отраслевых архивах: Справочник / Отв. сост.: И. В. Волкова, А. Б. Каменский. М.: Мысль, 1991.

2. *Румянцев Г. Н.* Архив засак-ламы Галсана Гомбоева (материалы из истории ламаизма в Забайкалье во второй половине XVII и первой половине XIX в.). Улан-Удэ: Бурятский комплексный научно-исследовательский институт, 1959.

3. *Ряжев А. С.* Вероисповедная политика русского «просвещённого абсолютизма»: История изучения // История и историки: Историографический вестник. 2005. М.: Наука, 2006. С. 84–126.

Э. Р. Усманова (*Алматы, Казахстан*)

ЛАМАИСТСКИЙ МОНАСТЫРЬ КЫЗЫЛКЕНТ

Из всех известных по письменным и археологическим данным буддийских памятников XVII-XVIII вв., расположенных на территории Казахстана [Ерофеева, 2009, 39], этот ламаистский монастырь находится обособленно в глубине восточной части Казахского мелкосопочника, в 260 км к юго-востоку от г. Караганды в горах Кент, в ущелье Кызылкеныш, на правом берегу одноименной реки. Он разительно отличается от других монастырей «миниатюрностью» занимаемого пространства: его четыре строения разместились на площади размером 50 х 50 метров.

Один из первых его развалины увидел в 20-х гг. XIX в. и описал генерал-майор царской армии С.Б. Броневский: «В горах Кент-Казлык, в 25 верстах от Приказа Каркаралинского внешнего округа, на реке Кизил-Су, впадающей в Талду, на прелестном местоположении, стоит двухэтажное каменное крестообразное сооружение из дикого камня на извести; потолки обрушились, но приметно, что они были покрыты красною краскою, стены штукатурены; на верхнем этаже галерея вокруг всего строения и фронтон, поддерживаемый четырьмя деревянными колоннами, выкрашенными мастикою…около сего здания были и другие, но развалились до основания» [Броневский, 1830, 247].

Профессор Дорпатского (Дерптского) университета К. А. Мейер, обследовавший в 1826 г. местность между Каркаралинскими горами и рекой Иртышом, напишет следующее: «Его строители неизвестны, но своим происхождением строение, вероятно, обязано джунгарам, возможно и ногайцам. Выглядит оно не очень ветхим…Главное здание образует квадрат, сторона которого примерно 28 футов…Перед юго-западной стеной находится портик...Отчетливо видно, что здание во всех его частях делится перекрытием на 2 этажа... в 50 шагах от входа два колодца с хорошей водой и фундамент еще одного четырехугольника» [Ледебур, Бунге, Мейер, 1993, 331–332].

О постройке в горах Кент, «относящейся ко времени господства калмыков, замечательно сложенной из дикого камня, с участием извести», упоминает царский офицер генштаба А. Красовский. Описание и легенду о памятнике можно найти в статье Н. Коншина «От Павлодара до Каркаралинска», опубликованной в 1901 году. Сведения о полуразрушенном здании, а также запись легенд о нем имеются, практически, у всех побывавших в XIX – начале XX в. в этом ущелье Кентских гор. Будь то путешественники, ученые, офицеры или представители царской администрации Российской империи. Оно было необычным и величественным, и потому из-за этой поразительной монументальности его называли не иначе как «Кызыл-Кенчский дворец», «Кзыл-Гянчский дворец», «Кызылкентский (Кзылкентский) дворец» [Смаилов, Бейсенов, 2004, 254].

Культурная принадлежность этого архитектурного сооружения впервые была определена в 1928 г. И. А. Чеканинским, рассматривавшим Кызылкентский дворец как ламаистский монастырь, построенный ойратами [Чеканинский, 1929, 89–103]. Советский археолог С. С. Черников в специальной статье об архитектуре ойратов посвятил отдельный раздел Кызылкентскому дворцу [Черников, 1960].

Печальная участь постигла Кызылкентский дворец в годы социалистического строительства 40–50-х гг. XX в., когда каменные плиты его стен были разобраны для хозяйственных нужд. Это историческое строение было внесено в Археологическую карту Республики Казахстан в конце 50-х гг. [Археологическая карта…, 1960, 171]. К началу археологических исследований руины монастыря были скрыты под земляным холмом. Раскопки комплекса были начаты в 1985 г. археологическим отрядом Института «Казпроектреставрация» Министерства культуры Казахской ССР. Основная часть работ выполнена археологической экспедицией Карагандинского государственного университета в 1986–1987 гг., возглавляемая Ж. Е. Смаиловым и А. З. Бейсеновым. После раскопок руинно сохранившиеся стены зданий монастырского комплекса были законсервированы и частично восстановлены в ходе реставрационных работ [Турекулова, Турекулов, 1998].

В результате археологических раскопок были выявлены четыре строения. Основное сооружение — крестообразное в плане здание из

четырех помещений с тамбуром. Сохранившиеся стены толщиной до 1 м, высотой от 1,2 до 2,7 м, сложены из необработанного камня-плитняка (гранита) на глиняном растворе. В завалах найдено множество полуистлевших плашек, жердей, кусков бревен. Среднее помещение квадратной формы, длина каждой из сторон около 12 м. В малые пристроенные комнаты с трех сторон можно было войти только из основной. Внешний вход у них отсутствует. В одной из комнат на земляном полу имелся прокал от огня. Пол основного помещения вымазан белой известковой глиной. Восточный же угол выкрашен красной краской. Стены дворца с внутренней стороны были покрыты белой известковой штукатуркой, фрагменты которой сохранились на их поверхности. В пол основного помещения вмурованы десять каменных плит, которые служили основанием для деревянных столбов-колонн, которые поддерживали пол второго этажа сооружения. В проеме тамбура найдены фрагменты шести столбов-колонн, поддерживавших балкон.

Остальные три сооружения геометрической формы, сложенные из гранитных плит, располагались по сторонам от основного в непосредственной близости от него. При раскопках были обнаружены фрагменты ажурных резных плашек с геометрическим, зооморфным и растительным орнаментом, изготовленная на гончарном круге керамика, деревянные палочки красного цвета, украшение из белого камня, расколотый слюдяной круг с отверстием в центре, медное кольцо, медная монета, несколько бусин и другие артефакты [Смаилов, Бейсенов, 2004, 254–258].

Казахстанские археологи считают Кызылкентский дворец ламаистским монастырем, построенным в 40-е гг. XVII в., действовавшим совсем недолго, судя по незначительному культурному слою и малочисленным находкам [Смаилов, Бейсенов, 2004, 266] .

Ламаизм как региональная форма северного буддизма начал формироваться с VII века, когда буддизм проник в Тибет. Основная его школа Гелугпа («закон добродетели» — желтошапочный ламаизм) была основана на рубеже XIV-XV вв. Из Тибета ламаизм распространился в XVI-XVII вв. первоначально в качестве придворного культа в Монголии, Бурятии, Джунгарии, Китае. Утверждение ламаизма среди ойратов началось с середины второго десятилетия XVII в. В первой половине XVII в. западные монголы — ойраты, двинувшись с территории монгольского Алтая, черного Иртыша и верховьев р. Или, заняли значительную часть Казахстана, которая позднее вошла в состав новообразованного Джунгарского ханства [Ерофеева, 2009, 28]. Далеко не последнюю роль в утверждении власти и освоении духовного пространства на новых территориях играет традиция Гелуг, с ее активной

религиозно-проповедческой деятельностью, способностью воздействовать и консолидировать людей в единую общность, нацеленную на выполнение конкретных задач.

Создание монастырей — сумэ или хит (кит) — на территории кочевий явилось одной из главных форм распространения ламаистской формы буддизма. Культовые объекты, монастыри возводились около водных и целебных источников, традиционных народных святилищ, основных кочевых трасс и караванных путей, рудных месторождений. Жителями монастырей были ламы. Князья приезжали только для отправления ритуалов. Монастырь состоял из главного здания, где происходили религиозные обряды, построек хозяйственно-бытового назначения, жилых помещений. Существовала система водосбора и водоснабжения. Здесь не только молились Будде, но занимались хозяйством, ремеслами. Монастырь, приобретая комплексный характер бытования, уподоблялся городку, и его площадь могла быть весьма значительной.

Исходя из оставленных описаний, археологических данных и наблюдений, сделанных во время реставрации, можно с уверенностью сказать, что монастырский комплекс Кызылкент состоял из четырех сооружений. Общая архитектура его была решена в смешанном тибетско-монгольском стиле, характерном для монастырей школы Гелугпа: стены из дикого камня, побелка известью, квадратная форма основного помещения, наличие портика и второго этажа, декоративные детали в оформлении угловых колонн, столбовая конструкция. Крыша была либо прямая, либо скатная, с загнутыми углами [Турекулова, Турекулов, 1998, 32]. Найденные железные скобы, замок и бронзовые пластины с вбитыми в них гвоздями говорят о том, что там были двери. Внутреннее помещение первого этажа основного здания (храма) предназначалось, вероятно, для проведения религиозных обрядов. На это указывают белый цвет пола и выкрашенный в красный цвет восточный угол. Двери вели также в маленькие комнатки, которые, вероятно, служили кельями. Над портиком был, скорее всего, балкон, который использовался для музыкального сопровождения церемоний, а в кельях второго этажа с окнами располагалось что-то вроде библиотеки. Ведь в монгольских храмах второй этаж, как правило, предназначался для хранения рукописей и книг.

Обнаруженный слюдяной диск полуметрового диаметра с отверстием в центре мог относиться к декоративным деталям убранства храма или использовался в ритуалах. Ажурные деревянные плакетки, окрашенные в традиционные для ламаизма золотистый и темно-красный цвета, по всей видимости, принадлежали к внутреннему декору храма или украшали шкафчики для хранения даров.

Храм, с пристроенной системой комнат и портиком, в плане имеет крестообразную форму, которая является основополагающей в зодчестве буддизма и относится к символике мандалы. Квадрат ориентирован по сторонам света и имеет с каждой из них Т-образные выходы — так называемые ворота во Вселенную. Центральное помещение по традиции не отапливалось — на его выкрашенном белом полу нет следов очагов. Следы прокала обнаружены лишь в одной из боковых комнат.

Во втором строении нет входа и столбовой конструкции. Ромбовидной формы с остатками овальной каменной выкладки внутри оно по своей геометрической схеме построения очень напоминает культовое сооружение типа ступы (у монголов — субурган). Ее возведение предшествует строительству храма, освящает территорию монастыря и местность, на которой он находится. К сожалению, «кызылкентская» ступа оказалась разрушенной грабительским раскопом [Смаилов, Бейсенов, 2004, 256–257]. Третье строение, где сохранились печь и камень с углублением для растирания зерна, предназначалось для приготовления традиционной еды тибетских монахов — цзамба. В последнем, четвертом сооружении, очевидно, совершались приношения божествам-хранителям — идамам. Здесь найден мощный зольник с кальцинированными костями животных, которые могли относиться к жертвенным животным.

Найденные ранее в развалинах «дворца» в виде конуса небольшие «вещицы из белой глины с зернами внутри» имели культовое значение; они назывались по-монгольски «цаца» и ставились в субурганах у монастырей в виде приношений [Смаилов, Бейсенов, 2004, 258; Туччи, 2005, 154]. Извлеченная из земли медная монета относится ко времени правления цинского императора Сюань-Е (1662-1722) [Смаилов, Бейсенов, 2004, 259].

По поводу определения исторических личностей, которые могли быть основателями монастыря, носящего современное казахское название Кызылкент, есть несколько мнений.

Археолог С. С. Черников, ссылаясь на сведения академика Г. Ф. Миллера и учитывая географическое положение монастыря, предполагает, что «Кызылкентский дворец» есть Учурту-хан-кит [Черников, 1960, 134], построенный в 50–60-е гг. XVII в. влиятельным ойратским феодалом Очирту (Учурту)-Цецен-ханом. Этого же мнения придерживаются и реставраторы руин монастыря [Турекулова Н., Турекулов Т., 1998, 32].

Иная версия у казахстанского историка И. В. Ерофеевой. Основателем ламаистского комплекса Кызылкент был один из влиятельных в середине XVII в. представителей ойратской знати — Кундолон (Кунделен, Хунделен)-убаши (ум. в 1672/1673) [Атлас…, 2010, 481–493]. Он принадлежал к числу наиболее активных и последовательных приверженцев ламаизма и еще в 1616 г. посвятил в тойны (лама-аристократ) одного из своих сыновей. Приставка «убаши» означает мирянина, принявшего на себя духовные обязанности.

Кундолон-убаши кочевал в первой половине 40-х гг. XVII в. в урочище Хасулук, которое неоднократно упоминалось в исторической биографии Зая-пандиты, а в русских документах встречается с 1625 г. как Казлык или в сочетании Кент-Казылык. Названия этих гор в виде «Каркаралы-Казылык», «Кент-Казылык» известны местным казахам и по сей день [Смаилов, Бейсенов, 2004, 260] .

В сочинении Раднабхадры сообщается, что в конце 1643 г. знаменитый ойратский просветитель и проповедник ламаизма Зая-пандита зимовал по приглашению Кундолона-убаши в его степной ставке, расположенной в урочище Хасулук, где накануне Цаган Сара (монгольского Нового года) он совершил «освящение субургана» своего старшего брата Омбо-Дайчин-хошучи. Отсюда следует наиболее вероятная дата основания монастыря — храмового комплекса ойратского аристократа, правителя хошутов Кундолона (Кунделена, Хунделена)-убаши — 1644 г. [Ерофеева, 2010, 497]. К интерпретации именно этой исторической фигуры как основателя монастыря Кызылкент склоняются и археологи, раскопавшие этот памятник [Смаилов, Бейсенов, 2004, 261].

Строительство духовного ламаистского центра в этой местности было обусловлено не только политико-идеологическими интересами ойратской знати. Существовали и причины сакрального порядка, по которым именно эта местность была выбрана для строительства монастыря. По тибетской традиции, монастыри обычно строятся на берегу реки, причем считается благоприятным, чтобы он стоял на южном склоне горы и на северном берегу реки. Эти правила соблюдаются относительно топографии расположения монастыря Кызылкент: единственная в ущелье чашевидная долина, ограниченная ручьем и рекой; с узким входом в нее, обозначенным горой Домолактас, которая до сих пор считается священной у местного населения. Соблюдена и тибетская традиция обращения входа главного здания-храма лицом к югу. Геомантия, или по тибетски са-че (sa-dpyad — «прикосновение к земле»), — искусство располагать здание в гармонии с ландшафтом, — была знакома строителям монастыря. Не исключено, что для возведения кызылкентского храма могли быть приглашены и специалисты-строители из Тибета. Стены его «гранитной» мандалы сооружались в середине XVII в. параллельно по времени с возведением «дворца-храма Потала» в Лхасе.

Отдаленность, природная утаенность ущелья как нельзя лучше способствовали уединению, столь важному состоянию для созерцания и интеллектуального саморазвития, принятому в учении Гелуг. В ущелье много зарослей можжевельника, возжигание веток которого было обязательным по законам традиционных тибетских ритуалов; имеется месторождение горного хрусталя, используемого в качестве оберега жилища [Туччи, 2005, 215, 235].

Исследование природных, ландшафтных особенностей расположения монастыря Кызылкент проводилось в 2008–2009 гг. Каркаралинским отрядом Казахского научно-исследовательского института по проблемам культурного наследия номадов (Э. Р. Усманова, А. С. Суслов, С. В. Колесников, Р. Б. Курамшин). В горном окружении на расстоянии 1–2 км от монастыря выявлены природные ниши-галереи, гроты, отдельные пустоты в гранитных валунах, которые могли служить местом для медитаций и ритуальной реализации идеи «феномена пустотности», столь важной в доктрине Гелуг. Да и сам монастырь находится в центре «пустоты» чашевидной долины.

Поразительные метаморфозы с ландшафтом происходят в случае сильного дождя: с северной и южной сторон на расстоянии около 1 км от монастыря потоки дождевой воды образуют недолговременные водопады, падающие с отвесных скал. Культ воды, как известно, играет большую роль в тибетском религиозном мировоззрении. У «северного» водопада на горной платформе был обнаружен менгир, установленный вертикально в круглое отверстие природного происхождения. Менгир антропоморфной формы, высотой около 1 м, своими очертаниями напоминает человека, одетого в шапку типа пэнша (pan zhwa) — шапка ученого, пандиты [Туччи, 2005, 183, рис. 7]. Это общие предварительные заметки по ландшафтным признакам монастыря Кызылкент.

Несмотря на все сложные, во многих случаях драматические отношения между казахами и джунгарами, а также не приятие ламаизма казахами, — развалины монастыря почитались местным населением [Броневский, 1830, 248]. Сохранилось казахское название этого места «Кыз-Аулие» (Святая дева), подчеркивающее его сакральность. До сих пор местные жители приезжают поклониться развалинам монастыря, оставляя деньги в щелях его гранитных стен.

Культовые объекты ламаизма часто возникали около рудных выработок — железо было необходимо в изготовлении ритуальных вещей и предметов обихода, вооружения. На территориях монастырей, построенных джунгарами, обычным явлением были плавильные печи. Остатки плавильных печей известны в развалинах одного из помещений знаменитого монастырского комплекса Аблай-хит (Восточный Казахстан) [Археологическая карта…, 1960, 118]. Монастырь Кызылкент (Кундолон-убаши-хит), как выяснилось, тоже обладал своей производственной металлургической площадкой. Ее остатки в виде плавильных печей и руин строений были обнаружены нами на левом берегу реки Кызылкеныш, у ручья Байшура, в 4 км от монастыря. Упоминание об этом комплексе имеется в Записках Императорского Русского археологического общества: «Постройки эти по словам киргиз (казахов) возведены еще калмыками, у которых на этих местах были курища или плавильные заводы» [Записки…,1896, 218].

Повторное открытие этого металлургического комплекса ждет своего исследования в религиозно-хозяйственном контексте деятельности монастыря Кызылкент. Само название «кызыл» (кзыл) — красный, чаще всего отождествляется со значением красного, розоватого цвета гранита Кентских гор. Хотя возможна и другая трактовка — красно-бурый цвет железной руды, месторождением которой богата эта местность, привлекшая однажды своими природными богатствами монахов-желтошапочников и ойратских аристократов. Не случайно, что название ущелья Кызылкеныш переводится с казахского языка как «Красная сокровищница».

ЛИТЕРАТУРА

1. Атлас репрезентативных памятников природы, истории и культуры Казахстана: Ламаистский монастырь Кызылкент. Алматы, 2010.

2. Археологическая карта Казахстана: Кзылкентский дворец. Алма-Ата: Изд-во АН Казахской ССР, 1960.

3. *Броневский С. Б.* Записки о киргиз-кайсаках Средней орды // Отечественные записки. Т. 43. СПб., 1830.

4. *Ерофеева И. В.* Памятники тибетского буддизма середины XVII – первой половины XVIII века в Казахстане: Новые исследования и находки // Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сб-к материалов научно-практической конференции. Алматы, 2009.

5. *Ерофеева И. В.* История формирования культового комплекса Тамгалытас (1677-1771 гг.) // Роль номадов в формировании культурного наследия Казахстана: Сб-к материалов Международной научной конференции. Алматы, 2010.

6. Записки Императорского Русского археологического общества. Том VII, вып. 1–2. Новая серия. Труды Отделения русской и славянской археологии. Кн. 1, 1895. СПб., 1896.

7. *Ледебур К. Ф., Бунге А. А., Мейер К. А.* Путешествие по Алтайским горам и Джунгарской киргизской степи. Ч. 3. Новосибирск, 1993.

8. *Смаилов Ж. Е., Бейсенов А. З.* Кызылкентский дворец (Кыз Аулие) // Восточная Сарыарка: Каркаралинский регион в прошлом и настоящем. Алматы, 2004.

9. *Турекулова Н., Турекулов Т.* Кзыл-Кент // Кумбез. 1998. № 2.

10. *Туччи Джузеппе.* Религии Тибета. СПб.: Изд-во Евразия, 2005.

11. *Чеканинский И. А.* Развалины Кзыл-Кенш в Каркаралинском округе Казахской АССР // Записки Семипалатинского отдела Общества изучения Казахстана. Т. 1. Семипалатинск, 1929.

12. *Черников С. С.* Памятники архитектуры ойрат-калмыков // Записки Калмыцкого НИИЯЛИ. Вып. 1. Элиста, 1960.

Т. А. Фридман (*Ужгород, Украина*)

ШКОЛА КАРМА КАГЬЮ В УКРАИНЕ

Думаю, не будет преувеличением утверждать, что настоящее знакомство Украины с буддизмом состоялось благодаря активности ламы Оле Нидала, ведь, в отличие от России, буддизм мало был известен украинцам. Конечно, определенное знакомство было, но небольшая группа выходцев из Бурятии, проживающих в Украине, не меняла ситуацию. Период 18-го – начала 20-го столетия описан в исследовании киевского востоковеда Ю. Завгородного [Завгородній, 2000], а в «эпоху строителей коммунистического общества» 60-х – 80-х годов прошлого века информацию о буддизме черпали, как, наверное, и везде в СССР, или из работ российских и советских исследователей, или из разного рода «самиздатовской» литературы.

Однако, как оказалось, у многих украинцев сохранились кармические связи, а ежегодные, начиная с 1991 г., приезды ламы Оле Нидала, «взрывая» незнание о древнем Учении, привлекали все больше искателей истины, в первую очередь — молодежь. Вначале это был Киев, восток и юг Украины, где и сейчас функционирует большинство наших центров, что связано с близостью к России и большей степенью атеизации, чем на западе страны. Укреплению украинских центров во многом способствовала в то время и совместная с российскими друзьями организаторская деятельность. Это был очень важный период в истории украинского буддизма школы Карма Кагью, и за это — огромная благодарность всем российским друзьям, с которыми мне и многим моим друзьям из Украины довелось работать в то невероятно интересное время «становления». Нам помогали и литературой, и организацией приездов ламы Оле Нидала и путешествующих учителей. Однако, как бы мы ни были близки исторически и ментально, постепенно приходило понимание необходимости объединения украинских Кагью в отдельную ассоциацию, что было связано не только с законодательными отличиями наших стран, но и с пониманием того, что буддизм, наряду с уже существовавшими мировыми конфессиями, также должен получить статус официально признанной религии Украины. Мы понимали, что, только когда станем, так сказать, «своими», можно будет действительно решать множество вопросов и задач, связанных с нашей активностью. Именно поэтому в 1996 г. на курсе Пховы под Ужгородом было принято решение о создании Украинской ассоциации, зарегистрировать которую в Департаменте по делам религий удалось только через два года, в 1998-м. Несмотря на прогрессивный закон «О свободе совести и религиозных организациях», чиновники, как это часто бывает в наших странах, стремились найти разные предлоги (чего только стоило одно забавное: «Потому, что буддисты должны жить в Индии»!), чтобы отложить регистрацию в «долгий ящик».

Так школа Карма Кагью дала возможность буддизму в целом — и это не преувеличение, а факт — стать официально признанной религией в Украине, а сама ассоциация (ее официальное название «Релігійний центр Українського об'єднання буддистів школи Карма Каг'ю») является самой большой буддистской организацией в Украине, в составе которой сейчас 15 центров и групп [www.buddhism.org.ua]. Многое сделано и делается для качественного роста, что, раньше или позже, непременно приведет к появлению новых центров и их активности. Если в первой половине 90-х инициативу брали на себя Луганский и Ужгородский центры, то сейчас ситуация совсем иная: каждый центр вносит свою лепту в общую копилку, что и создает ощущение единого пространства, где каждый может применить свои способности.

В 2011 году мы будем отмечать 20-летие деятельности нашей школы на территории Украины. Многое изменилось за это время. И, как мне кажется, самым главным является то, что мы перестали восприниматься многими как чужеродный элемент, как некие, в лучшем случае, эзотерики и мистики, соблазняющие молодежь на «путь греховный». Этому способствовали и ежегодные приезды ламы Оле Нидала, и открытость в общении с масс-медиа, представителями власти, и следование советам Е. С. Кармапы, ламы Оле Нидала и его жены Ханны, как мы должны функционировать в обществе и представлять Учение. Это-

му способствовали и незабываемый для «буддистов со стажем» приезд в 1995 г. Лопен Цечу Ринпоче, с посвящением в практику Миларепы, неподалеку от пещеры Мраморная (Крым), и первый визит в постсоветские республики Е. С XVII Кармапы Тринлей Тхае Дордже, что стало настоящим праздником для многих буддистов не только Украины, но и ряда других стран, в первую очередь России. На протяжении двух дней, 2-го и 3-го августа 2005 г., в президентском дворце «Украина», в Киеве, Его Святейшество дал Прибежище всем желающим, принял обещание Бодхисаттвы и дал посвящение в практику Марпы, энергополе «отца» линии. (В прошлом году Е.С.XVII Кармапа Тринлей Тхае Дордже вновь приехал в Украину, дав посвящение в Амитабху на курсе Пховы, и посетил центры в Запорожье, Днепропетровске и Харькове.)

Практически, канули в Лету времена, когда мы встречались на квартирах или в особняках друзей, самоотверженно представлявших свои помещения для медитаций и лекций путешествующих учителей. С тех пор многие центры (Киев, Ужгород, Луганск, Стаханов, Мелитополь, Чернигов, Харьков, Днепропетровск) уже располагают собственным имуществом для работы. Функционируют два ретритных центра, в с. Миньковка (около 80 км от Харькова) и с. Вильшинки (около 55 км от Ужгорода). В планах — строительство больших центров в Киеве, Стаханове и Ужгороде, завершение работ в Луганске и Мелитополе, расширение ретритных центров.

Несмотря на то, что большая часть украинских кагьюпинцев русскоязычны, мы, в 1997 г., по просьбе ламы Оле Нидала, перевели и издали на украинском языке «The Way Things Are». И хотя у многих это событие вызвало недоумение и непонимание, был дан толчок для возможности знакомства с Учением и украинским читателям, заложена основа для украинского перевода буддийской литературы, а также собственной издательской деятельности. Начиная с 2000 г. нами издается журнал «Буддизм сьогодні», выпущен ряд специальных приложений к нему, а также книги ламы Оле Нидала, Джигме Ринпоче, Манфреда Зегерса (на русском) и «Життя Будди» (на украинском) Шераба Чодзин Кона.

Установлен тесный контакт с отделением религиоведения Института философии НАНУ, благодаря чему мы имеем возможность принимать участие в разных ежегодных научных конференциях, публиковать материалы в научных сборниках и религиоведческих журналах [2] и [5]. Мы также регулярно, по просьбе Института, пополняем фонд Библиотеки религиоведа изданиями украинской и российской ассоциаций. По просьбе Украинской ассоциации религиоведов, в рамках серии «Конфессии Украины», готовится отдельное издание о нашей школе.

Членом запорожской сангхи И. Каприцыным защищена кандидатская диссертация на тему «Традиция Карма Кагью в западной ментальности». Все чаще мы становимся желанными гостями украинских вузов для чтения лекций о буддизме. Мы также приглашены к участию в работе над академическим изданием трехтомной Украинской религиоведческой энциклопедии. Все это говорит о том, что мы стали своего рода экспертами буддизма в Украине. Этот творческий контакт стал возможным благодаря открытости к диалогу со стороны известных украинских религиоведов, профессоров А. Колодного и Л. Филипович.

Огромная работа, благодаря которой тысячи жителей Украины смогли получить объективное представление как о культуре тибетцев, так и о тибетском буддизме, проводится благотворительным фондом «Сокровище Тибета» (www.tibet.in.ua). Передвижные экспозиции фонда, носящие образовательный характер, уже прошли во многих городах страны и везде вызывали неподдельный интерес и благодарность посетителей.

Так, шаг за шагом, благодаря неиссякаемой энергии нашего Учителя, ламы Оле Нидала, которой он так щедро делится с нами и из которой мы черпаем воодушевление работать на благо других, передача линии Кагью пришла и поддерживается в Украине.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Завгородній Ю.* Бурятія, Калмикія, Монголія, буддизм і Україна: до історії контактів (XVII – початок XX століття). Цирендоржиєвські читання 2000. Київ, 2000. С.51–62.

2. *Савченко О.* Історичні витоки школи Карма Каг'ю // Релігія і сучасні ідеології: Інтеграція або протистояння. Донецьк: «Наука і освіта». С. 356–358;

3. *Фрідман Т.* Школа Карма Каг'ю// «Релігійна панорама». №5 (45). 2004. Київ, 2005. С.65–78;

4. *Фрідман Т.* Школа Карма Каг'ю тибетскього буддизму Діамантового шляху в Україні: Історія появи, сучасний стан та вчення // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник, кн. II. Львів, 2009. С.363–369.

5. *Фрідман Т.* Буддизм і його дослідження сучасною наукою: Постановка питання // Релігія і сучасні ідеології: Інтеграція або протистояння. Донецьк: «Наука і освіта», 2009. С. 412–414.

6. *Фрідман Т.* Дослідження буддизму в структурі сучасного українського релгієзнавства: Постановка питання // Історія релігій в Україні. Науковий щорічник, кн. II. Львів, 2010. С.538–547.

7. *Фрідман Т.* Школа Карма Каг'ю // Історія релігій в Україні. Нові релігії України. Т.8. Київ, 2010. С. 625–638.

К. Ш. Хафизова (*Алматы, Казахстан*)

ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН БУДДИЗМА В КАЗАХСТАНЕ XVII-XVIII ВЕКАХ

XVIII век — век просвещенного абсолютизма в Европе и России, в истории казахских ханств был насыщен контактами с представителями крупных цивилизаций Востока. В XVIII в. в степь выезжали представители джунгарского, русского, среднеазиатских, турецкого, иранского, китайского государств. В течение двух веков решался вопрос о выборе будущего цивилизационного развития казахов. И этот важный для исторического развития казахов выбор был сделан в пользу России.

Как известно, буддизм в древности из Индии проник в Центральную Азию, а оттуда уже распространился в Китае и далее в странах Юго-Восточной Азии. Казахстан служил трансграничной территорией для буддизма и миграций народов Восточной Азии. Кроме того, отдельные территории Средней Азии, Казахстана, Северного и Западного Китая входили в состав одних и тех же древних и средневековых государств, поэтому здесь складывалась схожая религиозная ситуация. Казахстан был не только транзитной территорией распространения буддизма в древности и частью государства кара-киданей и Монгольской империи в средние века. В XVII-XVIII вв. на его территории проживали народы, исповедующие тибетский буддизм. Джунгарский период истории Центральной Азии также оставил в Казахстане материальные и духовные памятники буддийской культуры.

Факты доказывают, что казахско-джунгарские отношения не состояли лишь из войн и постоянных столкновений. Для воссоздания эпохи во всей ее сложности и воспитания толерантного общества следует уделять больше внимания проблемам диалога цивилизаций и цивилизационному диалогу. Они играют основополагающую роль в историческом процессе, в межэтнических и межконфессиональных взаимодействиях.

В этом аспекте большой научный и практический интерес представляет отношение казахских феодальных правителей к монголам, монгольской культуре и к буддизму. Тюрко-монгольские связи уходят в глубь веков, а казахская элита относила себя к потомкам монгола

Чингисхана. В XIV в. чингисиды Центральной Азии разделились на приверженцев ислама и буддизма, а многие монгольские роды, оставшиеся на территории Центральной Азии, постепенно тюркизировались. Однако в случае необходимости в идеологических и дипломатических интересах представители «белой кости» поднимали общее знамя Чингисхана. Они делали попытки объединения людей, родившихся в «войлочных стенах». И сегодня мы стали свидетелями того, как некоторые казахские ученые и писатели обращают большое внимание на тюркские корни Чингисхана. Джунгары — западные монголы были более тесно связаны с соседними тюркскими народами, под их управлением долгое время находился исламский Восточный Туркестан, а также юго-восточные районы Казахстана. Тибетский буддизм, или, как его называют в Китае, «желтая школа буддизма», являлся государственной религией Джунгарского государства.

Из материальной культуры отметим развалины ламаистских храмов и монастырей, и еще в XIX в. русские путешественники продолжали находить на территории Казахстана глиняные иконы, медальоны и другие предметы буддийского культа. Особое место занимает наскальная живопись тибетской школы буддизма на крутом берегу реки Или в Алматинской области.

Из нематериальных памятников следует назвать сохранившиеся почти по всей стране (в Западном, Северном, Юго-Восточном Казахстане) буддийские термины, антропонимы, оронимы и т.п. Джунгары порой давали тюркские имена своим детям, а в их языке было не меньше заимствований из тюркских языков, чем у восточных монголов.

Казахский свод законов «Жеты Жаргы» был создан по примеру джунгарского (ойратского) уложения «Их Цааз», и оба документа испытали сильное влияние «Ясы» Чингисхана. Джунгар и казахов объединял кочевой образ жизни, но их резко разделяла религия, тем не менее, в «Жеты Жаргы» мы мало чувствуем влияние шариата. В 1881 г., после территориального разграничения между Российской и Цинской (Китаем) империями, отдельные статьи «Жеты Жаргы» приобрели статус международного права, и все тяжбы между пограничным населением Казахстана, Киргизии, Синьцзяна, Монголии, исповедующим различные религии под контролем русских и китайских чиновников, решались на основании извлечений из этого свода законов. Среди судившихся были уйгуры, дунгане, казахи, киргизы, джунгары, халха-монголы, чахар- монголы, сибо, солоны (дауры), русские, ханьцы. Русская и китайская администрация не соглашались решать судебные тяжбы на основании законов своих государств, в то же время они единодушно считали неприемлемым суд по шариату.

Есть интересный эпизод из жизни хана Тауке, одного из авторов свода законов «Жеты Жаргы». Его сын был увезен в плен и отправлен в Лхасу. Возможно, казахский султан учился в тибетском монастыре. Таких учеников называли «баньди». Образование среди мусульман, монголов и тибетцев в то время было исключительно религиозным. Казахская аристократия также знала о тибетской медицине, а этими знаниями в большинстве своем обладали ламы.

Казахскую и джунгарскую элиты связывали политические, брачные, военные союзы и этно-культурные факторы. Казахские ханы роднились с знатными джунгарскими семьями, наиболее известным среди них был султан Барак, правитель найманов, соправитель хана Абулмамбета в Среднем жузе. Он отказался участвовать в войне против джунгар.

У кочевников как знатного, так и простого происхождения широко распространенной практикой был угон скота и умыкание женщин. Захваченные в плен женщины (олжа катындар, олжа ханымдар) особенно высоко ценились у казахов. Среди них было распространено мнение о том, что с женой калмычкой человек не останется бездетным и что от монгольских женщин рождаются батыры [Хафизова, 2008, 563–577].

У хана Аблая (1771-1780) из 12 жен две были джунгарки, очевидно, знатного происхождения, так как указаны особо еще шесть младших жен- калмычек. Один из шуринов Аблая из ойратов по имени Баяр был вторым лицом в составе его посольств, отправленных в разное время в Санкт-Петербург и Пекин. Монгольский язык в XVIII в. какое-то время был языком казахской дипломатии, так как монголы раньше установили отношения с Россией, чем казахи. При хане Аблае состоял переводчиком и писарем калмык. Василию Бакунину из Коллегии иностранных дел было приятнее вести дела с ним, он не находил общего языка с султаном Урусом — официальным послом Аблая. Баяр лучше знал нравы русского двора по сравнению с казахами, безболезненно подчинялся русскому дворцовому этикету, поэтому он казался русским чиновникам менее «диким». Другой родственник Аблай-султана Кинзя-батыр после завоевания Джунгарии Цинской империей был отправлен им на его старые земли в Илийской долине. По существу, он должен был постоянно представлять этого казахского правителя в отдаленной провинции Китая, быть его настоящим торговым консулом. Пекин выражал опасение, что Кинзя-батыр будет снабжать казахов полной информацией о положении в недавно завоеванных землях. Также первым официальным заложником Аблая в цинском Китае был его джунгарский воспитанник, он должен был гарантировать лояльность Аблая цинскому императору.

Наивысшего пика казахско-джунгарские отношения достигли в середине XVIII в. Осознавая угрозу кочевой цивилизации в период маньчжурско-китайского нашествия в 1755–1757 гг., джунгарские и казахские правители создали военный союз и дали несколько сражений захватчикам на территории Синьцзяна и Юго-Восточного Казахстана. В Джунгарии крупными предводителями восстания против маньчжуро- китайского нашествия были казах Балан и Казак-Сары (Казак-Шара), сыновья знатных джунгар, родившиеся от казашек [АВП РИ. Ф. ККД. Д. 4. Л.121]. Во второй половине XVIII в. маньчжуро-китайские отряды год за годом вторгались в казахские кочевья в поисках этих своих злейших врагов.

По донесениям китайских послов султан Аблай в 1755 г. выразил притворную радость по поводу мер императора в деле распространения и укрепления буддизма в Джунгарии. Султан предвидел жестокую расправу над сопротивлявшимися цинскому нашествию джунгарами, поэтому призывал императора вспомнить заповеди буддизма, которые не приемлют лишения жизни «всех живых существ» и милосердно призывают дать им возможность «жить и размножаться». Аблай просил императора Цяньлуна пощадить последнего джунгарского хана Амурсану, сравнив его «с птицей, забившейся в чащобу леса» для спасения жизни, «открыть силки» и выпустить на волю. Это сравнение удивительно напоминает эпизод из «Сокровенного сказания» («Тайной истории монголов» — «Юаньчао биши», параграф 85). Темучжин, будучи в плену, с кангой на шее прокрался к юрте Сорган-Шира, ориентируясь на стук мутовки. Старик уже спас ему жизнь дважды, поэтому на этот раз велел юному пленнику убираться восвояси. Но сыновья Сорган-Шира Чимбай и Чилаун пристыдили отца: «Когда хищник загонит малую пташку в чащу, то ведь и чаща сама ее спасает. Как ты можешь говорить подобные слова человеку, который пришел к нам?» Безусловно, Аблай опасался жестокой расправы цинов и над собой, так как укрывал у себя главного руководителя антицинской борьбы и членов семей повстанцев, формировал отряды из их соплеменников, лично участвовал в войне против маньчжуро-китайских войск и был ранен в одной из битв. Лишь после смерти Амурсаны казахский султан признал свое поражение от цинских войск. В то же время нет фактов о том, что казахские правители в XVIII в. оказали помощь единоверным уйгурам.

При установлении дипломатических отношений с казахами династия Цин взяла на вооружение идеи чингисизма, шаманизма и народных верований, присущих народам Центральной и Восточной Азии. Цинские войска, вторгавшиеся в Казахстан, состояли из конников монголов, дауров, сибо, тувинцев, во главе их назначались маньчжу-

ры. После заключения мира с Аблаем, цинские отряды стали выезжать в степь в виде мирных экспедиций. На процессах заключения мира они скрепляли договоры общей трапезой с казахами, устраивали соревнования воинов в борьбе, стрельбе в цель из лука и других видах казахского и монгольского народного и военного спорта. Возможно, именно в такой форме проходили заключение мира, свадьбы и общие обряды поминовения у казахов и джунгар в прошлом. Порой казахские предводители войск нарушали мусульманский пост ради вкушения общей трапезы, а маньчжурские генералы по их завершении проводили по лицу ладонями вслед за мусульманами.

В конце XVIII в. в степи при поддержке царского правительства во всем стал главенствовать ислам. На религиозном единстве с казахами строили свою политику кокандские и восточно-туркестанские правители. Когда в Синьцзяне в XIX в. образовались мусульманские султанаты, они старались вытеснить иноверцев калмыков и маньчжуров из контролируемых ими земель, призывали занять их пастбища мусульман — казахских и киргизских феодалов. Преследуемые фанатичными мусульманами джунгары, калмыки, сибо и солоны находили покровительство лишь Российской империи, прочно укрепившейся в Казахстане и Киргизии вплоть до границы с Синьцзяном. Однако калмыки не могли в условиях изгнания свободно передвигаться по стране, строить и посещать святыни. С каждым годом число калмыков в Средней Азии уменьшалось, с резким сокращением их численности буддийские строения, пещерные монастыри и наскальная живопись пришли в разрушение. В XIX в. буддизм не играл никакой общественно-политической роли. Пределы влиния буддизма в Казахстане ограничивались лишь джунгарскими и калмыцкими семьями.

Лучше всего сохранившейся является наскальная живопись на берегу реки Или. Возможно, это самый северный в Центральной Азии памятник тибетской иконописи, который, хотя бы по этой единственной причине, следовало бы постараться включить в Реестр памятников мировой культуры ЮНЕСКО. Это тем более актуально в связи с уничтожением талибами скульптуры Будды в Бамианском ущелье Афганистана. Таким образом, уничтожен один из северных памятников буддизма. Сегодня можно было бы реставрировать некоторые буддийские памятники с помощью специалистов из Тибета и Индии, что способствовало бы положительному имиджу Казахстана. К сожалению, мировая общественность не всегда четко различает все «…станы» Центральной Азии. Кроме того, можно было бы привлечь пожертвования от адептов религии, а также паломников и туристов из Монголии, Калмыкии,

Тувы, Бурятии и Хакасии. Их будет немного ввиду малочисленности населения, но потенциал Индии и Китая неисчерпаем.

В древности и средние века буддизм распространялся в Казахстане по Шелковому пути, а также в связи с созданием государств на его территории или включением отдельных территорий Казахстана представителями народов Восточной Азии, исповедующими буддизм.

Распространение буддизма на территории Казахстана в древности шло с юго-западного направления в северо-западном. В средние века мы наблюдаем обратное направление — из Восточной Азии в Центральную Азию. Буддизму приходилось постоянно приспосабливаться к местным религиям и бороться с исламом, он вынужден был давать свободу исламу в X, XIV-XV, XIX вв. и сосуществовать с ним рядом. Буддизм никогда не был господствующей религией на территории Средней Азии и Казахстана, он оставался привилегией правящей элиты западных киданей (кара-хытаев), монголов, которые сами постепенно тюркизировались. Правители казахов — чингизиды, никогда не стремились внедрять буддизм среди своих подданных. Напротив, они всегда демонстрировали свою приверженность исламу. Высшей честью для них было быть похороненным в Туркестане, ставшем священным городом после строительства Тамерланом мавзолея Ходжа Ахмеда Ясави. А монголы, калмыки стремились провести обряд поминовения «аоча» в Лхасе.

Китайские историки, анализируя религиозную ситуацию в соседнем Казахстану Синьцзяне, делят ее на три крупных периода: 1-й период — до X в., когда наблюдалось параллельное существование многих религий с преобладанием буддизма; 2-й период начинается с X в., для него характерно существование многих религий с преобладанием ислама и буддизма, которые в течение 600 лет укрепляли свои позиции за счет других религий; 3-й период китайские ученые начинают с XVI в., когда ислам стал главной религией Синьцзяна [Синьцзян, китайская земля…, 2006, 88]. С небольшими хронологическими поправками такая же ситуация сложилась и в Казахстане. В Синьцзяне многочисленные буддийские храмы, пещеры с сонмом монахов существовали в Хотане, Кучаре, Шулэ (Кашгар) и далее — в Турфане. В Семиречье до XIV в. ближайшим крупным центром буддизма был город Алмалык, находившийся в долине реки Или на границе с Казахстаном, а в XVIII в. — Кульджа. В Прииртышье — храмы близ Семипалатинска и Усть-Каменогорска.

Буддизм возвратился в Казахстан с кара-киданями в XII в., монголами в XIII в. и джунгарами в XVII-XVIII вв. Но он не получил распространения среди казахских кочевников.

С XVII в. в восточных районах Казахстана мог действовать лишь тибетский буддизм — ламаизм, который принесли с собой джунгары.

С гибелью Джунгарского ханства буддизм потерял всякое значение в Казахстане. Царское и маньчжуро-китайское правительства ставили себе в заслугу освобождение казахов от джунгарских нашествий. Русская и советская историография вопрос об освобождении казахов от джунгарского нашествия заложили в фундамент теории о добровольном присоединении Казахстана к России. Цинский Китай также строил свою политику и дипломатию в отношении казахских ханств на том основании, что он стер с карты земли извечного врага казахов — Джунгарское государство, устранил угрожавший им два столетия постоянный источник угрозы. В современной казахской историографии войну против джунгар и калмыков описывают как отечественную.

Таким образом, в Казахстане XVII-XVIII вв. могут остаться лишь следы тибетского буддизма в виде захоронений по его ритуалам, иконок, скульптур и прочей атрибутики. Следует отметить, что из всех мировых религий буддизм ранее других проник в Казахстан и существовал наиболее продолжительное время. Сегодня интерес к буддизму и индуизму и разным их школам вызывает деятельность в Казахстане, пусть и в небольших объемах, различных их сект и школ, создание буддийских общин.

ЛИТЕРАТУРА

1. АВП РИ — Архив внешней политики Российской империи. Ф. Киргис-кайсацкие дела, 1759. Оп. 122/1. Д.4. Л.120–124.

2. Вэй Чжанхун и др. Сиюй фоцзяо ши (История буддизма в Западном крае). Урумчи: Синьцзян мэйшу шэин чубаньшэ, 1998.

3. Синьцзян, китайская земля: Прошлое и настоящее/ Гл. ред. Ли Шэн. Урумчи: Синьцзянское народное издательство, 2006.

4. *Хафизова К. Ш.* Буддизм в Казахстане в новое и новейшее время // IV Цирендоржиевские читания: Тибетська цивілізація та кочові народи Евразії. Київ, 2008. С. 563–577

Б. Д. Цыбенов (*Улан-Удэ, Бурятия*)

О ЗЕМЛЕДЕЛИИ И ДРУГИХ ВИДАХ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ БУРЯТСКИХ ДАЦАНОВ В XIX ВЕКЕ

Рассмотрение истории бурятского буддизма, истории становления и развития буддийских монастырей в Забайкалье является необходимой предпосылкой для глубокого понимания и широкого изучения истории Сибири и в целом российской истории. Несмотря на большое количество исследований и огромный вклад ученых в развитие отечественной буддологии, тем не менее, мало изученными остались вопросы хозяйственной деятельности буддийских монастырей. В этой связи мы решили постараться восполнить этот пробел в виду слабой оснащенности исследователей необходимыми данными, вводя в научный оборот новые источники, в том числе памятники старомонгольской письменности.

Одним из первых документов, регламентирующих деятельность буддийских монастырей в Российской империи, является «Уложение хоринских бурят» 1851 г., где говорится: «Для приумножения ламской джасы по соглашению нирбы и гэскуя с сайтами и населением ближайших земель, принадлежащих им, выделять необходимые пахотные и сенокосные угодья». Там же говорится, что «не воспрещается разводить скот и сеять хлеб» [Цибиков, 1992, 93]. Необходимо заметить, что еще во II половине XVIII в. земледелие получило распространение у бурят, кочевавших по рекам Чикой, Селенга, Хилок, Тугнуй, Уда и Курба. О развитии дацанского земледелия в XIX в. сохранились отрывочные сведения. Известно, что только комплектными ламами Анинского дацана посеяно в 1831 г. восемь десятин ярицы. А в 1832 г. только две десятины [НАРБ, ф. 519, оп.1, д.1, 11]. Нужно сказать, что экстенсивное в своей основе тогдашнее земледелие не могло одинаково успешно развиваться на территории суровой Восточной Сибири. Капризы сибирской природы сводили на нет труд многих земледельцев.

Так, например, в 1833 г. от засухи погибло пять десятин ярицы, принадлежавших комплектным ламам бурятских дацанов. Тогда пострадали посевные площади по рекам Кодун, Кижинга, Ана, Уда. Урожай с уцелевших посевных площадей по рекам Курба, Галтай, Хабчеранга, Цолга, Хилок составил в целом девять с лишним четвертей или 86 пудов 10 фунтов [НАРБ, ф. 519, оп.1, д.3, 4].

Согласно ведомости о полученном урожае комплектными ламами восьми бурятских дацанов, датируемой 12 сентября 1848 г., было посеяно 32 дес. ярицы. Интересно, что к тому времени уже различали три вида десятины: отличная, хорошая, удовлетворительная. К последнему виду отнесено более половины всех посевных площадей. Что же касается урожайности хлебов, за 15 лет (1833-1848) валовой сбор увеличился у комплектных лам восьми бурятских дацанов в пять раз, составив в 1848 г. 48 четвертей или 438 с лишним пудов [НАРБ, ф. 519, оп.1, д.3, 2–3].

По уложению 1823 г. 11 родов хоринских бурят, «ламы, живущие около дацана своими юртами, там же получают покосы. Одиноко живущие ламы наделяются покосами по числу лошадей и дойных коров в зимнее время. Живущие в улусах ламы получают из территории того

общества. Если откочуют, то свою долю покоса оставляют местному обществу. Если вернутся, то получают то же» [Цибиков, 1992, 62].

В донесении помощника бандида-хамбы, главного ламы дацанов хоринских бурят Цуванова в 1848 г. говорится, что комплектными ламами этим летом скошено 3300 копен сена [НАРБ, ф. 519, оп.1, д.3, 2]. В то время скотоводство являлось для бурят главным источником средств существования, оплаты казенных сборов, приобретения товарной продукции. Однако сено заготовлялось в недостаточном количестве, преобладало пастбищное скотоводство на подножном корму.

О монастырском скотоводческом хозяйстве мы имеем следующие сведения. У комплектных и некомплектных лам Анинского дацана скота было» [НАРБ, ф. 519, оп.1, д.1, 11 об.]:

Скот	Годы			
	1829	**1830**	**1831**	**1832**
Верблюдов	—	—	—	—
Лошадей	36	46	63	70
Коров	80	96	110	100
Овец	86	173	150	125
Коз	—	—	—	—
Всего	**202**	**315**	**323**	**295**

По законодательным распоряжениям царской администрации еще с XVIII в. ламы освобождались от податей и натуральных повинностей. «Положение 1853 г.» предоставило эти льготы только штатным ламам, но, поскольку нештатные ламы проживали в дацанах и по образу жизни не отличались от штатных, по традиции выплата податей, отработка натуральных повинностей за них ложилась на прихожан. За каждым улусом прихода была закреплена поочередно повинность пастьбы дацанского скота, косьбы дацанских покосов, доставки дров, караульной службы, очистки территории, содержания духовенства во время большим хуралов. Каждый улус прихода определенное количество дней в году был обязан поставлять продукты в дацан.

Собственное скотоводческое хозяйство джасы дацана не играло особой роли в благосостоянии монастырей. Владение скотом не ставило дацан в положение собственника с вытекающими отсюда последствиями в плане зависимости прихожан [Галданова и др., 1983, 68]. Известно,

что летом монастырский скот пасся вместе со скотом мирян на общинных выпасах, зимой из общинных земель отводились участки поблизости от дацанов, на которые мирянам запрещалось выпускать свой скот.

Отношения между духовенством дацанов и прихожанами были далеко не идеальными. Особенно в вопросе о земле. Так, например, сохранилась переписка по земельным спорам между жителями местности Хульхисон и ламами Чесанского дацана. Прихожане в своем прошении писали, что «… они с давних времен неукоснительно следуют приказам своих родовых сайтов и высших лам. Без всяких возражений выполняют повинности, касающиеся дацанских хуралов, и другие. Однако в настоящее время сожалеют, что чиновники при посредничестве высших лам собираются, без зазрения совести, подвергнуть мирян страданиям, отобрав сенокосные угодья.» В свою очередь, духовенство дацана жаловалось, что «ламам нужны земли под пашни и сенокосные угодья. А дацанская джаса не имеет земли. Некоторые простодушные ламы и хувараки не имеют в своем владении земли, кроме земли своих аймачных родственников… а тамошнее малое количество народа располагает большими сенокосными угодьями… С давних пор привыкнув к хорошей жизни, они даже не строят изгородь-поскотник. Богатые сенокосные угодья, могущие дать корм скоту в зимнее время, без всякой пользы в летнее время используются в качестве пастбищ скота» [НАРБ, ф. 8, оп.1, д. 282, 1–13].

По «Положению 1853 г.» был произведен отвод земель состоящему при дацанах штатному буддийскому духовенству. «Согласно 49 § … из дач прихожан в размере: Бандидо-Хамбе — 500 дес., ширетую — 200 дес., на каждого ламу по 60 дес., на бандия — 30 дес. и на хуварака — 15 десятин» [Материалы…, 1898, вып.7, 13]. Всего дацанам было отмежевано из общинных земель 19770 десятин по количеству штатного духовенства, из расчета потребностей скотоводческого хозяйства, которое должно было обеспечить содержание монастырских лам [Галданова и др., 1983, 68].

Наличие земельных наделов, скота, вещевых поступлений от прихожан способствовало, прежде всего, развитию торговых, спекулятивных, ссудно-ростовщических и арендных операций джасы дацана. «Так как ламы сами хозяйства не ведут, а инородцы частью нуждаются в покосах, то отрезанные дацанам земли почти всегда снимаются прежними их владельцами, т.е. целыми обществами, из земель которых был сделан надел дацану. В Селенгинском округе плата обыкновенно составляет по 50 коп. за десятину, в Верхнеудинском округе в Хоринском ведомстве цены значительно поднимаются, достигая от 80 коп. до

3 руб. за десятину, причем случается также, что дацанские земли арендуются отдельными лицами и не только инородцами, но и крестьянами» [Материалы…, 1898, вып. 9, 44–45]. Случаи аренды дацанских земель отдельными лицами были довольно редки, чаще всего арендовали землю общества, которые присоединяли их к своим угодьям и делили их совместно с собственными.

Дацанские земли играли в качестве арендного фонда заметную роль в экономической жизни области. Большая часть площади земель арендовалась для покосов, остальная — для пашен и выгона. По подсчетам комиссии Куломзина, «если допустить, что приблизительно только треть этих земель эксплуатируется обществами в качестве покосов, то и в таком случае общее количество собираемого обществами на дацанских землях сена составляет около 350 тыс. пудов, а вместе с сеном, собираемым отдельными хозяйствами, оно должно превышать 400 тыс. пудов.» [Материалы…, 1898, вып. 9, 44–45].

Кроме арендных операций, большое развитие в дацанских хозяйствах получила торговля, прежде всего продажа скота на городских рынках. Также практиковался обмен скота в Кяхте на чай, который служил меновой ценностью для дальнейшего оборота. Дацанское казначейство предпочитало иметь универсальные ценности — деньги, слитки серебра, металлическую монету, драгоценности. Торговые, ростовщические операции приносили больший доход, чем содержание джасского скота. Дацанская джаса продавала скот, вещевые приношения прихожан — одежду, обувь, войлоки, ковры, ткани, женские серебряные украшения. В «Уставе ламайского духовенства Забайкалья», составленном в 1830 г. ламами и нойонами хоринских бурят в Кодунском дацане, есть специальные статьи, в которых говорится, что для изыскания средств на строительные работы из джасы отпускаются различные вещи для мены и продажи. В частности, в этих меновых и торговых операциях приобретались слитки серебра, медная и серебряная монета, меха на подарки ургинскому Джебцзун-дамба хутухте, которые регулярно посылались в Ургу через казначеев монгольских монастырей [Галданова и др., 1983, 69].

С 20-х гг. XIX в. пограничная торговля была запрещена дацанским казначейством, поскольку царская администрация рассматривала участие дацанов в торговых операциях в Кяхте и Маймачене как важнейший канал развития зарубежных связей буддистов Бурятии. Согласно «Положению 1853 г.», дацанам было разрешено продавать в пределах своих приходов только продукцию иконописных мастерских и дацанских типографий. Зарубежные торговые дела дацанов были ограничены правом заказывать через таможню предметы культа и богословскую

литературу на тибетском и монгольском языках. Тогда пограничная и зарубежная дацанская торговля приобрела скрытый характер, совершаясь через скупщиков и доверенных лиц. Бурятские дацаны имели постоянные связи с Тибетом, Монголией и Китаем. Из Урги ежегодно отправлялись караваны в Лхасу через Долон-нор и Хухэ-хото, к ним присоединялись группы паломников и под их видом — монгольские и бурятские ламы, торговцы и контрабандисты [Галданова и др., 1983, 69].

О размерах доходов от торговых и ростовщических операций можно узнать из следующих данных. Так, например, «лама Хохюртаевского дацана Абидуев продал в своем приходе несколько сот привезенных из Долон-нора маленьких позолоченных медных бурханчиков Будды и Дзонхавы по 12 р. за каждую штуку, хотя он сам не скрывал, что куплены они были им по 3 р. 50 к. Этот же Абидуев заставил прихожан приобрести для дацана за 10000 р. купленные им в Алашани в долг за 800 р. чудесные металлические тарелочки, которые якобы могут регулировать погоду» [Герасимова, 1955, 141].

Прихожане брали ссуду у дацанских казначейств на свои хозяйственные нужды деньгами, зерном, скотом и т.д. Например, в 1841 г. прихожанин Ацагатского дацана Золто Зумчугун взял одну шаль и два бумажных платка. Взамен он обязался отдать 5 р. Весной 1841 г. Дарма Цэрэнов взял 25 фунтов зерна и обязался вернуть осенью 1 пуд 10 фунтов пшеницы. В том же году прихожанин Дэмидов взял одну овцу и обязался косить сено в местности Дурбэн Тастай. В ведомости казначейства отмечено, что во время сенокоса необходимо выделить Дэмидову восемь полушек чая [НАРБ, ф.8, оп.4, д.1, 1–2].

«Положением 1853 г» ламам воспрещено вести какую-нибудь другую торговлю, кроме продажи хозяйственных произведений и предметов культа. В действительности же, по объяснению барона Корфа, вся торговля за Байкалом находится в руках изворотливой массы инородческих духовных. Обер-прокурор Святейшего Синода во всеподданнейшем отчете за 1892–1893 гг. объясняет, что все ламы богато обставлены в материальном отношении и обладают лучшими пашнями, сенокосами, табунами и стадами, а некоторые из них занимаются торговлею и ростовщичеством, вследствие чего менее состоятельные инородцы находятся в материальной зависимости у лам.

По поводу последнего указания необходимо заметить, что вопрос о значении ламства в экономической жизни населения представляется далеко не вполне выясненным. Ограничивая штатное число лам известным комплектом и запрещая самовольное возведение в ламское звание сверх установленной нормы, правительство руководилось взглядом

сибирского начальства, смотревшего на лам как на тунеядцев, эксплуатирующих и разоряющих народ. Между тем еще в середине XIX-го столетия командированный по высочайшему повелению в бурятские степи камер-юнкер Левашов свидетельствовал в отчете, представленном Министерству внутренних дел, о «повсеместном благосостоянии забайкальских инородцев и об отсутствии данных, которыми бы оправдывалось суждение, что ламы теснят и обирают единоверцев» [Материалы…, 1898, вып. 6, 163].

По словам известного путешественника по буддийским странам Потанина, ламы вовсе не такие лентяи и тунеядцы, какими их иногда представляют, и не питают большого отвращения ко всякому труду, чем остальная часть населения, которая вообще, в силу присущих ей созерцательных наклонностей, не одарена особой предприимчивостью. Среди лам, проживающих в забайкальских дацанах, встречаются лучшие ремесленники: портные, ткачи и т.д. Все ламы приносят населению известную пользу, или в качестве земледельцев, ремесленников, торговцев, или же в роли проводников грамотности и врачей [Материалы…, 1898, вып. 6, 165].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. и др.* Ламаизм в Бурятии XVIII – начала XX века: Структура и социальная роль культовой системы / Под ред. В. В. Мантатова. Новосибирск: Наука, 1983. 235 с.

2. *Герасимова К. М.* Материалы о доходах дацанских казначейств // Зап-ки Б-М. научн.-иссл. Ин-та культуры. Улан-Удэ, 1955. Вып. XX.

3. Материалы комиссии Куломзина для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области. СПб., 1898. Вып. 6.

4. Материалы комиссии Куломзина для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области: Съемочные и землеустроительные работы с конца XVIII века по 1897 г. СПб., 1898. Вып. 7.

5. Материалы комиссии Куломзина для исследования землевладения и землепользования в Забайкальской области: Аренда. СПб., 1898. Вып. 9.

6. НАРБ (Национальный архив Республики Бурятия). Ф. 8 (Хоринская степная дума). Оп.1. Д. 282.

7. НАРБ (Национальный архив Республики Бурятия). Ф. 8 (Хоринская степная дума). Оп.4. Д. 1.

8. НАРБ (Национальный архив Республики Бурятия). Ф. 519 (Аинский дацан). Оп.1. Д. 1.

9. НАРБ (Национальный архив Республики Бурятия). Ф. 519 (Аинский дацан). Оп.1. Д. 3.

10. Цибиков Б.Д. Обычное право хоринских бурят: Памятники старомонгольской письменности. Новосибирск: ВО «Наука», 1992.

И. В. Чечушков (*Челябинск-Москва*)

БУДДИЗМ ВЕЛИКОЙ СТЕПИ: ГИПОТЕЗЫ И ФАКТЫ АРХЕОЛОГИИ
(НА ПРИМЕРЕ ПАМЯТНИКОВ ЮЖНОГО УРАЛА)

Памяти археолога В. П. Костюкова

ВВЕДЕНИЕ

Исследованию конфессиональной ситуации в Евразийской степи в эпоху средневековья, когда значительная ее часть входила в состав улуса Джучи (Золотой Орды), и Нового Времени, связанного с наследниками Орды и русской колонизацией, посвящено достаточное количество специальных работ (Пиков, 1995; Малов и др. 1998; Федоров-Давыдов, 1998 и др.). Однако до недавнего времени фундаментом для такого рода изысканий служили письменные источники, в то время как археологические материалы привлекались крайне редко. Во многом рубежными стали работы блестящего челябинского археолога В. П. Костюкова, скончавшегося в декабре 2009 года.

В своих исследованиях В. П. Костюков (Костюков, 2006; Костюков, 2008; Костюков, 2009) исходил из рациональной посылки, основанной к тому же на письменных источниках, что буддизм, проникший во многие сферы жизни кочевого общества, в значительной степени повлиял на погребальный обряд. Следовательно, необходимо искать археологические свидетельства, подтверждающие эту гипотезу и иллюстрирующие распространение буддийских верований в Великой Степи (в Евразийской степи). Опубликованные исследователем статьи содержат достаточно полные сводки памятников, гипотетически могущих являться искомыми источниками информации. Безусловным украшением работ В. П. Костюкова стало и то, что автор прекрасно владел письменным источниковедением и имел поистине энциклопедические знания о данном историческом периоде. Письменные свидетельства, приводимые автором, служат не только иллюстрацией теоретических положений, но и зачастую позволяют качественно дополнить археео-

логические материалы. Однако целью нашей работы является, прежде всего, критическая оценка сделанных В. П. Костюковым выводов и консолидированное представление изученных и опубликованных им археологических материалов, происходящих с территории Южного Урала.

ПАМЯТНИКИ

Итак, на территории Южного Урала В. П. Костюков выделил следующие памятники, которые могу трактоваться как свидетельства буддийского погребального культа:

1. Могильник Солнце-Талика, курган 5 (Челябинская область).
2. Могильник Сарбулат-2, курган 3 (Челябинская область).
3. Шумаевские курганы (Оренбургская область).

Рассмотрим эти материалы и их интерпретацию В. П. Костюковым более подробно.

МОГИЛЬНИК СОЛНЦЕ-ТАЛИКА, КУРГАН 5 [КОСТЮКОВ, 2008].

Могильник Солнце-Талика находится в Южном Зауралье, примерно в 200 км к югу-юго-западу от г. Челябинска. Памятник локализуется на правом берегу реки Нижний Тогузак (приток Уя, впадающего в Тобол в его верхнем течении) в 2,5 км юго-западнее пос. Солнце Варненского района Челябинской области, занимает вершину господствующей над окружающей местностью береговой возвышенности. Возвышенность жители пос. Солнце называют «Пьяный бугор» и «Талика».

До раскопок курган 5 представлял собой едва различимое всхолмление диаметром около 8 м и высотой до 0,1 м, выделявшееся не столько рельефом, сколько особенностями своей поверхности — более редкой и высокой травой и выступавшими из дерна гранями нескольких плит брекчии (— назв.камня). На подкурганной площадке исследованы три объекта — могила младенца, относящаяся к эпохе бронзы; средневековое погребение взрослого мужчины в яме 1 и некая конструкция, включавшая четыре столба. Погребение может быть уверенно определено как мусульманское. Оно совершено с соблюдением большинства правил, предписываемых мусульманской погребальной обрядностью: отсутствие инвентаря, обращение лица умершего в сторону кыблы, вытянутая на спине поза с разворотом на правый бок, простая щелевидная форма могильной ямы, скромные размеры надмогильного сооружения. Кроме того, имея в виду практически полное соответствие позы умершего мусульманскому канону (при том, что могила была снабжена перекрытием и, следовательно, разложение трупа происходило в свободном пространстве), можно предполагать пеленание тела умершего.

Хронологическая позиция погребения определяется весьма нетвердо и в очень широких рамках. С учетом многих факторов и с известной долей условности автор ограничивает датировку погребения XVI-XVIII вв.

С точки зрения поиска следов буддизма, наибольший интерес, по мнению В. П. Костюкова, представляет столбовая конструкция, которая имела существенно более позднюю хронологическую позицию относительно погребения. Значительный промежуток времени между собственно погребальной церемонией и вкапыванием столбов свидетельствуется тем, что к моменту возведения столбовой конструкции деревянное перекрытие могилы разрушилось, ее полость была заполнена землей, при этом плотность заполнения уже мало отличалась от плотности вмещающего грунта.

Что касается ритуального контекста, в котором создавались столбовые конструкции, и конкретного использования столбов, то самого серьезного внимания заслуживает один из наиболее ярких элементов заупокойного культа кочевых народов Степи — выставление на столбах жертвенных животных или их шкур. Правомерность привлечения этой версии вытекает, прежде всего, из преобладающего взаиморасположения столбов — четыре по углам и один в центре. Сообщения древних авторов указывают на существование традиции выставления шкуры лошади не только у тюркских народов, но и у монголов. Вероятно, эта черта обрядности была следом усвоена буддийским погребальным культом, чему, несомненно, способствовали высокий уровень лабильности тибетского буддизма и его готовность приспосабливать свои требования к реалиям кочевого образа жизни и традиционным верованиям и обрядам новообращенных. Однако со временем обряд выставления туши лошади или ее макета у кочевых народов Степи, принявших буддизм, трансформировался и принял формы, в которых первоначальное содержание почти неразличимо.

В. П. Костюкову представлялось резонным видеть в столбовой конструкции из могильника Солнце-Талика памятник буддийской погребальной обрядности. Разумеется, при этом нельзя полностью исключить и некое иное, хозяйственное или культовое, назначение объекта, однако, учитывая некрополическую привлекательность места его расположения, сравнительно небольшую глубину вкапывания столбов, укрепление их камнями на поверхности, предлагаемая версия кажется более предпочтительной. Относительно даты памятника можно высказать два предположения. В Южное Зауралье и в сопредельные с ним области калмыки прикочевали в начале XVII в.

Как мы можем видеть, в данном случае прямых свидетельств, позволяющих уверенно интерпретировать памятник в качестве буддийс-

кого ритуального комплекса, нет. В качестве обоснования этой точки зрения исследователь приводит довольно сложную систему аргументации, построенную на привлечении письменных источников, далеких аналогий и ряд допусков. В частности, автор допускает наличие обряда выставления у монголов, а также калмыцкую этническую принадлежность данного памятника. Но широкие хронологические рамки мусульманского погребения (XV-XVIII вв.), перекрытого рассматриваемой столбовой конструкцией, позволяют с той же степенью обоснованности предполагать и ее более позднее, не калмыцкое, происхождение.

МОГИЛЬНИК САРБУЛАТ-2, КУРГАН 3 [КОСТЮКОВ, 2009]

Курган представлял собой небольшую земляную насыпь (диаметр 6 м, высота до 0,4 м), под которой располагалась прямоугольная в плане яма (2,8 х 0,8 м, глубина в материке 0,55 м), ориентированная длинными стенками вдоль линии юг-юго-восток — север-северо-запад. На уровне погребенной почвы могила была перекрыта сплошным поперечным накатом из жердей или плах длиной 1,3–1,4 м и диаметром около 0,1 м. Перекрытие могилы обуглено, особенно заметно — над ее северной частью. На окончаниях плах лежали куски плитняка.

Скелет мужчины 25-30 лет лежал ближе к восточной-юго-восточной стенке. Погребение было совершено в вытянутой на спине позе, с простертыми вдоль туловища руками, головой на юг-юго-восток. Лицевая часть черепа обращена вверх, кости кисти левой руки находились под тазовыми костями. У кисти правой руки лежали два железных стремени. Справа от туловища — остатки берестяного колчана, в котором были оставлены две стрелы с железными наконечниками. Меж коленных суставов лежал железный нож, а под правой бедренной костью — сшитая из шелковой ткани сумочка-каптаргак с кресалом калачевидной формы. В ротовой полости обнаружен обломок серебряного проволочного кольца диаметром около 1,5 см. На внутренней стороне зубов нижней челюсти и на костях таза зафиксированы фрагменты шелковой ткани. Под костями скелета в нескольких местах фиксировались куски березовой коры, обращенные берестой к полу могилы. В могиле были найдены также шесть крупных железных гвоздей (из них четыре — с загнутой в одну сторону и слегка раскованной шляпкой и два — стержни без шляпок). Один гвоздь лежал на правой тазовой кости, остальные в беспорядке лежали возле черепа. На двух гвоздях сохранились волокна древесины. Назначение гвоздей не вполне понятно. Гвозди такой формы и размеров, судя по публикациям, служили исключительно для скрепления внутримогильных деревянных конструкций — рам и гробовищ, однако в данном случае им, несомненно, была отведена другая роль.

По стременам (тип ДII в классификации Г А. Федорова-Давыдова) и наконечникам стрел (тип БXI) комплекс уверенно датируется XIII-XIV вв. Эта датировка подтверждается основными параметрами самого погребения: в восточноевропейской степи тип ЖI, к которому должно быть отнесено погребение (могила простой формы, без костей коня, с ориентировкой умершего головой на юг), по Г. А. Федорову-Давыдову, встречается только в золотоордынское время [Федоров-Давыдов, 1998, 151].

В поддержку гипотезы о буддийском облике погребения из могильника Сарбулат-2, по мнению В. П. Костюкова, целесообразно привлечь находку обломка серебряного проволочного кольца во рту погребенного. По утверждению исследователя, основанному на письменных источниках (Рикольдо де Монте Кроче) и этнографических наблюдениях, снабжение мертвых драгоценными металлами и деньгами при кремации умерших является обязательным в буддийской обрядности народов Степи.

Фрагменты шелковой ткани, обнаруженные во рту погребенного в могильнике Сарбулат-2, судя по особенностям их расположения, вряд ли могли быть остатками савана, случайно попавшими в ротовую полость под давлением грунта заполнения могилы. Более вероятно, что это фрагменты специальных лицевых покрывал. Шелковая ткань, по всей видимости, была намеренно заткнута в рот умершим. Практика закрывания естественных отверстий в теле усопшего, не известная в христианстве и исламе, в буддизме сохраняется и поныне. Современные знатоки буддийских обрядов сообщают, что она преследует, по меньшей мере, две цели: во-первых, помогает уму покойного благим образом покинуть тело, избегая нечистые отверстия (наилучшим путем считается темя); во-вторых, препятствует выходу «зловонного духа».

Кроме того, список соотносимых с буддизмом признаков, кроме присутствия собственно монет, включает наличие разнообразного погребального инвентаря, южную ориентировку погребенных, трупосожжение на стороне, помещение остатков кремации в сосуд, следы огненных ритуалов, использование лицевых покрывал из шелка, особенности позы.

В. П. Костюков заключает, что с учетом того, что по составу инвентаря комплекс кургана 3 могильника Сарбулат-2 является типичным кочевническим захоронением, его следует считать археологическим памятником, демонстрирующим исповедание буддизма частью золотоордынского кочевого населения.

Таким образом, в данном случае В. П. Костюков выделяет относительно достоверные признаки буддийского вероисповедания покойного и демонстрирует примеры их обнаружения в кочевом погребении золотоордынского времени Южного Урала. При этом аргументация автора носит достаточно прямой и менее гипотетичный, чем в случае с могильником Солнце-Талика, характер.

ШУМАЕВСКИЙ МОГИЛЬНИК [КОСТЮКОВ, 2009]

В качестве примера проявления буддийской погребальной традиции В. П. Костюков также приводит впускные погребения из курганов 6 и 7 Шумаевского II могильника (Ташлинский район Оренбургской области), отнесенные авторами раскопок к домонгольскому времени (датировка золотоордынским временем отнюдь не исключается) (Моргунова и др., 2003). Одна деталь комплекса из кургана 6 указывает на общую культурную матрицу: в ходе рентгеновского исследования останков погребенного (мужчина 40 лет, типично монголоидной расы центральноазиатского типа) обнаружено, что в его зубах зажата бронзовая пластина длиной 4 см, шириной 1,2 см и толщиной 0,1 см. Вместе с тем целый ряд признаков, таких как бальзамирование, обмотка головы и туловища умершего полосами шелковой ткани, оснащение погребального костюма металлическими предметами, наличие в инвентаре мелких изделий из камня, проволочные медные сетки на руках и ногах аналогичны тем, что характерны для элитных киданьских погребений в северных провинциях Китая.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог данной работе, скажем, что главным достижением В. П. Костюкова в данной проблематике стала сама разработка теоретической концепции и критериев выявления буддийской культовой обрядности в археологических источниках. Однако, несмотря на безусловную перспективность поиска археологических свидетельств принадлежности населения Степи к буддизму, пока материалы не представляются окончательно убедительными, а логика иной раз оказывается чересчур сложной. Тем не менее, мы убеждены, что выдвинутая В. П. Костюковым концепция требует дальнейшей разработки и пополнения новыми, более убедительными материалами.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Костюков В. П.* Следы буддизма в погребениях золотоордынского времени // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Вып. 5. Уральск, 2006. С.177–207.

2. *Костюков В. П.* Средневековый курган с остатками столбовой конструкции из могильника Солнце-Талика в Южном Зауралье // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Вып. 9. Армавир, 2008. С.172–185.

3. *Костюков В. П.* Буддизм в культуре Золотой Орды // Тюркологический сборник. 2007–2008: История и культура тюркских народов России и сопредельных стран / Ред. кол. С. Г. Кляшторный (пред.), Т. И. Султанов, В. В. Трепавлов. 2009. С.189–236.

4. *Малов Н. М., Малышев А. Б., Ракушин А. И.* Религия в Золотой Орде. Саратов, 1998.

5. *Моргунова Н. Л. и др*. Шумаевские курганы. Оренбург: ОГПУ, 2003.

6. *Пиков Г. Г.* Специфика конфессиональной ситуации в кочевой империи (на примере Ляо) // Россия и Восток: Проблемы взаимодействия. Челябинск, 1995.

7. *Федоров-Давыдов Г. А.* Религия и верования в городах Золотой Орды // Историческая археология. М., 1998.

ТЕКСТ-ДИСКУРС-ПЕРЕВОД

В. П. Андросов (*Москва*)

«ХЕВАДЖРА-ТАНТРА»,

I, 2 — ГЛАВА «МАНТРЫ»

(ВВЕДЕНИЕ, ПЕРЕВОД ТАНТРЫ И КОММЕНТАРИЕВ, ПОЯСНЕНИЯ)

Мантра — фундаментальная составная часть тантризма Ваджраяны и настолько важная, что стала определяющей для всего движения Алмазной колесницы. *Мантра-яна* — это первое название буддийского тантризма, так же как *парамита-яна* — первое название Великой колесницы, Махаяны.

МАНТРА (санскр.: ***mantra***; тиб.: *sngags, gros,* сокровенное речение) — первоначально: священные стихи гимнов Вед древних индо-ариев, призванные вызывать богов, чтобы умилостивить их. В «Брахманах» мантра стала пониматься как само жертвоприношение. В индуизме мантры подразделяли на мужские, женские и нейтральные. Это деление нередко использовали и буддийские авторы, например Атиша (см. содержательное исследование [Wayman, 2002, 413–420]). Так, речения, оканчивающиеся на *«пхат»* или *«хум»*, относят к мужским, на *«сваха»* — к женским (которые также называют *«видья»*), а на *«намах»* — к средним. Поэтому знаменитая мантра из «Сутры сердца» [Андросов, 2008, 81–88]: «Гате гате пара-гате пара-самгате бодхи сваха» — является *видьей* богини Праджняпарамиты.

В буддизме мантра — это сокровенное речение преимущественно санскритских слово- и звукосочетаний, особое и постоянное произнесение которых стало обязательным компонентом практик медитации, а также обрядово-ритуальных действий, в том числе для простых верующих. Задача мантры, нередко содержащей один-два слога (например, *«А»*, *«АУМ»* или *«ОМ»*), состоит в том, чтобы способствовать созданию образа духовного сосредоточения, плодотворной умственной деятельности, глубокому погружению сознания медитирующего в состояние вне звуков и знаков, в природу Будды. Эти занятия, состоящие в монотонном повторении нараспев, сопровождаются особыми ритуальными жестами (*мудра*) и позами тела (*асана*). Мантру необходимо проговаривать сотни и тысячи раз.

Любопытно, что при переводе на тибетский язык мантры среднего рода переводились, а мужского и женского — обязательно транскрибировались фонетически. *Дхарани* (заклинание, магическое высказывание, «то, что поддерживает, придаёт силы, защищает») зачастую включаются в состав мантр, но существуют и классификации, в которых мантры входят в состав *дхарани: мантра-дхарани* и *видья-дхарани* — мужские и женские обращения к соответствующим образам буддийского пантеона [Wayman, 2002, 421–423].

Звукосочетания и графические символы-слоги активно используются в тантрической практике. Для созерцания йидамов предписано воспроизведение мантры в уме, т.е. мантра рассматривается в качестве «опоры» для концентрации сознания. При классификации по типу ритуала и виду визуализации (например, спокойный тип созерцателя — гневная форма *йидама*, и наоборот) базовой является биджа-мантра («слог-семя»), из которой «проявляется» божество, имеющее «мантрическое тело» (*мантра-пуруша*), украшенное знаками-отметинами Великого человека (*маха-пуруша-лакшана*).

Некоторые учёные полагают [Encyclopedia, 2004, 512], что мантры и их отдельные слоги не имеют значения и принципиально непереводимы. Однако бормотание этих заклинаний без знания об их глубочайших смыслах, значениях и духовных коррелятах есть совершенно бесполезное занятие. Мантра должна не только правильно произноситься, но и адекватно системно пониматься. Конечно, когда мантра составлена из одних только звуков/букв (например, гласных санскритского алфавита) или отдельных слогов, то они не нуждаются в переводе. Но все слова со значениями нужно переводить уже потому, что они интерпретируются комментаторами тантр. Несмотря на то, что грамматически в ней нередки нарушения классического санскрита, особенно в отглагольных формах.

На обыденном уровне мантру, наверное, можно понимать как молитву, обращённую к святому лику или йидаму. Однако задачи мантры как практики состоят в другом — в отождествлении практикующего и йидама, в создании состояния единения, единства. Иногда мантра составлена из бытовых слов (кроме зачина — *ом*, и концовки), но её значения в ритуале зависят от конкретного культа. В других случаях мантра, не имеющая словесных значений, получает их в комментариях, поэтому её бессмысленность всегда кажущаяся, поскольку под её повторением подразумевается получение плода [Wayman, 2002, 428–429].

Хотя мантры в тексте тантр встречаются повсеместно, тем не менее, собранные в одной главе они производят совсем другое впечатление.

Как реально в тексте тантры и комментариях к ней соотносятся высказанные особенности, посмотрим ниже. Следует сразу предупредить читателя, что теоретико-обобщающие суждения далеко не всегда согласуются с текстовым и практическим изучением.

«ХЕВАДЖРА-ТАНТРА» (санскр.: ***hevajra-tantra***; тиб.: *kye'I rdo rje rgyud*, тантра «О Алмаз», «О вспышка молнии» — [мгновение Просветления], в переводе с кит. «Великая *ваджра сострадания* и пустотности») — коренной текст материнской йоги класса *ануттара*, передававшийся Тилопой, Наропой, Майтрипой, Марпой и другими учителями *кагью* и *сакья*. Сохранившаяся версия этой тантры состоит из двух частей и 750 строф. Она была известна и комментировалась в Индии уже с VIII в., хотя комментаторы, например Ваджрагарбха и Наропа, цитируют и ссылаются на коренную тантру (мула-тантра) «Хеваджры», содержащую 32 части и 500 тыс. строф. По мнению *Бутона*, полная версия «Хеваджра-тантры» (100 тыс. строф) утеряна. Язык тантры сложен, символичен, в определённом смысле содержание зашифровано, будучи тайной для непосвящённых.

Хорошо известно, что все крупные канонические произведения Махаяны и Ваджраяны, относимые к Слову Будды (*буддха-вачана*), составлялись поколениями собирателей из отдельных стихотворных и прозаических ритуально-магических текстов, в том числе, условно говоря, индуистских и низовых (автохтонных). Затем они группировались, «адаптировались» и редактировались применительно к тем или иным мифологическим персонажам, идейному антуражу, уровню тантрической практики (классов тантр тогда ещё не существовало) и т.д. Все эти этапы и особенности тантрического собирания и оформления зримо предстают при изучении «Хеваджра-тантры».

Её две части признаются и тибетскими мыслителями и буддологами принадлежащими к двум разрядам *ануттара-йога-тантры*. Первая часть, в которой собеседником Истинносущего (Благодатного Татхагаты) выступает бодхисаттва Ваджрагарбха, относится к «отцовским» тантрам (*маха-йога*). Во второй же части этого бодхисаттву на сцене действия дополняют йогини и главная из них — *ваджра-йогиня* Найратмья (Бессамостная, Та, что без *Атмана*). Здесь изменяется и тайнопись тантры при описании ритуально-медитативной действенности, т.е. ожидаемых адептами результатов, плодов практики. Эта часть безоговорочно относится к «материнским» тантрам (*ану-йога*).

Каждая глава «Хеваджра-тантры» — это тоже отредактированное и адаптированное (не в смысле для облегчённого понимания, а в смысле для применения в Ваджраяне) произведение. Прежде чем получить

окончательные варианты текста, он проходил долгие этапы собирания и практической шлифовки. В этом участвовали как отдельные связки учитель — ученик, так и сформировавшиеся линии учительской преемственности. Ни история, ни буддийское традиционное предание не сохранили конкретику этой колоссальной текстовой деятельности, ибо в противном случае тантра не считалась бы Словом Будды. Но очевидно, что оптимальным местом формирования тантры и её «свиты» в виде практических руководств (*садхана*), культовых и других пособий, указаний (*видхи*), а также написания комментариев, скрепляющих окончательные варианты, были тантрические университеты-монастыри Северо-Восточной Индии под покровительством царей династии Пала (VIII-XI вв.): Наланда, Викрамашила, Одантапури, Сомапури и т.д. Именно в тиши келий высокообразованные и систематически подготовленные в буддизме учители (в том числе и «приходящие» *сиддхи* и *махасиддхи*), для которых многогранная текстовая деятельность была основным полем практики, «делали» тантры, сохраняли и передавали их сюжеты, значения, смыслы, переводили на санскрит отдельные тексты, «вращающиеся» на языках и диалектах Индии, включая их в состав тантрического собрания.

Наверное, стоит ещё пояснить, что Хеваджра — *йидам* (из семьи *Гухьясамаджи*) и воплощение Будды Акшобхьи. Хеваджра воплощает единство мудрости и сострадания, его ритуальной и иконографической парой, или духовной супругой, является *праджня* Найратмья. Она разрушает понятийно-концептуальные структуры ума, мешающие постижению пустоты (*шуньята*).

Философско-теоретической основой этой тантры является *мадхьямака* с её положениями о тождестве сансары и нирваны. Искомое состояние врождённого единства (*сахаджа*) «двух в одном» достигается сложной медитативной практикой из двух стадий: стадия построения и развития (санскр.: ***utpatti-krama***; тиб.: *bskyed rim*), подобная сансаре (она же прапанча — II, 2, 29), и стадия свершения и слияния (санскр.: ***sampanna-krama***, или ***niṣpanna-krama***; тиб.: *rdzogs rim*), подобная нирване. В общем-то сложная тантрическая система учений, понятий, терминов мало применима для чтения текста второй главы «Хеваджры», символика которой почти самодостаточна. Правда, следует признать, что большинство целей проведения ритуалов с мантрами (кроме первых четырнадцати) не имеют никакого отношения к религиозной аксиологии, как мы её понимаем вообще, и к буддийской в частности. Скорее описываемые действа — это элементы ворожбы, автохтонной примитивной магии, знахарства и прочего. Но это лишний раз подтверждает

выдвинутый тезис о том, что «Хеваджра» есть собрание самых разношёрстных материалов из преимущественно низовых верований.

Отсюда историк религий мог бы сделать следующие выводы. Деятели Ваджраяны явно стремились включить в тантры (как Слово Будды) автохтонные культы, что делало их жрецов (шаманов) буддистами. Этим Алмазная колесница отличалась как от Хинаяны, доктринальная и организационная части которой создавались вопреки брахманизму, так и от Махаяны, в которой идейно-теоретическое окружение культа *бхакти* (любовь и преданность живым существам) соперничало и взаимно дополнялось аналогичными тенденциями индуизма. Тантрические устремления «буддизировать» мистико-магические верования различных слоёв населения (в том числе и представления, обряды индуистской тантры) сыграли огромную роль при распространении буддизма в Центральной и Юго-Восточной Азии. Именно выработанные в Индии технологии (приёмы) помогли Падмасамбхаве (вторая половина VIII в.) сравнительно быстро обратить тибетцев в буддизм, при том, что каждое племя имело собственную религиозную структуру, включая жрецов, шаманов. Бонские мифы, легенды, магические ритуалы и прочее плавно были включены в колоссальную систему буддийской мифологии, космологии, медитативно-обрядовой практики и т.д. Правда, позднее деятели бона переняли этот подход и создали свою не менее громоздкую систему, в которую буддизм «вошёл» подуровнем, а Шенраб Миво проповедовал за пару тысячелетий до Шакьямуни. В конце XX в. Далай-лама XIV предложил считать бон — пятой главной школой тибетского буддизма.

Учёные буддологи и культурологи, как правило, называют два отличительных свойства буддизма в качестве религиозного направления. Во-первых, это инклюзивизм — стремление включать в единую систему отличающиеся и даже кажущиеся непримиримыми с ней элементы, которые либо «обрамляются» традиционно буддийскими материалами, либо истолковываются в духе той или иной колесницы буддизма, либо вообще идеи, чуждые ему, становятся Словом Будды в буддийской терминологии. Во-вторых, это отсутствие абсолютизации собственного вероучения, т.е. «запрограммированная» гибкость в отношении других религий и их конкретных носителей, что позволяло учителям буддизма легко «работать» не только с простыми верующими в иных богов, но и с их священнослужителями. Перечисленные и другие особенности Ваджраяны делают её, пожалуй, самой буддийской из колесниц.

Таковы зигзаги религиозной истории, и они суть свидетельства миролюбия, человечности (альтруизма) и терпимости (толерантности)

буддизма вообще и Ваджраяны в частности. Хотя нужно признать, что при вмешательстве политики и экономики эти принципы могли и нарушаться во взаимоотношениях общин, школ, отдельных лидеров. Но такие нарушения вряд ли можно сравнивать с деяниями прозелитизма христиан и мусульман, учение любви которых стоило морей крови не согласных с их догмами, а их нетерпимость (видимо, происходящая из их общего корня — жёсткого иудаизма) — пример бесчеловечности.

Предлагаемый ниже материал не требует специальной подготовки и вполне подходит для чтения даже начинающих изучать тантризм, конечно, при условии их знакомства с общими положениями Ваджраяны. Относительно передачи мантр нужно отметить, что здесь предлагается подход, совмещающий два уже применённых предшественниками. Так, Д. Л. Снеллграв первым переводом «Хеваджры» показал возможности передавать по-английски все значимые слова, кроме отдельных «мантрических» слогов [Hevajra-tantra-1, 1959, 50–54]. Другие переводчики вообще отказались принимать во внимание значение слов мантры, невзирая на то, что комментаторы их поясняют, и не учитывая того, что тантры создавались для аудитории, которая знала и понимала смысл слов речения [Farrow and Menon, 2001, 25–35; Willemen, 2004, 40–46]. В своей обобщающей работе Дэвид Снеллграв предложил ещё один способ передачи мантр: публикация речения в латинской транслитерации деванагари, а в скобках–её полный смысловой перевод даже без «мантрических» слогов [Snellgrove, 1987, 195, 205, 217–219 etc.]. Так же поступают и другие авторы, но добавляют к переводу названные слоги [Lessing, Wayman, 1978, 181–185, 195; Gray, 2007, 184]. Ниже применён подход латинской транслитерации мантр, а в круглых скобках приводится одно из значений возможно осмысленных слов.

(ПЕРЕВОД С САНСКРИТСКИХ ОРИГИНАЛОВ с примечаниями)

СВЯЩЕННЫЙ ЦАРЬ ВЕЛИКИХ ТАНТР — «ХЕВАДЖРА-ТАНТРА»

И «ГИРЛЯНДА ЙОГИЧЕСКИХ ДРАГОЦЕННОСТЕЙ»

(«ЙОГА-РАТНА-МАЛА») — «ТОЛКОВАНИЕ ХЕВАДЖРА-ТАНТРЫ»

великого учёного, великолепного Кришначарьи,

а также извлечения из

«ОСВОБОЖДАЮЩИХ СТРОФ» («МУКТА-АВАЛИ»)

великого учёного и учителя Ратнакаращанти*

* — *Нельзя сказать с уверенностью, что это именно тот мыслитель, чьё имя отождествляется с именем Шантипы — одного из 84 маха-сиддхов и ученика Наропы* (*956-1040 гг.; другая датировка: 1016-1100*) [Терентьев, 2006, 316–317, 327–328, прим. 9 и 21].

ПЕРВАЯ ЦАРСКАЯ ЧАСТЬ, НАЗЫВАЕМАЯ
«ПРОСВЕТЛЕНИЕ ВАДЖРАГАРБХИ (Сердцевина Алмаза) —
[КАК ДОСТИГАЕТСЯ] ТАИНСТВЕННЫЙ СОЮЗ В СООБЩЕСТВЕ ДАКИНЬ,
[согласно тантре] ПРЕКРАСНОГО ХЕВАДЖРЫ

ГЛАВА ВТОРАЯ

СОКРОВЕННЫЕ РЕЧЕНИЯ — МАНТРЫ

[Зачин] **Мы будем излагать главу о сокровенных речениях.**

1. **Сокровенное речение, которым сопровождаются подношения всем** [неземным] **созданиям** (*сарва-бхаутика*)***:*** **om, слог «а»,** [произносится] **стоя лицом к ним. Если же речь идёт о начале всех дхармо-частиц, которые не имеют происхождения, то: om ah hum phat svaha.**

[«Йога-ратна-мала»]:

(Кришначарья начинает свой комментарий цитатой из «Хеваджра-тантры», I, 1, 8:)

[Эта тантра] известна как многообразно действенная,
Учит завораживать взгляд, понимать тайные знаки,
Ошеломлять, изгонять,
А также околдовывать всю армию, делая её неподвижной.

Сказано [в строфе] правильно, что и поведано во второй главе. *«Глава сокровенных речений»* [создана] в силу медитативных раздумий о наивысшем смысле (*парама-артха*), в силу того, что мантра есть защита мира существ. Мантра устремляет сознание к Просветлению (*бодхичитта*) как наивысшей цели. В силу того, что мантра — это поток, сказано, что он начинается со слога om. В этой главе как раз то и излагается. *«Всем [неземным] созданиям»* — здесь речь идёт обо всех существах, таких как божества, начиная с Индры и т.д., а также сопровождающих их свитах.* «Подношения» (*бали*) — это дары при совершении поклонения (*пуджа*). Таково значение сокровенного речения, высказанного [в первом положении главы].

[«Мукта-авали»]:

… *«Всех дхармо-частиц»*, т.е. дхармо-частиц**, содействующих бытию (*санскрита*), в том смысле, что это тот, кому поклоняются (пуджья); тот, кто поклоняется (*пуджака*); собственно поклонение (*пуджа*) и т.д. *«слог* «а»*, стоя лицом к ним»*, значит, что слог «а» среди тех слогов содержит смысл «интуитивного знания высшей реальности» (*таттва-джняна*) и т.д. Что же это сказано: *«Начало всех дхармо-частиц, которые не имеют происхождения»*. Это именно те дхармо-частицы, которые не имеют происхождения, ибо они постоянны (*нитья*); благодаря самосущему (*свабхава*) постигаемого и постигающего (*грахья-грахака*) они не возникают. Они не имеют происхождения, следовательно, они постоянны. Значение слога «а» среди них есть интуитивное знание высшей реальности.

Отсюда «om ah hum» значит знание о том, как относиться ко всему равно (*самата-джняна*)*** благодаря телу, речи и уму всех Истинносущих****, ибо у тела, речи и ума есть прочная связь с тем, кому поклоняются, и тем, кто поклоняется. Именно всё это с om приобретает значение сокровенного речения ума, который пуст (*шунья*). «Ah» свойственно понятие силы (*щакти*), возникающей в пустотности (*шуньята*) слога «ah» того же сокровенного речения ума. «Hum» есть наивысшее вúдение (*парамартха-дарщана*), превосходящее всё, благодаря наивысшему телу избранного [Истинносущего], а также той же силе, ибо при произнесении сокровенного речения ума в этом слоге отсутствует [связь] того, кому поклоняются, и того, кто поклоняется …

* *Согласно Х. Накамуре* [Willemen, 2004, 40]*, это восемь богов сторон света: Индра (восток), Агни (юго-восток), Яма (юг), Ракшаса (юго-запад), Варуна (запад), Вайю (северо-запад), Кувера (север) и Ишана (северо-восток). Они являются защитниками мира (лока-пала)* [Андросов 2000, 479–480].

** *ДХАРМО-ЧАСТИЦА — принятый здесь и в других трудах автора перевод термина «дхарма» как имени нарицательного, что в буддийских текстах на всех языках означает частицу потока сознания, которая каждое мгновение вспыхивает, оказывает воздействие и гаснет.*

*** *См. пять знаний (санскр.:* ***pañca-jñāna****; тиб.:* **ye shes lnga***) — одно из важнейших учений Махаяны об интуитивной мудрости. Это (1) знание о том, как воспринимать [все] подобно зеркалу (адаршаджняна; тиб.: me long lta ba'I ye shes), которое не имеет раздвоенного ума, это просветленная способность ума видеть свои проявления с полной ясностью, как зеркало отражает вещи; (2) знание о том, как относиться ко всему равно (самата-джняна; тиб.: mnyam pa nyid kyi ye shes); (3) знание о том, как исследовать, анализировать, различать (пратьявекшана-джняна; тиб.: so sor rtogs pa'I ye shes); (4) знание о том, как выполнять то, что необходимо сделать (критья-ануштхана-джняна; тиб.: bya ba grub pa'i ye shes); (5) знание о том, как воспринимать Законоучение в состоянии совершенной чистоты (сувишуддха-дхарма-дхату-джняна; тиб.: shin tu rnam par dag pa chos dbyings ye shes). В Ваджраяне каждый из этих видов знания символизирует один*

из пяти будд. Это учение в составе четырёх первых пунктов иногда называют «четыре исконные мудрости» (тиб.: ye shes bzhi).

**** *ИСТИННОСУЩИЙ — смысловой перевод с санскрита и пали одного из главных эпитетов Просветлённого (Будды) — Татхагата.*

2. **Семя** [пяти] **Истинносущих: bum am jrim kham hum.**

[«Мукта-авали»]:

«Истинносущие» суть Вайрочана, Ратнеща, Амитабха, Амогхасиддхи, Акшобхья соответственно. «Brum»* означает, что замысел (*манас*) осуществляется только в уме (*буддхи-матрата*). «Ām» означает, что замысел относительно равенства (идентичности, тождественности — *самата*) всех Просветлённых (*сарва-буддха*) осуществляется в самом себе (*атман*). «Jrim» означает, что замысел относительно владыки (*ищвара*) мироздания (*джагат*) осуществляется вúдением. «Kham» означает, что замысел всесторонне заполняет пространство (*кха*) благодаря сверканию (*спхарана*). «Hum» означает, что замысел состоит в том, чтобы призвать [Истинносущего] проявить тело (*деха*). Как то сказано (в «Гухья-самаджа-тантре», 11, 3):

Слог «hum» обладает телом, речью и сознанием
И создаёт неделимый трёхгранный алмаз (*три-ваджра*).

* — *В «Мукта-авали» издатели предпочитают такое написание, хотя в тексте тантры этого комментария —* ***bum****, точно так же ниже относительно остальных слогов. В примечаниях к опубликованному тексту сообщается, что в рукописях имеются и другие написания: «bu», «bru**m**», по-видимому — описки переписчиков.*

3. **Сердце Хеваджры:** om deva picu-vajra hum hum hum phat svaha.

[«Мукта-авали»]:

«Deva» значит играющий, поскольку игра (*викрида*) возможна благодаря всем видам власти (*ващита*).* «Picu-vajra»: picu есть пучок необычного вида травы (растения индиго или зерно, хлопок), все участники обряда держат picu; это значит, что они принадлежат единой религиозной общине (*садхармья*) и эти picu суть то, чем они сдерживают (подавляют — *ниграхака*) плохое в себе; «vajra» же потому, что это принадлежность единой религиозной общине Алмаза.

* — *Относительно десяти видов власти, свойственных просветлённым существам, бодхисаттвам* [Андросов, 2000, 543–544].

4. **Основные положения всех сокровенных речений: в начале слог «om», в конце — «svaha», а слоги «hum phat» — украшения** [мантр]**.**

[«Йога-ратна-мала»]:

«Всех» и т.д., т.е. основные положения при бормотании (*джапья*) сокровенных речений Хеваджры и других. *«В начале слог «om», а слоги «hum hum hum phat» — украшения [мантр]»*. Следует помнить, что *«в конце –"svaha"»*. И в другом случае, [при произнесении других мантр], соответственно наставлению учителя следует обязательно помнить об украшениях.

[«Мукта-авали»]:

«*Основные положения сокровенных речений*» суть защита Хеваджры. Сокровенные речения Хеваджры — это такое сдерживание ума ради сохранения покоя во многообразии. Соответственно это применимо и к другим [буддам]… В конце произносится слово «svaha» в тех мантрах, которые совершаются для подношения (*пуджа*). Слог «hum» произносится ради сопротивления дурным помыслам. Слог «phat» произносится ради устранения дурных помыслов.

5. **Сокровенное речение, от которого дрожит крепость: om a ka ca ta ta pa ya sa svaha.***

[«Мукта-авали»]:

«a ka ca ta ta pa ya sa» суть восемь классов букв (*ашта-варга*: гласные и семь классов согласных и полугласных, или восемь основных снадобий: *ришабха, дживака и т.д.*).

* *В китайской версии другое определение мантры: «Сокровенное речение Истинносущего Акшобхьи»* [Willemen, 2004, 40].

6. **Семя йогинь: «a a i i u u p q k l e ai o au am ah».**

[«Мукта-авали»]:

«*Йогини*» суть Найратмья, Ваджра (ā), Абхьянтарагаури, Варийогиня, Ваджрадаки, Пуккаси, Щавари, Чандали, Домби, Бахьягаури, Чаури, Веттали, Гхасмари, Бхучари, Кхечарина — в такой последовательности.*

* *Перечислены пятнадцать йогинь внешнего и внутреннего кругов Хеваджры. В строфе пятнадцатое семя — am.*

7. [Мантра] **для двурукого** [божества — Хеваджры]***: «om trailokya-krepa** hum hum hum phat svaha».**

[«Мукта-авали»]:

«*Для двурукого [божества]*» значит для существующего Хеваджры. Брахма, Индра, Вишну, Рудра и другие суть божества (*дэва*) трёх миров. Основа мироздания (*прадхана*) состоит из трёх миров. «Trailokya-krepa» значит: глаз Владыки (*пати*) привлечён тем [мироздaньем].

* *В китайской версии другое определение мантры: «Сокровенное речение двурукого Царя Знания (видья-раджа)». Видья-раджа — эпитет Хеваджры, а йогини (они же видья и они же раджни) суть его придворные дамы и супруги. В четвертой главе Хеваджру величают Царём Знания пустотности [Willemen, 2004, 40].*

** *«Trailokya-krepa» (некто буйный в трёх мирах, или без промедления действующий в трёх мирах) — имя Херуки/Хеваджры именно в облике двурукого божества.*

8. [Мантра] **для четырёхрукого** [божества — Хеваджры]**: «om jvala (пламя) jvalabhyo (в двух огнях) hum hum hum phat svaha».**

[«Мукта-авали»]:

«*jvala* (*пламя*)» не есть то, что превосходит трепетанием два огня из горящих злых поступков.

9. [Мантра] **для шестирукого** [божества — Хеваджры]**: «om kiti (боров) kiti (боров) vajra (алмаз) hum hum hum phat svaha».**

[«Мукта-авали»]:

«Камыш (*ита*), человекообразная обезьяна (*кита*)» значит основополагающий вид странствия существ [в *сансаре*] (*дхатур-гати*). Боровы следуют тем и тем видом странствия, как и все существа. Для них является прибежищем (*щарана*) вид странствия борова. Эти двое — боров и боров — и предпочтительнее всего — алмаз суть то, что подавляет зло. Вот что есть **«kiti-kiti-vajra».**

10. **Сокровенное речение, усиливающее тело, речь и ум: «om āh hum».**

11. **Сокровенное речение, очищающее небесные страны** (Просветлённых — *бхуми, или* стадии духовного развития бодхисаттв): «om rakra (защитник) rakra (защитник) vajra (алмаз) hum hum hum phat svaha».

[«Мукта-авали»]:

«*Очищение небесных стран* (*бхуми-щодхана*)» — это начертание (*ликхана*) мандалы (опоры созерцания, дворца божественного йидама с его окружением).

12. [Мантра] **удержания** [мандалы в сознании]**: «om hum svaha».**

[«Мукта-авали»]:

«*Удержание* (*стамбхана*)»* — это сокровенное речение помогает удержанию.

* *По-видимому, речь идёт о хома-ритуалах* (*подношения огнём*) [Willemen, 2004, 41; Wayman, 1977, 110, 232].

13. [Мантра] **владения** (власти)***: «om am svaha».**

* *О десяти видах власти (ващья, ващита), свойственных бодхисаттвам* [Андросов, 2000, 543–544].

14. [Мантра] **проявлять усердие** (уччатана)***: «om kham svaha».**

* *Уччатана — даёт силу, заставляющую врагов спасаться бегством из страны* [Willemen, 2004, 41].

15. [Мантра] **проявлять гнев** (видвеша)***: «om jrim svaha».**

* *Видвеша — даёт силу, разделять двух друзей, родственников или влюблённых друг от друга* [Willemen, 2004, 41].

16. [Мантра] **околдовывать** (абхичарука)**: «om bum svaha».***

* *Абхичарука — это не только околдовывать, но и подчинять.*

17. [Мантра] **очаровывать** (акаршана)**: «om hum svaha».**

18. [Мантра] **умервщлять** (марана)**: «om ghuh svaha».**

[«Мукта-авали»]:

«*Умервщлять*» — это сокровенное речение, чтобы умервщлять сейчас и немедленно.

19. [Мантра божественной Курукуллы]: **«om kurukulle hrih svaha».***

[«Мукта-авали»]:

Курукулла — имя любимого облика Тары. Такова её мантра. Она служит для укрощения и различения. Эти двое, как и остальные пары, [подлежат] удержанию (*стамбхана*) сознанием. Йога должна совершаться практиками (*прайога*): шёпот молитв (*джапа*), принесение пожертвований в огонь (*хома*), бормотание мантры, изучение тантры и т.д. Практики должны служить созерцанию (*драштавья*) при величественной встрече [с учителем] (*самаджа*) в присутствии величественного алмаза, дака и других. Основа йоги — это тантра…

* *В китайском варианте это мантра для усмирения, дающая силы контролировать всех мужчин и женщин, и даже животных и богов, заставляя их делать что-нибудь* [Willemen, 2004, 42].

20. [Ритуал вызывания дождя]

[Произнося] **«om āh phuh kāram», создать образ бесконечного [змея** — *ананты*]***, дабы совершить над ним обряд омовения пятью нектарами** (*амрита*)****, дабы почтить его чёрными цветами** [лотосов]*****, обмазать его соком растения, которым змея** (*нага*) **приводят к повиновению; должно обмазать его голову выделени-**

ями (сукровицей) **слона, сделать сосуд из двух соединённых частей в виде круглой коробки и должно поместить туда образ. Должно наполнить сосуд молоком от чёрной коровы и нужно обвязать его нитью** (верёвкой)**, изготовленной чёрнокожей девочкой. В северо-восточном направлении сделав лотосовый пруд, должно поместить в нём бесконечного змея. На берегу пруда должна занять своё место мандала. Красящий порошок чёрного цвета — из углей на местах сожжения трупов; красящий порошок белого цвета — из человеческих костей; красящий порошок жёлтого цвета — из природного жёлтого лака** (*минерала — лакта*)**; красящий порошок красного цвета — из кирпича в местах сожжения трупов; красящий порошок зелёного** (*золотого — харита*) **цвета — из листов чаурьи, смешанных с порошком из человеческих костей; красящий порошок тёмно-голубого цвета — из углей на местах сожжения трупов, смешанных с порошком из человеческих костей. Из этих красящих порошков создавай мандалу. Посредством верёвки из мест сожжения трупов****** **должно произвести замеры** (квадрата) **мандалы по три локтя и три пальца с каждой стороны. В середине мандалы должно нарисовать образ Хеваджры, топчущего бесконечного змея.** [Каким должен быть Хеваджра]**:**

Восемь ликов, четыре ноги,
Украшенный шестнадцатью руками
И двадцатью четырьмя глазами,
Внушающим ужас и наводящим страх.*****

После этого учитель, пребывая сознанием (*четаса*) **в крайней степени ярости, произносит нараспев** (*джапа*) **сокровенное речение: «om ghuru ghuru ghudu ghudu masa masa ghata ghata ghotaya ghotaya»********

О хе Херука (he He ru ru ka), владыка змей (*нага*)**, заставляющий бесконечных дрожать от страха, тех змеев, которые отправляются в семь нижних миров** (*сапта-патала*)**, вытяни** (*каршайя*)**, вытяни и пусть льётся дождь** (*варшайя*)**, льётся дождь, гремит гром** (*гарджайя*)**, гремит гром — «phuh phuh phuh phuh phuh phuh phuh phuh hum hum hum phat svaha».**

Если дождей нет, то это священное речение нужно повторить в обратном порядке. И они пойдут. Если всё-таки они не пойдут, то головы (змей) лопнут, словно связки плодов хлебного дерева. И, согласно обряду, прольётся ливень.

**Ананта — царь змей (нага-раджа), «отвечающий» за дождь. В индуизме Ананта — имя Вишну, а также Шеши — змея, на котором возлежит Вишну; имя Шивы, Рудры, Кришны и других богов. Описанные ниже ритуальные действа, по-видимому, могли служить культовым обращением индуистов в буддийский тантризм.*

** *Согласно «Хеваджра-пиндартха-тике», приписываемой бодхисаттве Ваджрагарбхе, это молоко, творог, сливочное масло, сахар и мёд; согласно же «Йога-ратна-мале» (см. ниже), речь идёт о пяти продуктах коровы* [Hevajra-tantra-1, 1959, 51].

*** *Ваджрагарбха объяснил термин «кришна-пушпа» как «утпала»* (*тиб.*: snyon pa)*, или цветок голубого лотоса* [Hevajra-tantra-1, 1959, 51].

**** *Ваджрагарбха объяснил термин «щмащана-сутра» как верёвку, связанную из вырванных из трупов кишок* [Hevajra-tantra-1, 1959, 51].

***** *Собственно, строфа выделена только в изданиях «Муктаавали» и «Йога-ратна-малы». У Д. Снэллгрова нет ни строфы (как и следующей), ни последней её строки.*

****** *По мнению Д.Снэллгрова, мантра переводится, «хотя и с потерей эффекта звонких согласных»:* ghur *— рёв,* ghud *— защита,* ghat *— сопротивление,* ghut *— ударять* [Hevajra-tantra-1, 1959, 52]. *От себя добавим, что и* masa *есть вес, мера. До этой мантры в китайской версии тантры даётся и вторая часть обряда, которая на санскрите является первой (но краткой): «Тем временем он (учитель) должен изготовить форму (матрицу) из благовонной глины для образа царя змей Ананты. Для семенных слогов и царя змей и его царицы нужно использовать простую глину. Он должен омыть образ Ананты пятью нектарами и осыпать его чёрными цветами. Затем ему нужно смазать образ соком дерева со змеиными цветами (нага-пушпа отождествляется либо с цейлонским железным деревом, либо с одним из видов магнолии). Ему следует вымазать голову царя змей сукровицей слона. На четырнадцатый день убывающей луны (кришна-пакша) он должен наполнить сосуд молоком чёрной коровы, а затем чернокожая девочка обвяжет его чёрной нитью. В северо-западном направлении мандалы ему нужно сделать маленький пруд и поместить в него Ананту — царя змеев. После этого учитель (ачарья) должен немедленно восклицать заклинание грубым ритуальным голосом, вызывая дождь»* [Willemen, 2004, 42–43].

[«Йога-ратна-мала»]:

«āh phuh kāram» и т.д.: принеси чёрной земли из пруда, где обитает змей (*нага*), и создай образ бесконечного змея (*ананта-нага*) с необходимыми семью капюшонами и размером в четыре пальца. «*Пятью нектарами*» и т.д. (значит пятью продуктами коровы): свернувшимся молоком (*дадхи*, простоквашей, творогом, йогуртом), молоком (*дугдха*),

маслом (*гхрита*), мочой (*гомутра*) и навозом (*гомайя*). «*Молоком от чёрной коровы*» и т.д. значит: связав сосуд, нужно разместить его в круглой коробке на середине лотосового пруда. «*В крайней степени*» значит: высокомерное и яростное состояние сознания. «*Словно связки плодов хлебного дерева*» — это то, что пришло к разрушению.

[«Мукта-авали»]:

«āh phuh kāram» именно этот двойной священный слог, написанный мысленно (*манаса-абхиликхья*), затем становится перенесённым на землю. Таково значение. «*Создать образ бесконечного [змея — ананты]*» означает, что образ царя змей Ананты делается именно на земле. «*Должно наполнить*», т.е. [залить в сосуде] Ананту. «*Нужно обвязать его*»: имеется в виду круглый сосуд. «*Сделав лотосовый пруд*», т.е. выкопав в земле и наполнив водой. «*Должно поместить в нём*» — кого? Именно его (змея) посреди воды. «*Топчущего бесконечного змея*»: именно так топтал Он (Хеваджра) Ананту, как о том сказано. Рассматриваемая здесь крайняя степень ярости — это ярость, соединённая с гневом и тем самым охватившая и ум и всё сознание (*четас-читта*).

«om» и т.д. — в этом сокровенном речении (*мантре*) ghuru стоит впереди, а за ним второе — повторение. «*Владыка змей (нага), заставляющий бесконечных дрожать от страха*», — это тот, кто обрёл четыре Пробуждения (*самбодхана*). «*Хе*» есть мантра, а «*Херука*» есть имя. Слово «*хе*» является восхвалением. Слог «*хе*» является таким же, как и слог «у», но за первым идёт второе повторение. Слог «phuh» повторяется восемь раз. Слог «hum» повторяется трижды. «*Повторить в обратном порядке*»: «svaha phat hum» — трижды, затем «ghudu» — дважды, «ghuru» — дважды, «om». И пойдёт ливень.

21. [Ритуал, как разгонять облака]

Я буду говорить о том, как разгонять облака. Сидя на старой тряпке с места сожжения трупов, должно разгонять их, произнося сокровенное речение: «om arya-śmaśana priyaya* hum hum hum phat svaha»

Таков обряд для того, чтобы разгонять облака.

* **«arya-śmaśana priyaya»** — «благородный, дорожащий местом сожжения трупов».

22. [Ритуал алмазного ножа]

Я буду говорить о том, как достигнуть (садхана) **с помощью мела уничтожения чужого войска. Смешав порошок мела с пятью нектарами* и добавив туда срезанной железной травы, должно слепить маленький шар, [произнося] сокровенное речение: «om vajra-kartari hevajraya** hum hum hum phat».**

Чтобы обрести сверхъестественные силы (сиддхи)**, нужно повторить его десять миллионов раз** (коти)**, а чтобы осуществить предыдущий обряд** (уничтожения чужого войска)**, нужно повторить речение сто тысяч раз. Затем следует провести мелом черту*** по горлышку ритуально используемого сосуда и по этой окружности отрубить [ножом]. Все враги будут обезглавлены. Таков обряд алмазного ножа.**

[«Йога-ратна-мала»]:

«*Чужого войска*» и т.д. Здесь под «*пятью нектарами*» имеются в виду внутренние (тайные).

* *См. выше примечание* (**) *к строфе 20.*

** «om vajra-kartari hevajraya» — «*алмазный нож для Хеваджры*».

*** *Здесь текст тантры прояснён с помощью «Мукта-авали». Однако в переводе с китайского языка этот контур должно наметить массой из изготовленного шара* [Willemen, 2004, 44].

23. [Ритуал уничтожения богов других религий]

Желающий уничтожить богов должен совершить обряд изготовления знака отсечения (тилака)***. Семена Брахмы**, сорванные, когда луна пребывает в доме *пушья*,*** измельчаются острыми стеблями железной травы (*кутхара-чхинна*); он должен перемешать [эту смесь]**** непременно во время солнечного затмения, добавив в неё лечебное снадобье Акшобхья. Подготовив, он должен выложить из неё форму топора (*паращу*), и, топча его ступнями, произносить речение (*мантру*): «om vajra-kuthara (алмазный топор) pataya (расколись) pataya (расколись) hum hum hum phat svaha».**

Повторив так десять миллионов раз, нужно почтить знак отсечения. И тот [бог], к которому был обращён ритуал, исчезнет. Так уничтожаются божества [не буддистов].***

[«Йога-ратна-мала»]:

«*Семена Брахмы*» суть семена дерева палаща.

* *«Тилака» — знак в форме топора или секиры.*

** *«Семена Брахмы» — это то ли цветы, то ли семена дерева Butea Frondosa.*

*** *«Пушья» — это название созвездия в индийской астрологии, а также месяца года.*

**** *В китайском переводе семена Брахмы смешиваются с цветами бхандука, измельчёнными железной травой* [Willemen, 2004, 44].

***** *В китайском переводе речь идёт об уничтожении богов мира Ямараджи — царя зла и смерти* [Willemen, 2004, 44].

24. [Огненный ритуал]

Желающий намеренно устроить лихорадочный жар врагу должен написать его имя на листе *арки смесью ядовитой горчицы с порошком графита (*читрака*), а затем бросить в пышущий жар огня и произносить десять тысяч раз речение: «om hevajra (о алмаз) jvala (огонь) jvala (огонь) śatrum (на врага) bhrum hum hum hum phat svaha».**

Цель достигается повторением десять тысяч раз.

** «Арка» — растение Calotropis gigantea, большие листы которого используются при жертвоприношениях и других религиозных церемониях.*

25. [Ритуал вызывания рвоты]

Желающий вызвать рвоту у пьяного должен вообразить слог mam в пупке больного. Слог «mam» должен вызвать у него ощущение утробы, переполненной вином. Он будет выглядеть как исторгающий рвоту, и это вызовет у него рвоту.

26. [Ритуал привлечения молодой женщины]

Охваченный страстью и желающий покорить [женщину] должен отправиться на восьмой день *ашоки* к подножию дерева *ашоки, нарядившись в красные одеяния, и должен съесть плод любви (*мадана*)**. Затем нарисовать соком *камачики* на лбу знак (*тилака*) и произносить речение: «om hrih amuki me vaśibhavatu (пусть она будет в моей власти) svaha»**

Она придёт после повторения речения десять тысяч раз.

** «Ашока» — одно из значений: дерево с красными цветами.*

*** «Мадана» — эпитет страсти, весны, опьяняющего напитка и название колючего яблока, отождествляемого с плодом любви.*

27. [Ритуал удержания солнца и луны]

Желающий приобрести власть над луной и солнцем должен сделать из дроблёного риса луну и солнце, скрепив их [изображения] алмазной водой, и произносить речение: «om candrārka (солнце и луна) ma cala ma cala (недвижимые, недвижимые) tiṣṭha tiṣṭha (стоять, стоять) hevajrāya (ради Хеваджры) hum hum hum phat svaha».

Если повторить это речение семьдесят миллионов раз, то они остановятся, и солнце от луны и день от ночи не будут различаться. Таков ритуал удержания солнца и луны.

28. [Ритуал нахождения утерянных вещей]

«Om nagrā nagrā» — чтобы найти утерянную вещь, именно это речение нужно повторить сто восемь раз, восторженно глядя ночью в глаза девицы, а затем почтить её пятью видами пожертвований: цветами, ладаном, светильниками и другими. На рассвете четырнадцатого или восьмого дня [лунного цикла], поставив сосуд, содержащий масло из семян сезама и природный лак, нужно повторить восторженно это же речение ещё сто восемь раз. Затем, вымазав большой палец своей ноги этим магическим лаком и омыв его маслом из семян сезама*, он должен показать его девице и сказать: «Говори, кто забрал эту мою вещь?» Тогда она ответит, что это тот или иной. Таков обряд алмазной астрологии (*ваджра-джйотиша*) относительно поиска утерянной вещи.

[«Йога-ратна-мала»]:

«*Ночью*» значит ночью восьмого или четырнадцатого дня.

** В китайском переводе вымазывать и омывать маслом нужно большой палец ноги девицы* [Willemen, 2004, 46].

29. **«Om veḍuyā veḍuyā» — это произносят, чтобы заставить слона бежать.**

30. **«Om marmā marmā» — это произносят, чтобы заставить тигра убегать.**

31. **«Om teliyā teliyā» — это произносят, чтобы заставить убегать носорога.**

32. **«Ili mili phuh phuh» — это произносят, чтобы заставить уползать змею.**

33. **Должно показать рукой жест богатства и силы подчинять, чтобы заставить убегать собаку.**

34. **От йогинь Ваджра (ā), Гаури, Вари, Ваджрадакини, Найратмика*, Бхучари и Кхечари произошёл ритуал, приводящий к оцепенению, а также другие.**

[«Йога-ратна-мала»]:

«Ваджра (ā), Гаури и другие» — это мантра-йога, или практика мантр. Так, медитируй на образ Ваджры, которая появляется из слога *«ām»* светлая, топчущая труп, держащая кривой кинжал (*картрика* — нож дакини), череп и жезл *кхатванга*. Ради того чтобы почтить её, как предписано, произноси сто тысяч раз «om hum svaha». Затем на блюде из необожжённой глины напиши мелом слог «mam», а в середине [блюда]: «om hum devadattam stambhaya (остановись, Дэвадатта) hum svaha». После написания [блюдо] нужно наполнить пеплом с места сожжения трупов, взять другое блюдо из необожжённой глины и поместить его сверху в качестве крышки, нарисовав на нём квадратную

мандалу Махендры (Великого Индры) и украсив её молниями (ваджра) четырёх сторон света. Затем, поставив эту [конструкцию] на землю и наступив на неё ногой, нужно повторять речение «пребывания в сосредоточении» (*самамадхи-стхана-мантра*): «om hum vajre devadattam stambhaya (о Ваджра, у молнии останови Дэвадатту) hum svaha». Делать это следует сто восемь раз или тысячу раз. И он оцепенеет**.

Так, медитируй на образ Гаури, которая появляется из слога «im» в шафрановом красноватом цвете, держа аркан и пику. Затем, медитируя на слог «ām» в собственном сердце, [а слог] тёмно-красного цвета, подобно цветам *бандхука* (гибискус), нужно почтить Гаури, как предписано, произнося сто тысяч раз «om ām svaha». Затем следует представить соблазнительную женщину перед собой — красного цвета, нагой, с растрёпанными волосами и со слогом «ām» в её лоне. Таким образ будет в сердце мужчины. Слог «ām» должно представить ярко горящим огнём, [сжигающим] смущение. Произнося «om ām gauirī amukīm me vaśam anaya (о Гаури, веди её под мою власть) ām svaha», должно видеть её с арканом вокруг шеи и с пронзённым пикой сердцем брошенной к ногам [адепта]. Тогда она, конечно, будет покорной.

Также медитируй на образ Варийогини, которая появляется из слога «i» тёмно-синяя, угрожающе держа в руке дубину (боевой молоток). *** Затем, медитируя на слог «khām» в собственном сердце, [а слог] тёмно-синего цвета на солнечном диске, нужно почтить Вари, как предписано, произнося сто тысяч раз «om khām svaha». Затем следует представить того, кто должен быть изгнан [риталом], нагого, с растрёпанными волосами, тёмно-синего цвета и восседающим на диком кабане.**** Должно представить его обращённым к югу и спасающимся бегством, будучи жестоко избиваемым дубиной, и в течение семи ночей постоянно нужно повторять речение «om khām variyogini amukam uccaṭaya (о Варийогиня, прогони его) khām hum hum hum phat»,и он будет изгнан.

Также медитируй на образ Ваджрайогини, которая появляется из слога «u». Затем, медитируя на тёмно-синий слог «jrīm», помещённый внутрь сердца на солнечном диске, нужно почтить её, как предписано, произнося сто тысяч раз «om jrīm svaha». Затем следует представить двух лиц, против которых совершается обряд, восседающих на коне и быке и стреляющих друг в друга. Затем, как и прежде, нужно постоянно повторять речение «om jrīm vajraḍakinī devadatta-yajñadattayor vidveṣam kuru (о Ваджрадакини, заставь Девадатту и Яжнядатту ненавидеть друг друга) jrīm hum hum hum phat», чтобы они ненавидели друг друга.

Также медитируй на образ Найратмьи, которая появляется из слога «am». Её явление устрашающее, она держит череп (*капала*), жезл

кхатвангу и изогнутый кинжал (*картрика*). Затем, медитируя на тёмно-синий слог «bum», помещённый внутрь сердца на солнечном диске, нужно почтить её, как предписано, [произнося сто тысяч раз «om bum svaha»], и нарисовать шестиугольную *мандалу* (*чакра*) внутри черепа Брахмы (*Брахма-капала*) [краской, изготовленной] из смеси ядовитой горчицы и крови. В каждом из шести углов следует нарисовать слог «hum», «om bum amukam jvaraya (сожги его) hum». Если есть намерение причинить какое-то другое несчастье, следует написать его название и бросить в огонь. Во всех жестоких (*крура*) обрядах необходимо всегда оканчивать речение (*мантру*): «hum hum hum phat».

Также медитируй на образ Кхечари, которая появляется из своего собственного семенного слога (*свабиджа*) [«am»], стоящей на трупе. Затем нужно почтить её, как предписано, вообразив человека-жертву, парящего в воздухе над огненной (*агни*) *мандалой*. Затем следует представить, что красный луч света из семенного слога в её, [Кхечари], сердце входит в правую ноздрю жертвы, пронзает её сердце и выходит из левой ноздри. После того как луч возвращается в семенной слог её сердца, примени дыхание и повторяй речение, чтобы её [Кхечари] привлечь. И она несомненно будет привлечена.

Также медитируй на образ Бхучари, которая появляется из своего собственного семенного слога (*свабиджа*) [«au»] тёмно-синей. Затем нужно почтить её, как предписано, вообразив горящую молнию (ваджра), которая проявляется из слога «ghuh» и вонзается в ягодицы жертвы, лежащей вниз лицом. Повторяй речение «om ghuh bhucarī amukam maraya (о Бхучари, заставь жертву умереть) hum hum hum phat». И жертва определённо умрёт.

ТАКОВА ВТОРАЯ ГЛАВА О РЕЧЕНИЯХ.

Такова вторая глава о речениях (мантрах) в «Толковании на Хеваджра-тантру», называемом «Гирлянда йогических драгоценностей», созданном Кришначарьей.

* *Эти пять йогинь представляют внутренний круг Хеваджра-мандалы.*

** *В буддизме со времён Шакьямуни образ врага, неприятеля, соперника символизирует образ Дэвадатты* [Андросов, 2011, 83–84].

*** *Перевод основан на издании* [Yoga-ratna-mala, 2006, 26]*, тогда как Д. Снеллграв использовал другой манускрипт и вместо термина «mudgara» прочёл «mukura» (зеркало)* [Hevajra-tantra-2, 1959, 112].

**** *Санскритский термин «damṣṭra» означает «клык» или «тот, кто с клыком», но переводчики предпочли термин «верблюд»* [Farrow

and Menon, 2001, 34]*, по-видимому, опираясь на тибетский перевод «Йога-ратна-малы»: «rnga mo sngon po zhon pa», или «восседающий на синей верблюдице* [Hevajra-tantra-2, 1959, 112, note 2].

ИСТОЧНИКИ

1. Hevajra-tantra-1, 1959 — The Hevajra Tantra. A Critical Study by D.L.Snellgrove. Pt. 1. Introduction and Translation. London Oriental Series. Vol. 6. London, 1959.

2. Hevajra-tantra-2, 1959 — The Hevajra Tantra. A Critical Study by D.L.Snellgrove. Pt. 2. Sanskrit and Tibetan Texts. London Oriental Series. Vol. 6. London, 1959.

3. Mukta-avali, 2001 — Hevajratantram with Muktāvali Pañjikā of Mahāpanditācārya Ratnākarasānti/ Editors Prof. Ram Shankar Tripathi, Dr. Thakur Sain Negi. CIHTS, Bibliotheca Indo-Tibetica Series, XLVIII. Sarnath, Varanasi, 2001.

4. Shatsahasrika-hevajra-tika, 2004 — Ratsāhasrikā-Hevajra-Tikā/ A Critical Edition by Malati J. Shendge. Pratibha Prakashan (Oriental Publishers @ Booksellers). Delhi, 2004.

5. Yoga-ratna-mala, 2006 — Hevajratantram with Yogaratnamālāpañjikā of Mahāpanditācārya Kprnapāda/ Editors Prof. Ram Shankar Tripathi, Dr. Thakur Sain Negi. CIHTS, Bibliotheca Indo-Tibetica Series, 65. Sarnath, Varanasi, 2006.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андросов В. П.* Индийский буддизм и тибетская цивилизация // Азия — диалог цивилизаций. СПб., 1996.

2. *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000.

3. *Андросов В.П.* Буддизм Ваджраяны // Иконография Ваджраяны. М., 2003.

4. *Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии. М.: «Открытый мир», 2008.

5. *Андросов В. П.* Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII-VIII вв.) // Буддизм. Ru №. 13–14. 2008.

6. *Андросов В. П., Леонтьева Е. В.* Марпа и история Карма Кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. М., 2009.

7. *Андросов В. П.* Индо-тибетский буддизм// Энциклопедический словарь. М.: «Ориенталия», 2011.

8. *Терентьев А. А.* Место Шри Чакрасамвара тантры в системе Ваджраяны // Религиозно-философское наследие Востока в герменевтической перспективе. (По материалам Международной научной конференции 2001 г.) СПб., 2004.

9. *Терентьев А. А.* Классификации тантр в буддийских традициях Тибета // Smaranam: Памяти Октябрины Фёдоровны Волковой. М., 2006.

10 Encyclopedia of Buddhism / Editor in Chief R. E. Buswell. New York, 2004.

11. *Farrow G. W. and Menon I.* The Concealed Essence of the Hevajra Tantra with the Commentary Yogaratnamālā. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001.

12. *Gray D. B.* The Cakrasamvara Tantra (The Dicourse of Śrī Heruka). A Study and Annotated Translation. New York, 2007.

13. *Geshe Kelsang Gyatso.* Essence of Vajrayana: The Highest Yoga Tantra Practice of Heruka Body Mandala. Delhi, 2000.

14. *Lessing F. D., Wayman A.* Introduction to the Buddhist Tantric Systems. Delhi, 1978.

15. *Snellgrove D. L.* Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhist and Their Tibetan Successors. London, 1987.

16. *Tomy Augustine.* Yoga Tantra: Theory and Praxis. In the light of the Hevajra Tantra. A Metaphisical Perspective. Delhi, 2008.

17. *Wayman A.* Yoga of the Guhyasamājatantra. Delhi, 1977.

18. *Wayman A.* Buddhist Insight. Essays by Alex Wayman / ed. G.R.Elder. Delhi, 2002.

19. *Willemen Ch.* The Chinese Hevajratantra (Taishô ed. XVIII 892, p. 587– 601). The Scriptual Text of the Ritual of the Great King of the Teaching the Adamantine one with Great Compassion and Knowledge of the Void. Buddhist Tradition Series, Vol. 50. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2004.

Э. П. Батырева (*Элиста, Калмыкия*)

ИЗ ОПЫТА ПЕРЕВОДА НАМТАРА «ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ЦЗОНХАВЫ»

Среди религиозно-философских сочинений буддизма особое место занимают произведения, разъясняющие и восхваляющие морально-этические принципы Учения. К литературе такого типа относится обширный ряд жизнеописаний, известных в Тибете и Монголии под общим названием «намтары». В произведениях повествуется о жизнен-

ном пути, заслугах перед религией и духовных свершениях различных высокочтимых Учителей буддизма, настоятелей крупных монастырей, воплощений известных буддийских святых.

К сочинениям агиографической литературы относится намтар владыки Цзонхавы. В полном названии жизнеописание духовного учителя приводится как «Источник всех [видов] доброго благоденствия, излагающий биографию всеведущего великого богдо Цзонхавы, легкий для понимания» [Пубаев , 1970, 42]. Биография святого Цзонхавы, пользующаяся наибольшей популярностью в Монголии, принадлежит перу крупного монгольского ученого чахар-гэбши Лобсан-Цултэма (его санскритское имя Сумати Шила, монгольское Сайн Оюута). На этот ценнейший источник по истории буддизма в Тибете XIV-XV вв. впервые обратил внимание выдающийся русский востоковед академик В. П. Васильев, выполнив конспективный перевод восьми глав монгольской биографии. Вслед за ним и другие известные исследователи, такие как Б. Б. Барадийн, А. И. Востриков, К. Ф. Голстунский, Г. Ц. Цыбиков и Е. Е. Обермиллер, внесли свой вклад в изучение биографии Цзонхавы. Немецкий тибетолог Р. Кашевский в работе «Жизнь ламаистского святого Цзонхавы Лобсан-Дагпа» дал обстоятельный обзор источников биграфии Цзонхавы на китайском, тибетском и монгольском языках.

Объектом нашего исследования является 6-я глава биографии святого Цзонхавы «Источник всех [видов] доброго благоденствия, излагающий биографию всеведущего великого святого Цзонхавы, легкий для понимания». В этой главе повествуется «о периоде установления Великого Молебна [в честь] статуй Чжу, об основании монастыря Галдан и вкратце о других деяниях, оказавших пользу живым существам и религии». В качестве предмета исследования изучаются особенности языка перевода тибетского оригинала на монгольский язык. Новизна исследования состоит в том, что нами впервые предпринимается попытка сопоставительного анализа текста монгольского намтара, а именно его 6-й главы, с текстом тибетского ксилографа с целью выявления морфологических, лексических и синтаксических особенностей перевода.

Материалами исследования послужили оригинальный текст монгольской рукописи, хранящейся в Рукописном фонде библиотеки восточного факультета Санкт-Петербургского госуниверситета, и оригинальный текст тибетского ксилографа. В техническом описании тибетского ксилографа о всеведущем владыке великом Цзонхаве под названием «Источник всех [видов] доброго благоденствия» приводятся следующие данные: ксилограф, форма — бодхи, 18 листов; размер листа 46 х 9,5 см; размер текста 43 х 7,5 см; 5-6 строк на странице. Бумага китайская, желтоватого цвета, листы двойные. Пагинация полистная.

Исследование письменного памятника в сфере сравнительно-исторического, типологического и сопоставительного языкознания предваряет транслитерация краткого содержания намтара на монгольском языке, перевод с монгольского языка, техническое описание тибетского ксилографа, перевод с тибетского языка с краткими комментариями. Из всех глав ксилографа было выписано их краткое содержание для сравнения с тибетским вариантом. В повествовании нами были обнаружены некоторые несоответствия. По всей вероятности, мы имеем дело с уникальным памятником, не являющимся дословным переводом с тибетского языка.

Вследствие этого интересного для нас обстоятельства мы приходим к необходимости сличения текста монгольской биографии Лубсан-Цултэма с текстом тибетского ксилографа, определения авторства, места и времени создания оригинального памятника, представляющего собой грандиозное сочинение. В практике перевода с тибетского письменного языка знание буддийской терминологии необходимо.

В кратком содержании глав намтара, жанра исторического сочинения на монгольском языке, повествуется о жизни и деятельности учителя Цзонхавы. Приводятся сведения о его рождении, детстве, становлении монахом, рассказывается о том, как Цзонхава отправился на учебу и стал мудрым во всех областях знания, в особенности в области Сутры. Цзонхава, приняв обет гелюнга, изучал Ганджур и Данджур и проповедовал Учение многим ламам и мудрецам. Узрев святого Манджушри, он постиг много учений и стал мудрым в Учении различных тантр. В жизнеописании повествуется о том, как, занимаясь созерцанием в уединенном месте, он приобрел совершенство в исключительно высоких познаниях. К его великим деяниям относятся: установление великого молебствия в честь статуи Чжу, основание монастыря Галдан, принесение пользы живым существам и религии написанными им книгами. В намтаре излагаются биографии учеников Чжалцаба и Хайдуба, широко распространивших религию Цзонхавы; вкратце — о настоятелях Галдана; об основателе монастыря Брайбунг Чжамьян Цорджи; об основателе монастыря Сэра Бьямчен Цорджи; об основателе монастыря Ташилхунпо Далай-ламе Гедундубе; намтар основателя тантрийского дацана Шираб Сэнгэ. Далее рассказывается о том, как Цзонхава ушел в нирвану, и завершается повествование благопожеланиями, именуемыми «вызывающие дождь благодеяния» [Пубаев, 1970, 43].

Особое место в повествовании отводится Ваджрадхаре (санскр.: «Держатель ваджры»), бодхисаттве в мифологии Махаяны и Ваджраяны.

Ваджрадхара особенно почитаем в Ваджраяне, где наряду с Авалокитешварой и Манджушри является одним из основных персонажей пантеона. Его главная функция — уничтожение невежества [Буддизм, 1992, 88].

Различие текстов, исследуемых в сравнении и сопоставлении, в какой-то мере можно объяснить желанием монгольского переводчика приукрасить повествование. Так, во фрагменте о Балдан-лхамо, богине, покровительнице Лхасы, описывается ее роскошно украшенная статуя; на ней можно найти множество драгоценных женских украшений, подаренных статуе благочестивыми владетельницами [Цыбиков, 1991, 81].

В монгольском тексте приводится имя Рэд-Дава-Шонну-Лодой (1349-1412), сакьяского ученого Ремдаба-Кумарамати, познакомившего Цзонхаву со многими сочинениями по логике и мадхьямике [Цыбиков, 1991, 55, 192], а также Чжамьяна Чойджи Даши Балдана (1379-1449), последователя Цзонхавы, в 1416 году основавшего монастырь Брайбунг [Востриков, 1962, 302]. Биографы Цзонхавы много места отводят приобретению им знаний в буддийских науках при помощи ламы Умапы, который явился посредником или переводчиком в переговорах Цзонхавы с божеством Манджушри. Умапа-лама носил имя Цзондуй-Сэнгэ, а по Тантре — Бабо-Дорчже. Он совершенствовался в буддийской философии пустоты и в тантризме. В монастыре Сакья у ламы Ремдабы выслушал Винаю и мадхьямику [Цыбиков, 1991, 55].

Монастырь Сэра, один из четырех главных монастырей Тибета, имеет два философских факультета и один — тантрийский [Цыбиков, 1991, 64]. Основатель тантрийских школ — Хайдуб Шераб Сэнгэ (умер в 1445 году) [Востриков, 1962, 302]. Первым биографом Цзонхавы является Чжалцаб Дарма Ринчен (1364-1432) [Востриков, 1962, 302], ученик и последователь Цзонхавы [Цыбиков, 1991, 63]. Другим из двух самых близких учеников Цзонхавы был Хайдуб Гэлэг Балсанбо (1385-1438) [Востриков, 1962, 302]. Самый большой монастырь Гелугпа Брайбунг основан в 1416 году Чжамьяном Цорджи (Чойджи), [Цыбиков, 1991, 63], имеет три факультета философии и один тантрийский. Ташилхунпо основан в 1447 году Гедундубом после смерти Цзонхавы. Ученик Цзонхавы Чжалван Гедундуб (1391-1474) [Востриков, 1962, 302] является Первым Далай-ламой.

В тексте намтара упоминается Манчжугхоша, один из представителей «глубокой созерцательной традиции», к которой принадлежали Нагарджуна, Буддхапалита, Чандракирти [Востриков, 1962, 296]. Особо сказано о мадхьямике, системе знаний, проповедуемой Нагарджуной и Арьядэвой. Из позднейших авторов выделяются Чандракирти, Шантидэва, Шантаракшита, Камалашила и Бхававивека [Щербатской, 1988, 405]. Система мадхьямика обычно рассматривается как истинная

основа религиозного сознания приверженцев Махаяны [Щербатской, 1988, 234]. Нагарджуна — величайший из индийских философов, один из теоретиков-основоположников Махаяны, родоначальник философии мадхьямиков, автор теории Шуньяты. Жил он, видимо, в середине II века н.э. (или в I в.н.э.) [Щербатской, 1988, 405]. Нагарджуна по-тибетски означает «обращенный драконом», или «обращающий драконов» [Щербатской, 1988, 406].

Манджушри, бодхисаттва, олицетворяющий мудрость, наряду с Авалокитешварой и Ваджрапани входит в число основных бодхисаттв. В школе Гелугпа его земным воплощением считается учитель Цзонхава, которому посвящены жизнеописания на тибетском и монгольском языках.

Необходимо отметить, что перевод такого рода литературы представляет немалые трудности. В исследовании необходимо добиваться, по возможности, буквального значения, позволяющего как можно точнее подойти к смыслу изложения. Работа, не претендующая на фундаментальное исследование, выполнена согласно техническим требованиям перевода в целях дальнейшего, более глубокого ознакомления с оригинальным памятником. В процессе основательного сличения вариантов перевода с необходимостью дальнейшего исследования биографии Цзонхавы предполагается возможность выявления этнических особенностей письменного памятника. Это ощущается в построении предложений, эмоциональной окраске изложения, мелких локальных деталях повествования, обусловленного спецификой традиционной культуры монгольского и тибетского народов. Работа с двумя текстами, тибетским и монгольским, дает возможность увидеть, как понимали тибетский оригинал ученые монгольские пандиты. Понимание трудных для перевода мест в тексте, уяснение смысла сложных пассажей повествования позволяет получить достоверную научную информацию. Сочинение «Жизнеописание Цзонхавы» в этом плане представляет несомненный интерес для тибетологов и монголоведов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буддизм: Словарь. М., 1992.

2. *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.

3. *Васильев В.* Буддизм, его догматы, история и литература. Часть 3. История буддизма в Индии. Сочинение Даранаты/ Перевод с тибетского. СПб., 1869.

4. *Рерих Ю. Н.* Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями. Т. I–X. М., 1985.

5. *Пубаев Р. Е.* Биография Цзонхавы, написанная монгольским ученым чахар-гэбши Лубсан-Цультимом // Материалы по истории и филологии Центральной Азии: Сб-к. Вып. 4. Улан-Удэ, 1970.

6. *Цыбиков Г. Ц.* Избранные труды. Т.1,2. Новосибирск, 1991.

7. *Щербатской Ф. И.* Избранные труды по буддизму. М., 1988.

8. *Das S.CH.* A Tibetan-English Dictionary with Sanskrit synonims. Calcutta, 1902.

Б. С. Дугаров (*Улан-Удэ, Бурятия*)

МИЛАРАЙБА В ТРУДАХ РОССИЙСКИХ УЧЕНЫХ

Миларайба[1] (1040-1123) — буддийский йогин, поэт, прославившийся своими песнопениями у себя на родине, в Тибете. Он был четвертым патриархом философской школы Кагью (Карджупа), основанной известным тибетским религиозным деятелем, ученым и переводчиком по имени Марпа (1012-1097). Это был период, когда буддизм, преодолев сопротивление бона — первоначальной религии тибетцев, — распространился и окончательно утвердился в Стране снегов. Миларайба принадлежал к мистическому направлению буддизма Ваджраяны, последователи которого проповедуют непознаваемость истинно сущего. Буддийские мистики полагали, что рационалистические соображения по поводу истинно сущего бесполезны и не нужны вовсе. Они отвергали поэтому и литературу, и философскую традицию, признавая одно только созерцание [Розенберг, 1918, 276].

Поэтическое творчество Миларайбы в полной мере можно охарактеризовать как проявление сложных духовных поисков и устремлений человека в условиях буддийского средневековья [Дугаров, 1980, 222].

[1] Имя Миларайба (в латинской транслитерации Mi la ras pa), в переводе означающее «отшельник Мила, одетый в рубище» [Рерих, 1961, 32], пишется по-разному — Миларайба, Миларайпа, Миларепа, Миларэпа. В фольклоре ордосских монголов знаменитый тибетец фигурирует под именем Миляр-ава, у халхасцев — под именем Меле-бурхан [Потанин, 1893, 230–231]. Среди бурят он встречается под именем Мила-богдо или Мила-багши. В трудах российских монголоведов и тибетологов (Б. Я. Владимирцов, Б. Б. Барадийн, Г. Ц. Цыбиков) имя тибетского поэта приводится в форме Миларайба. Данного написания мы придерживаемся, исходя из сложившейся на заре отечественного востоковедения орфографической традиции.

Приверженность к доктринам Ваджраяны определила этико-философские особенности песнопений Миларайбы. Поэтому многие его стихи, созданные в горном уединении, пронизаны идеями, характерными для этой школы тибетского буддизма[2].

Я — Миларэпа, в славе великий.
Я — прямой потомок Мудрости и Знания.
Хоть стар я, наг и покинут,
С уст моих срывается песня.
Природа, которую я вижу перед собой,
Служит мне книгой.
Железный посох, что в руках я держу,
Ведет меня сквозь океан изменчивой жизни.
Владыка я Света и Разума.
Совершая подвиги и чудеса,
Не прибегаю к помощи божеств.
[Дылыкова, 1973, 198]

Популярность и жизненность словотворчества Миларайбы объясняются близостью его поэзии к народной лирике, способностью поэта выражать очень сложные понятия из области буддийской метафизики на понятном, доступном для простого народа языке, что снискало ему особую популярность и любовь простых тибетцев. К тому же Миларайба обладал, что немаловажно для понимания его как популяризатора своей поэзии, прекрасным голосом и любил петь. Уже в малолетстве он был известен своим землякам как превосходный исполнитель народных песен, что говорит об органичном знании им фольклора, тибетской песенной традиции. Жизнь отшельника и практика религиозной медитации отнюдь не приглушили природный дар Миларайбы. Напротив, годы, проведенные наедине с вершинами Гималайских гор, породили в нем проникновенное ощущение слитности человека с миром природы, в многообразии явлений которой он черпал вдохновение.

Очерк жизни и творчества Миларайбы содержится в его «Жизнеописании» или «Намтаре», а также в сборнике «Сто тысяч песен Миларайбы» — «Гурбум». Первый из этих источников — «Намтар» состоит из двух частей: первая — «Путь Мрака», вторая — «Путь Света». В на-

[2] Сам Миларайба большую часть своей жизни (из них 12 лет непрерывно) практиковал медитацию под названием «Великое совершенство», считающуюся вершиной всех буддийских медитативных традиций. Цель этой медитации состоит в освобождении человеческого сознания от сдерживающей работы ума и в прямой реализации беспримерного сияния «чистого сознания» [Дылыкова, 1978, 27–29].

чальной части описывается рождение поэта и годы его безоблачного детства, пока семью не постигает несчастье — смерть отца. Коварные родственники отбирают у вдовы все имущество, и семья, прежде не знавшая горя, впадает в крайнюю нужду. По настоянию матери, юный Миларайба овладевает искусством черной магии и с помощью колдовских чар мстит родственникам. В последующей части, «Пути Света», повествуется о перевоплощении Миларайбы: он раскаивается в содеянном, отказывается от «черных» деяний и становится на путь нравственного самоочищения и религиозного просветления.

Во втором источнике — «Гурбуме», в первом из трех разделов, рассказывается о противоборстве Миларайбы с демонами, что в аллегорической форме отражает борьбу человека, погружающегося в йогическое созерцание, с силами, противодействующими этому созерцанию. Второй раздел посвящен взаимоотношениям Миларайбы с его учениками и наставлениям на истинный путь. Третий раздел представляет собой собрание разнообразных рассказов, не поддающихся строгой жанровой классификации.

Начиная с XIX столетия оба эти произведения неоднократно привлекали к себе внимание исследователей. Существует ряд научных публикаций переводов этих сочинений — в большинстве своем носящих фрагментарный характер — на европейские языки (английский, французский и немецкий) и восточные (японский и китайский). Особое место в центральноазиатском духовном пространстве занимают переводы произведений Миларайбы на монгольский язык, осуществленные Гуши Цорджи в начале семнадцатого века.

Жизнь и творчество тибетского поэта и отшельника Миларайбы находятся в поле зрения и отечественных востоковедов. Впервые на русский язык одна из глав «Гурбума» или «Ста тысяч песен Миларайбы» была переведена А. О. Ивановским и опубликована под названием «История спасителя Миларайбы или сборник пространных и всесовершенных песнопений» в приложении к книге Г. Н. Потанина «Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия (I884-1886)» (т. 2, СПб., 1893 г.). При переводе автор пользовался тибетским и монгольским текстом, преимущественно — первым [Потанин, 1893, 359–372]. Эта глава повествует о встрече охотника Гонбо-Дорчже с Миларайбой, со стихотворными вставками, содержащими обращения и наставления отшельника. Также дается перечень всех 63 глав с их названиями.

Ниже приводятся краткое содержание сюжета, взятого из 26-й главы «Гурбума», и один из образцов перевода А. О. Ивановского.

Когда Миларайба пребывал в медитации в горной пещере на одном из девственных склонов Гималаев, испуганный олень, преследуемый

гончей собакой, бросился к нему в поисках спасения. Отшельник сумел усмирить животных, и они мирно успокоились у ног их радетеля. В это время подоспел гордый и жестокий охотник Гонбо-Дорчже. При виде отшельника и преобразившихся животных он приходит в ярость и хочет пустить стрелу в Миларайбу. Однако созерцающий аскет с песней обращается к нему, и сердце того смягчается и склоняется к состраданию и любви ко всему сущему. Затем, воочию убедившись в том, что Миларайба ведет суровый образ жизни и слова его не расходятся с поступками, он проникается учением, которое ему проповедует отшельник.

Изюбри, козули и сохатые:
Эти три — домашний скот Миларайбы.
Если эти три поклонения существуют,
То следуй за Миларайбой.

Рыси, шакалы и волки:
Эти три — домашние собаки Миларайбы.
Если эти три поклонения существуют,
То следуй за Миларайбой.

Индейки, тетерева и грифы:
Эти три — домашние птицы Миларайбы.
Если эти три поклонения существуют,
То следуй за Миларайбой.

Солнце, луна и звезды:
Эти три — светочи Миларайбы.
Если эти три поклонения существуют,
То следуй за Миларайбой.

Как повествуется в «Гурбуме», охотник становится преданным последователем Миларайбы, а животные избавляются от страданий дурных перерождений. Говорят, до сих пор в пещере, где созерцал Миларайба, находятся стрела и лук, поднесенные ему охотником [Потанин, 1893, 359–370].

Г. Н. Потанин пишет в примечании, что перевод А. О. Ивановского главы из повести о Миларайбе помещен с целью «доставить читателям возможность сравнить ее с записанными им рассказами монголов о Миляр-аве[3] (Миларайбе. — *Б. Д.*)». Там же он приводит легенду в свободном пересказе бурята И. В. Вамбоцэрэнова о том, как Миларайба благодаря пройденным у учителя Марпы испытаниям и его наставлениям превращается из чернокнижника в ревностного буддиста и достигает совершенства [Потанин, 1893, 373–374]. Десятью годами ранее Г. Н. Потанин в очерках о путешествии в Северо-Западную Монголию, совершенном им в 1879 году по поручению Императорского Русского

Географического общества, приводит легенду о Меле-бурхане (Миларайбе). Она помещена в цикле о Когульдей-мэргэне (он же Комбу Дорчжи), где Миларайба спасает трех маралух и поднимает их в небо, чем объясняется происхождение Ориона. Данный сюжет, записанный со слов ламы из Кобдо, любопытен буддийским влиянием на традиционный астральный эпос кочевников, в чем просматривается популярность образа тибетского поэта-отшельника [Потанин, 1883, 205].

Цикл под названием «Из легенд Тибета» в виде увлекательных полусказочных рассказов о жизни Миларайбы, его ученике Речунпе и учителе Марпе, а также о встрече с Жубу Атишей был обнародован Б. Барадийном в журнале «Живая старина» в 1912 г. Примечательно, что они были записаны ученым со слов его земляков — бурятских лам [Барадийн, 1912, 437–444]. Он же является автором статьи «Цам Миларайбы» (1909), повествующей о полурелигиозном народном празднестве под названием Милай-цам, сюжет которого взят из «Гурбума» Миларайбы. Это своего рода театральное представление, где главными действующими лицами являются сам Миларайба и охотник Гонбо-Дорчже. Гонбо-Дорчже в нем представлен как «тип честного благородного тибетского мирянина», который разоблачает перед собравшейся публикой неблаговидные дела, совершаемые местной знатью. Это представление, происходившее в Лавране и весьма любимое простым народом, играло, по свидетельству Б. Б. Барадийна, «своеобразную и успешную роль публицистики» [Барадийн, 1909, 11]. В другой своей работе «Статуя Майтрейи в Золотом храме в Лавране» Б. Барадийн [Барадийн, 1924, 59] рассказывает о некоторых реликвиях Миларайбы, хранящихся внутри статуи Майтрейи.

Особый интерес представляют сведения о Миларайбе, приводимые Г. Ц. Цыбиковым как очевидцем в его достопамятной книге «Буддист-паломник у святынь Тибета». Автор этого произведения является единственным из российских ученых, которому удалось проникнуть в Лхасу — сердце Тибета, увидеть и прочувствовать изнутри жизнь этой недоступной буддийской страны. По наблюдениям Г. Цыбико-

---

[3] Записанные Г. Н. Потаниным легенды следующего содержания. Это рассказ о том, как Гомбу-Дорчжи с сыновьями и собакой во время охоты набредает на пещеру отшельника. Он пускает в Миларайбу стрелу, которая обладает способностью достичь неба и океана, но она возвращается к нему самому, пронзая его грудь (информатор Пунсук, монгол из Ордоса). В другом варианте Гомбу принимает учение отшельника и становится его последователем (информатор Сантан-джимба) [Потанин, 1893, 230, 231].

ва, красноречивым свидетельством подлинной народности образа Миларайбы является то, что на улицах Лхасы в течение долгих часов представляются сцены из его жизни на фоне свитков, изображающих земной путь поэта-отшельника, развешанных прямо на стенах домов [Цыбиков, 1919, 219]. Перечисляя все наиболее чтимые статуи и изображения, находящиеся в храме Большого Чжу — основной святыне столицы Тибета, расположенном в самом центре города, ученый-путешественник пишет, что «нельзя не упомянуть о статуе певца людских страданий и блаженства, который достиг всеведения, — поэта XI века Миларайбы», который, по преданию, сделался «буддой» в течение этой одной жизни. Философы приводят его в пример, утверждая, что человек, при усердии, в одной земной жизни может достигнуть состояния «будды» [Цыбиков, 1919, 113], т. е. состояния нирваны.

Таким образом, Миларайба является единственным поэтом, чье изображение удостоилось чести быть в галерее самых почитаемых божеств и наиболее выдающихся деятелей тибетской истории, религии и культуры. Как уточняет Г. Ц. Цыбиков, касаясь истории буддизма в Стране снегов с XI по XIX в., «из писателей этого периода особенно известны: поэт и подвижник Миларайба XI века и ученый XIV века Бутон» [Цыбиков, 1913, XI–XII], уроженцы Южного и Юго-Западного Тибета. И если иметь в виду, что Миларайба принадлежал к школе Кагью, а храм Большого Чжу является главной святыней школы Гелуг, главенствующей в политической и религиозной жизни страны, то следует подчеркнуть, что Миларайба в сознании каждого тибетца, независимо от его принадлежности к какой-либо школе и секте, предстает личностью общенационального значения.

По-настоящему «открыл» Миларайбу для отечественной науки академик Б. Я. Владимирцов. Он неоднократно в ряде своих трудов, рассматривая историю культуры, религии, литературы Тибета и духовно связанной с ним Монголии, обращается прямо или косвенно к творчеству Миларайбы, поскольку оно имело большое влияние на тибетцев и монголов. В своей лекции «Буддизм в Тибете и Монголии» (1919) ученый дает блистательную характеристику и оценку жизни и творчества тибетского поэта. Он рассматривает жизненный путь Миларайбы, творческие проявления его личности в контексте средневековой культуры, когда господствующим мировоззрением в Стране снегов становится буддизм. Говоря о «Намтаре» или «Жизнеописании» Миларайбы, Б. Я. Владимирцов справедливо указывает, что это «сочинение, написанное, кстати сказать, живым и простым, даже простонародным и в то же время поэтическим языком», открывает перед нами картину

интимной, повседневной жизни Южного Тибета в XI веке, внутренний мир и душу человека той дальней эпохи, показывает «нам этот далекий, затерявшийся в Гималайских горах, мирок, где тогда, в XI веке, человеческая мысль искала смысла жизни, не довольствуясь старыми формами, и находила его в экстазе мистического созерцания» [Владимирцов, 1919, 12].

Касаясь характеристики самого поэтического творчества Миларайбы, Б. Я. Владимирцов выделяет главные мотивы в его песнопениях, содержащихся в «Гурбуме» Миларайбы. Это, прежде всего, лирика, окрашенная буддийскими настроениями. «Пустота всего мирского», тем не менее, волнует сердце поэта, и свои озарения он передает в искренних, подчас окутанных мистикой, стихотворных строках. Немало есть стихотворений, воспевающих «созерцательную жизнь горного отшельника». Это и не случайно, поскольку Миларайба долгие годы провел в уединении, среди безлюдных гор. Это слиянность души человека с миром природы определила такую привлекательную черту в творчестве Миларайбы, как любовь ко всему сущему, к людям и животным, горам и деревьям. В его гимнах, по словам Б. Я. Владимирцова, все оживает и одушевляется. Прекрасной поэтической иллюстрацией к характеристике поэзии Миларайбы, данной Б. Я. Владимирцовым [Владимирцов,1922, 45–47], служит выполненный им самим перевод двух стихотворений из «Гурбума» Миларайбы, одно из которых в силу его поэтической выразительности целиком приводится ниже.

Вот пустынное место Джан-чуб-дзон:
наверху — снежная белая вершина Лха-цзан,
внизу — люди, благие милостынедавцы:
позади — гора, пересекающая вид белой
шелковой своей завесой,
впереди — расстилающиеся желанные рощи.
На больших и широких долах и лугах,
на душистых милых цветах
жужжащие цикады.
По берегам вод, озерков и прудов
водяные птицы озираются, поворачивая шейки;
на ветвях раскидистых зеленых деревьев
звучно поют красивые птицы;
душистый ветерок повеет,
и ветви деревьев запляшут.
На макушках высоких светлых деревьев
обезьяны и обезьянки выказывают свою ловкость;

на зеленых, нежных, широких лужайках
разбрелись пасущиеся стада.
Стерегущие их пастухи
поют песни, и сладостно звучат их свирели.
Рабы мирских желаний
складывают на землю свое добро.
На это все взирающий я, йогин-отшельник,
на вершине моей далеко сияющей, блистательной скалы
все явления мира рассматриваю как образы «невечного».
Земные радости мне представляются росою;
на эту жизнь смотрю как на мираж сна;
мое сердце полно сострадания к тем, кто этого не постигает.
Пустое небесное пространство мне служит пищей,
погружаюсь я в созерцание, которого не нарушить.
Все, что только ни встает в мысли,
так же как и все предметы трех миров, увы!
не существуют в действительности, и великое чудо,
что они представляются как явления.

Необходимо сказать несколько слов о монгольских переводах «Намтара» и «Гурбума» Миларайбы. Говоря о монгольской переводной литературе, Б. Я. Владимирцов высказывает меткое суждение, обусловленное не только отличным знанием монгольской культуры и литературы, но и глубоким проникновением в психологию, национальный характер самих монголов, с жизнью которых он непосредственно был знаком во время неоднократного пребывания в Монголии. «Народная монгольская душа, ее чаяния, идеалы и вкусы выявляются не только в тех или других оригинальных литературных произведениях, — пишет Б. Я. Владимирцов в статье "Монгольская литература", — но и в подборе переводов, в переложении на свой родной язык, усвоении и уподоблении заимствованного чужого» [Владимирцов,1920, 102]. В данном случае подразумеваются и произведения о Миларайбе, которые, следуя мысли Б. Я. Владимирцова, обрели как бы новую жизнь на монгольской почве. Они настолько органично осваиваются степной культурой, что воспринимаются кочевниками как свое, родное. С этой точки зрения их можно рассматривать как явление монгольской литературы.

Ученый отмечает, что многие монгольские литераторы владели искусством перевода, творчески используя традиции родной словесности. В качестве примера он приводит строки из колофона монгольской версии «Намтара» в переводе Гуши Цорджи: «Перевел, по-монгольски составивши, опять и опять вполне искусно звуки согласуя, завершая

сущность закона неистощимого, давая соответствия звуками могучими монгольскими» [Владимирцов, 1920, 221]. Благодаря Б. Я. Владимирцову научное освещение получают факт появления и датировка первого монгольского перевода «Намтара» Миларайбы — 1618 г. Также даются некоторые сведения о самом переводчике Гуши Цорджи, который свыше 30 лет своей жизни отдал активной переводческой деятельности. О его достаточно высокой образованности можно судить и по тому факту, что он являлся учеником Содном-Чжамцо, Далай-ламы III [Владимирцов, 1920, 230–231].

Б. Я. Владимирцова интересует все, что касается Миларайбы. Так, во время этнолого-лингвистических исследований в Монголии в 1927 году он приобретает в Урге три интересовавшие его биографии (намтары) — Тилопы, Наропы и Гамбобы, представителей школы Кагью (Карчжудпа), к которой принадлежал Миларайба. На основе своих монгольских впечатлений ученый дает трогательный портрет одного уроженца Западной Монголии, решившего воспроизвести пример Миларайбы на своей родине, живя в уединении среди природы [Владимирцов, 1927а]. Описывая рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от профессора А. Д. Руднева, Б. Я. Владимирцов [Владимирцов, 1918, 1549–1566] отмечает в этой коллекции наличие «Намтара» Миларайбы — ксилографа Эгитуевского дацана из Забайкалья и «Украшения спасения» (Тонилхуйин чимэг) Дагпо-лхаже (1079-1153), ученика Миларайбы. Представляют ценность замечания ученого относительно «Цама Миларайбы», излюбленного народного представления в Тибете и Монголии, где «существуют особые книжки, по большей части рукописные, содержащие примерный текст диалогов цама Миларайбы» [Владимирцов, 1923, 103].

Действительно, круг научных интересов Б. Я. Владимирцова был настолько широк и энциклопедичен, что он не мог не коснуться такого замечательного явления тибетско-монгольской культуры, как Миларайба и его произведения. В одной из своих статей он признается, что посвятил изучению этого вопроса несколько лет [Владимирцов, 1927, 42]. Об этом свидетельствует список его трудов (около десяти названий), в которых обнаруживается пристальный интерес ученого к личности Миларайбы и его творчеству.

Заметный след в российской тибетологии оставил Ю Н. Рерих. В силу обстоятельств многие значительные работы ученого были изданы за рубежом. Так, принадлежащий Ю. Н. Рериху английский перевод сочинения тибетского историка XV века Шоннубала «Голубые анналы» (Дэбтэр-онбо), ценнейшего источника по истории и культу-

ре Тибета, где содержится немало сведений о жизни и мировоззрении самого Миларайбы [Roerich, 1953, 399–725], долгое время оставался недоступным российским ориенталистам. В связи с этим отметим, что даты жизни Миларайбы (1040-1123) указаны именно в этом произведении, хронологическая точность которого отмечена как самими тибетцами, так и тибетологами [Roerich, 1953, 427].

Ю. Н. Рерих был истинным ориенталистом, полиглотом высшей пробы, державшим в своих руках нити от многих сокровенных тайн Тибета. Его рабочим кабинетом стала, образно говоря, вся нагорная Азия от Алтая до долины Кулу. Успех знаменитой Центральноазиатской экспедиции (1923-1928), предпринятой Н. К. Рерихом, был во многом предопределен востоковедной эрудицией Ю. Н. Рериха и его безукоризненным знанием монгольского и тибетского языков. По возвращении ученого на родину увидела свет в 1961 году в Москве (Издательство восточной литературы) его монография «Тибетский язык». В кратком обзоре тибетской литературы, содержащемся в этой книге, упоминается Миларайба, о котором говорится, что он в своих стихах воспевал созерцательную жизнь отшельника в пещерах к северу от вершины Эверест (Джомолунгма). Его сборник песнопений «Милэй Гурбум» пользуется огромной популярностью у тибетцев и монголов [Рерих, 1961, 32].

В первой публикации на русском языке путевых записок Ю. Н. Рериха «По тропам Срединной Азии»[4], изданных в Хабаровске в 1982 году в связи 80-летием автора, содержится немало интересных авторских наблюдений о духовной жизни народов Гималайского района, стержнем которой является древняя буддийская традиция. Приводятся заметки о выдающихся деятелях индо-тибетского буддизма Атише, Наропе, Марпе и др., среди которых выделяются записи о Миларайбе.

[4] Книга Ю. Н. Рериха «По тропам Срединной Азии» вышла в переводе с английского, осуществленном Н.Н. Зелинским. Оригинал же был опубликован в 1931 году в Лондоне. Спустя более полувека книга, прорвав «железный занавес», дошла до советского читателя. Путевые дневники автора органично дополняют книгу его отца Н. К. Рериха «Алтай — Гималаи», изданную в Москве в 1974 году. В ней также содержатся упоминания о Миларайбе, например притча о встрече Миларайбы с Атишей (982–1054), индийским проповедником буддизма в Тибете, одним из крупнейших деятелей махаяны. Воссели оба, говорится в притче, на кончиках былинок. Под Миларайбой травинка слегка погнулась, а под Атишей — нет. Знак приоритета традиции: Атиша был из Индии — родины Будды [Рерих, 1974, 23–24].

Отметим, что в знаменитом гималайском цикле Н. К. Рериха есть картина «Пещера Миларайбы», которая хранится в Музее Востока в Москве.

Так, Ю. Н. Рерих пишет о настенных фресках в Ладаке, представляющих живописное повествование о жизни Миларайбы, об известных эпизодах из его биографии [Рерих, 1982, 44]. Подробно излагается легенда о споре Миларайбы с самоуверенным проповедником Бона («Черной веры») по имени Наро-Бончун. Тот вызвал Миларайбу на состязание: кто первым достигнет вершины Кайлаша. И сам, пока Миларайба погрузился в свои мысли, воспарил благодаря своей сверхъестественной силе к искомой вершине. Но, прежде чем он долетел до горы, на вершине пика уже восседал на сияющем троне Миларайба. Потрясенный бонпо упал в глубокую пропасть, тем самым признав свое поражение и превосходство буддийского вероучения.

Примечательно, что эта легенда активно бытует в местности с тюрко-монгольским названием Тенгри, в самом сердце Гималаев. Здесь, в неприступных горных долинах, пишет путешественник, до сих пор живут ревностные хранители заветов мудреца, «святого Франциска Страны снегов». Еще можно услышать песни Миларайбы и, как гласит предание, прислушиваясь к своему внутреннему голосу, увидеть на стене пещеры его лик [Рерих, 1982, 278–279].

Из научных трудов, посвященных изучению литературного наследия тибетского народа, выделяется фундаментальная работа «Тибетская историческая литература» А. И. Вострикова (1904-1937). Книга была опубликована в 1962 году в серии «Bibliotheka Buddhica XXXII» под редакцией Ю. Н. Рериха. При анализе многочисленных произведений тибетской буддийской традиции автор особо отмечает «Намтар» Миларайбы, отличающийся как биографическое произведение от многих подобного жанра произведений средневековой тибетской литературы. В нем «повествовательный и дидактический материал настолько превалирует над исторической канвой», что «Жизнеописание» Миларайбы следует рассматривать не столько как биографию в точном смысле этого слова, сколько как произведение художественной литературы [Востриков, 1962, 114, 300]. По всей видимости, благодаря литературно-фольклорным особенностям «Намтар» Миларайбы приобрел в народе необычайную популярность на фоне множества апокрифических, в большинстве своем схематичных сочинений.

Некоторые особенности песнопений Миларайбы в компаративном плане рассматривает Л. С. Савицкий, автор монографии, посвященной любовной лирике Цаньян Джамцо, Далай-ламы VI (1682-1706). По мнению ученого, поэтические творения Миларайбы, записанные его учениками, «в значительной степени заслуживают того, чтобы считать их религиозно-философской или церковной лирикой, так как в них часто

рассказывается о различных сторонах тех или иных доктрин буддизма, о поклонении божествам, о религиозной медитации и полном мистики тантрическом учении» [Савицкий, 1983, 43]. Хотя на стихотворную технику Миларайбы, в частности на частое употребление семисложника (вместо традиционного фольклорного шестисложника), оказали влияние тексты тантрических песен Индии и содержание письменной религиозной поэзии Тибета, тем не менее, песнопения Миларайбы, оформляясь в русле традиций религиозно-философской литературы, несут в себе дыхание устной народной поэзии с ее параллелизмами и повторами, характерными для тибетского стихосложения [Савицкий, 1983, 44, 46, 50–51].

Наиболее всесторонне исследования жизни и творчества Миларайбы представлены в работах тибетолога В. С. Дылыковой. Начиная с 1970-х годов она обращается к изучению поэтического наследия Миларайбы, которого на его родине называют «трижды великим — великим поэтом, великим йогом, великим отшельником» [Дылыкова, 1973, 192]. Итогом ее многолетних исследований стала монография «Тибетская литература», опубликованная в 1986 году. В этой книге рассматриваются и оцениваются личность Миларайбы и его песнопения в контексте тибетской истории, буддийской письменной и устной народной традиций. «Mi la ras pa'i rnam thar» — «Намтар» Миларайбы, широко известный литературный памятник тибетского средневековья, существующий в виде ксилографических изданий не только в Тибете, но и далеко за его пределами, является, по мнению автора, «самым выдающимся произведением тибетской житийной литературы» [Дылыкова, 1986, 212]. При этом следует учитывать, что жанр житий считается наиболее продуктивным жанром после произведений религиозно-философского и религиозного характера. Сами же намтары, описывающие жизнь многих видных представителей Страны снегов (Падмасамхавы, Ютокбы, Марпы, Цзонхавы и др.), представляют собой оригинальные творения тибетских авторов. Эти произведения составляют важное звено в развитии национальной литературы Тибета [Дылыкова, 1986, 157].

В связи с вышесказанным необходимо подчеркнуть, что жизнеописание Миларайбы, согласно В. С. Дылыковой, не ограничивается его «Намтаром», в котором достаточно четко прослеживается реалистическая основа событий, имевших место в биографии знаменитого отшельника. Своеобразным продолжением «Намтара» Миларайбы является сборник его песнопений «Гурбум». В нем подлинное причудливо переплетается с легендами, и многие «житийные истории Миларайбы пронизаны чудесными свершениями и насыщены религиозно-дидактическими наставлениями». В них тибетский йогин и поэт демонстрирует свои необыкновенные способности, усмиряет индийских демонов, побеждает бонского жреца с помощью магических сил, обладает даром перевоплощения в снежного леопарда и т.д. [Дылыкова, 1986, 154]. При этом во всех ситуациях Миларайба остается поэтом, наполняющим прозаическое повествование стихотворными пассажами.

Таким образом, Миларайба неизменно, начиная с конца 19-го столетия, находится в поле зрения российских востоковедов. Его произведения частично переведены с тибетского языка на русский. Жизни и творчеству Миларайбы посвящен ряд исследований, его имя неоднократно упоминается в трудах отечественных тибетологов и монголоведов Б. Я. Владимирцова, Б. Б. Барадийна, Г. Ц. Цыбикова, Ю. Н. Рериха, А. И. Вострикова, В. С. Дылыковой и др., отмечавших «самобытность и значимость художественного наследия тибетского поэта» [Дугаров, 1985, 49–50]. Неординарная личность Миларайбы, его жизненный путь и духовные поиски, отраженные в многочисленных песнопениях, и поныне остаются привлекательными для исследователей и ценителей поэзии буддийского Востока.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барадийн Б.* Цам Миларайбы // Записки РГО: Сб-к в честь семидесятилетия Г. Н. Потанина. Т. 34. СПб., 1909.

2. *Барадийн Б.* Из легенд Тибета // Живая старина. Вып. II–III. 1912.

3. *Барадийн Б. Б.* Статуя Майтрейи в золотом храме в Лавране. Л., 1924.

4. *Владимирцов Б. Я.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от профессора А. Д. Руднева. Петроград, 1918 // Известия Академии наук СССР. Л., 1918.

5. *Владимирцов Б. Я.* Буддизм в Тибете и Монголии. Лекция, читанная на первой буддийской выставке. Пг., 1919.

6. *Владимирцов Б. Я.* Монгольская литература // Литература Востока. Вып. II. Пг., 1920.

7. *Владимирцов Б. Я.* Из лирики Миларайбы // Журнал «Восток». Кн. I. Пг., 1922.

8. *Владимирцов Б. Я.* Тибетские театральные представления // Журнал «Восток». Кн. 3. М.;Пг., 1923.

9. *Владимирцов Б. Я.* Надписи на скалах халхаского Цокту-тайджи // Известия Академии наук СССР. Л., 1927 (статья вторая).

10. *Владимирцов Б. Я.* Этнолого-лингвистические исследования в Урге, Ургинском и Кентейском районах. Л., 1927 а.

11. *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. М., 1962.
12. *Дугаров Б. С.* Поэт Тибета — Миларайба (XI-XII вв.) // Всесоюзная школа молодых востоковедов (Тезисы докладов и сообщений молодых ученых). Т. I. М., 1980.
13. *Дугаров Б. С.* «Намтар» Миларайбы и его монгольская версия // Буддизм и литературно-художественное творчество народов Центральной Азии. Новосибирск, 1985.
14. *Дылыкова В. С.* Миларэпа (тибетский поэт XI-XII вв.) // Литература и время. М., 1973.
15. *Дылыкова В. С.* Миларэпа и буддизм Ваджраяны // Тезисы конференции аспирантов и молодых научных сотрудников. Т. II. История. Ч. 2. М., 1978.
16. *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М.: Наука, 1986.
17. *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883.
18. *Потанин Г. Н.* Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия (1884-1886). Т. 2. СПб., 1893.
19. *Roerich G. N.* The Blue Annals. Part II. Calcutta, 1953.
20. *Рерих Ю. Н.* Тибетский язык. М., 1961.
21. *Рерих Н. К.* Алтай — Гималаи. М., 1974.
22. *Рерих Ю. Н.* По тропам Срединной Азии. Хабаровск, 1982.
23. *Розенберг О. О.* Проблемы буддийской философии. Пг., 1918.
24. *Цаньян Джамцо*. Песни, приятные для слуха. / Издание текста, перевод с тибетского, исследование и комментарий Л. С. Савицкого. М., 1983.
25 *Цыбиков Г. Ц.* Лам-рим чэн-по. Вып. II. Т. 1. Владивосток, 1913.
26. *Цыбиков Г. Ц.* Буддист-паломник у святынь Тибета. Пг., 1919.

Б. И. Загуменнов (*Санкт-Петербург*)

СОЗНАНИЕ ИЛИ УМ?

(О ПЕРЕВОДЕ БУДДИЙСКИХ ТЕРМИНОВ *ЧИТТА, МАНАС* И *ВИДЖНЯНА*)

In order to practice Buddhism,
you have to first know about ***the mind****.*

«Вначале было **дело**!» — так гётевский Фауст, вопреки традиции, перевел начало Евангелия от Иоанна. Действительно, «миры порождаются действиями (кармой)» (Васубандху). Человек начинает действовать еще до того, как он может осознавать свои действия. И в дальнейшем его деятельность редко становится ясно осознаваемой. Конечно, люди мыслили достаточно логично задолго до того, как в Греции и Индии возникла логика, и все же **логика**, т.е. осознание того, как мы мыслим и как должны мыслить, возникла не случайно. И будучи результатом осознания стихийного мышления, возникнув, стала, в свою очередь, фактором совершенствования мышления.

***

(1) Подобная же история и с теорией перевода. Хотя люди переводили тысячи лет, тем не менее, **ясное осознание принципов перевода, теория перевода, переводоведение как наука начинает формироваться лишь с середины XX в.**

(2) Но, если относительно **переводов с западных языков** уже имеется кое-что содержательное и на эту тему издана масса литературы, то **теория перевода восточных текстов**, практически, отсутствует: всё, что было сказано нашими ведущими переводчиками-востоковедами о теории перевода, собрал В. Андросов, и это, вместе с его рассуждениями, составило всего 20 страниц (!).

(3) Приходится также слышать и со стороны западных коллег о том, что русские совсем не умеют работать с восточными текстами и их фантазии по поводу этих текстов разрастаются до размеров книг, которые несут все признаки дилетантизма. Но здесь хочется спросить, а что же капитального по теории перевода восточных текстов создали западные ученые?

(4) То же, что и о переводе, можно сказать и о **терминоведении** как частной теме переводческой деятельности. Основные темы терминоведения — это (1) **выбор термина** и (2) **системность** терминологии. Употребление (введение) нового термина необходимо **обосновывать**. Для того чтобы какое-то слово стало термином, оно должно удовлетворять многим условиям, в том числе требованию **системности**.

(5) То есть: термины какой-либо религии, науки и т.д. представляют собой **систему**, и потому недопустимо термин одной системы **механически** переносить в другую. Например, термины буддизма и христианства формировались тысячелетиями и независимо друг от друга. Разумно ли известные христианские термины, такие как душа, благодать, грех и т. д., обладающие специфическими значениями, переносить в буддийские тексты?

(6) При переводе текстов какого-либо малознакомого учения мы используем прежде всего те слова и понятия, которые нам более знакомы и привычны. Они первыми приходят нам на ум. В результате вместо **адекватного постижения** текстов учения (что является целью) про-

исходит вытеснение познаваемого (т.е. менее известного) **уже известным**. Или, другими словами, сведение нового к старому.

(7) Но возможно ли вообще адекватное постижение? Оно не только возможно, но и осуществлялось множество раз. Один из красноречивых примеров — принятие буддизма тибетцами. Здесь мы видим колоссальный опыт адекватных переводов санскритских текстов на тибетский. Точно так же успешно переводилась и Библия, и сейчас она существует на более чем 2000 языках. Таким образом, ссылка на невозможность абстрагироваться от понятий и концептов собственной культуры ради полноценного перевода текстов иной культуры — несостоятельна. Но такие адекватные переводы, однако, невозможны (если брать корпус текстов учения) для одного человека и для одного поколения переводчиков. Для этого необходимы сотни лет.

(8) Но ни на Западе, ни в России нет пока никакой авторитетной школы или традиции, следуя которой мы **с уверенностью** можем выбрать адекватные термины для переводов. Пока существует только процесс в начальной его стадии. Тем более в России, где интенсивная переводческая и издательская деятельность в сфере буддизма началась (возобновилась) всего лишь 20 лет назад.

***

1. Но непосредственно к нашей теме. **Обсуждаемые термины:** на санскрите — *читта, манас, виджняна*; на тибетском (соответственно) — *семс, йид, рнам.шес*. Эти термины наиболее известны и важны, поскольку отражают то, что составляет главный предмет буддийской духовной практики.

2. Итак, санскритскому **«читта»** соответствует тибетское **«семс»**. «Читта» означает: восприятие; мышление, разум, ум, сознание; сердце, нрав, характер; память; намерение, воля, желание… То есть (суммируя) читта — это **психика-вообще, психика-в-целом** (в отличие от тела).

Буддийские **пять скандх** (= «живое существо») обозначаются также (в схеме «пратитья-самутпада») древним термином **«нама-рупа»**, т.е. буквально «психика-и-тело». «Живое существо» по-тибетски — «семс. чан», т.е. **«то, что обладает психикой»**. (Поскольку растения не обладают психикой, их не называют существами. Не называют существами и будд (состояние будды), так как они — за пределами самсары, обители существ.)

Таким образом, наиболее адекватный перевод слова «читта» — не «ум» и не «сознание», а «психика». И этот термин применим во многих случаях. Термин происходит от греч. «психе» (дыхание; жизнь; душа, дух, ум, сознание; существо, личность, человек).

3. Греческому «психе» соответствует русское слово *душа*. Основные смыслы слова «душа»: (1) религиозный, в частности в христианстве, — нематериальная и бессмертная сущность, сотворенная богом; ясно, что в таком смысле «душа» неприменима в буддийских текстах, поскольку буддизм — это анатма-вада и нирешваравада; 2) общелексические (обыденные, литературные) смыслы слова «душа» мы видим в таких выражениях, как «душа ушла в пятки», «душа не на месте», «обрел душевное равновесие» и т.д. В этих смыслах слово «душа» может употребляться в буддийских и любых текстах.

4. **Синонимом** «читты» часто выступает **«манас»**. В буддийских первоисточниках, например в **Дхаммападе**, попеременно применяются именно эти два термина.

5. Слово же **«виджняна»** («сознание», а точнее, «распознавание») найти труднее — термин менее употребителен в буддийских источниках. Его нет ни в «Четырех Истинах», ни в «Восьмеричном пути», ни даже в списке 37 факторов Пробуждения. Если исключить буддийскую школу «Виджняна-вада», то термин «виджняна» появляется почти исключительно в связи с пятой скандхой, которая и обозначается этим термином. Но это как раз и показывает, что термин «сознание» не охватывает всю психику, поскольку остальные скандхи, кроме первой, относятся к области психического. (Термином «виджняна» обозначается также одно из двенадцати звеньев «взаимозависимого возникновения» (1 — неведенье, 2 — карма (или самскара), 3 — виджняна, 4 — нама-рупа….); это одно из немногих мест, где «сознание» выступает в качестве синонима «психики».)

6. **Каково значение слов «ум» и «сознание» в западных языках?**

(1) Если мы просмотрим английские, немецкие и русские толковые словари, а также психологические тексты, то увидим, что «ум» и «сознание» **синонимичны**. Английское ***mind*** (в широком смысле) приблизительно совпадает с «читтой».

(1а). **Ум** (в русском языке) — способность **мышления**, познания и понимания. Но мышлением проникнуты все проявления нашей психики: например, мы видим не столько глазами, сколько умом.

(1б). **Сознание** — это восприятие-и-**понимание**, способность осмысленно воспринимать действительность; это **знание** + **ясность** («свет»), ясное знание. Сознание подобно лучу света, выхватывающему объекты из тьмы или полусумрака неосознаваемого. Сознанию свойственна **непосредственность**. Сознавать (ясно понимать) — значит **«видеть»**, непосредственно ощущать собственное существование, звуки, внешние предметы, внутренние состояния, смысл слова или

фразы. Существует сознание зрительное, слуховое; умственное (мановиджняна), т.е. восприятие умом. Отсюда опять же видно, что «сознание» — лишь один из аспектов психики, ума: ведь, кроме восприятия, ум обладает и другими функциями. Сознание связано с отношением «субъект-объект», сознание почти всегда есть **сознание чего-то** (см. описание пятой скандхи); сознание **интенционально**. В связи с этим можно отметить, что сознание связано с вниманием. Мы осознаем то, на что направлено наше внимание, т.е. на чем сосредоточена наша психика. Если внимание полностью отвлечено от объекта, он не осознается.

Очевидно, что в человеческом сознании в той или иной степени присутствует **самосознание,** ведь познает отдельный индивид, обладающий чувством «я»; мы говорим: я знаю, я чувствую. Мы обладаем чувством, что познание принадлежим нам. Эту принадлежность отражает **префикс «со»** в слове со-знание.

Слово «сознание» **соотносительно**. Сознанию противоположно **отсутствие сознания**, его «отключенность», его потеря («быть без сознания»); а также действия или события (физические, вербальные или умственные), совершающиеся помимо сознания. Сознание отсутствует не только в глубоком сне, но и в состоянии **сверхсознания** (самадхи), в обоих случаях исчезает отношение «субъект-объект».

Слово «сознание» (как сознательно устанавливаемый термин) неоднозначно. Значения его таковы: (1) ясное знание, состояние осознавания себя и окружающего («он пришел в сознание», находится в сознании); о сознании в этом смысле говорилось выше; (2) психические процессы, происходящие в **«голове»** (внимание, память, воображение, мышление, самосознание), в противоположность тому, что называют волей и чувствами; (3) у Гегеля и в марксизме «сознание» употреблялось в самом широком смысле — как всё психическое (включая дух), в противоположность материальному («бытие и сознание»).

7. **Применение терминов «ум» и «сознание».** Несмотря на синонимичность «ума» и «сознания», термины «манас» или «читта» (как обозначающие основной объект духовной практики в буддизме) предпочтительнее переводить словом «ум», а не «сознание»: например, «деяния тела, речи и ума».

Аргументы:

А. *Терминологические сложности.* Кроме «сознания», существует бессознательное (кома, глубокий сон…) и неосознаваемые процессы и действия, и потому, если **всё психическое** обозначить одним словом «сознание» (к чему склонны некоторые авторы), мы приходим к терминологической абсурдистике — **бессознательному сознанию.**

Осознавание, что ясно уже из самого слова, есть процесс осознавания неосознанного, в том числе не осознанного в самом себе (недостатков, особенностей), то есть оно неизбежно подразумевает неосознанное и без него невозможно. Как уже отмечено, сознание — это **объектное знание** и ясность, но в состоянии комы нет ни объекта, ни ясности. Этот термин, как уже сказано, довольно редок в самих буддийских источниках. Он применяется в узком значении, специализирован. В известном выражении «деяния тела, речи и ума» замена «ума» «сознанием» выглядит искусственным.

Б. Слово «сознание» малоупотребительно и не имеет глубоких корней **в русском языке**. Нет ни одной пословицы-поговорки с этим словом. Да и в литературном языке оно редкость, в отличие от «ума» или его синонима — «головы». В логике (науке о правильном мышлении) не применяется этот термин, во всяком случае, можно без него обойтись; так что мышление, ум есть нечто отличное от сознания. Не применяется этот термин и в трудах по духовной практике, например в христианской аскетике (см., например, книгу «Невидимая брань»), где говорится не о сознании, а об уме, воле, помыслах и страстях.

(«*Историческая справка*»). Слово «сознание» (лат.: **conscientia**), если не создано, то, во всяком случае, явно востребовано средневековыми **христианскими теологами**, а затем из латинского перешло в другие европейские языки (в русский позже остальных — видимо, только в 19-м веке). Естественно, что это слово — *conscientia* — несет христианские коннотации. Оно означает «совместное знание», «(само)сознание» и «совесть» (а также «сообщники»). Некто сознательно (т.е. намеренно) совершает грех и затем **сознается** (т.е. признается) в содеянном; угрызения совести (conscientia во мн. ч. означает «угрызения совести») приводят его к исповеди и покаянию. **Ясно, что «ум», «мышление» свободны от подобного идеологического, христианского и морально-юридического «привкуса» (коннотаций).** Ум нейтрален и беспартиен. И очень важно, чтобы термин имел глубокие корни («этимологическая память») в родном языке и пробуждал многочисленные ассоциации, связанные с духовной практикой, не скользил по поверхности сознания.

В. Хотя ум, в отличие от сознания, менее экспансивен и более скромен, он обладает признанным свойством не только представлять самого себя, но обозначать и личность в целом. Мы говорим «великие умы Европы», но не можем сказать «великие сознания». Вероятно, этому препятствует то, что «сознание» — среднего рода. Но, чтобы обозна-

чать человека, оно должно быть мужского. «Бесполость» сознания не случайна: она указывает на то, что сознание — нечто абстрактное, аспект, свойство, сопровождающее многие психические процессы: мышление, припоминание и т.д., но само оно не является этим процессом (как цвет присущ предметам, но не существует сам по себе, независимо от них). Таким образом, «ум» по степени своей применимости приближается к универсальной применимости местоимения «я», хотя все еще далеко отстоит от него.

8. Существует мнение, что «виджняна (пятая скандха) — тоже не сознание (вопреки обычному переводу), а явление высокого уровня, достигаемое йогической (медитативной?) практикой. Как кажется, наиболее к слову и понятию «сознание» приближается «самджня» (третья скандха). Префикс «сам» придает слову значение направленности, ограничения или совместности, а «джня», как легко догадаться, означает «знание». Хотя «самджня» переводится как восприятие, представление, понятие, различение, распознавание (*perception, idea, image, concept, recognition*), но, судя по определению-описанию, это — осознание, определенное знание, когда мы, например, четко (однозначно) осознаем, что, например, это зеленое, а не синее или желтое, что это мужчина, а не женщина и т.п. К тому же в выражениях (на санскрите) «потерять сознание», «обрести сознание» (= «прийти в себя») употребляется именно слово «самджня», а не «виджняна». Но опять-таки «самджня» не может быть обозначением всей психики, а только, как видим, одного из проявлений ее.

9. Резюме. Употребление терминов **ум** и **сознание** в буддийских текстах на русском языке зависит, конечно, от контекста, но при этом, когда речь идет об общем обозначении психики, то следует применять термин **«психика»** или **«ум»** (в широком смысле), соответствующий термину «психика». Слово **«душа»** неприменимо в христианском смысле, но вполне применимо в нетерминологическом общелексическом смысле. Так же, как множество других «христианских» слов.

Духовной практикой занимаются **сознательные** существа. Поэтому они не только объекты, **но и субъекты** практики, т. е. сами для себя являются объектом вследствие способности к самосознанию. Очевидно, что в процессе практики меняется живое существо целиком (пять скандх). Поэтому объект-субъект духовной практики, как то видно из текстов и нашего словоупотребления, обозначается не только словами «ум» или «психика», но также словами **«я»** («мы»), **личность, индивид, человек** и (живое) **существо**.

Е. В. Леонтьева (*Москва*)

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ МАРПЫ-ПЕРЕВОДЧИКА: ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

В 2004 году в Лхасе было завершено создание собрания «Сокровищница поучений Дригунг Кагью» (тиб.: *'Bri gung bka' brgyud chos mdzod*), частью которого является *rJe mar pa'i bka' 'bum* — предположительно собрание сочинений великого переводчика, основателя школы Кагью Марпы Чёкьи Лодрё. Как сообщил автору этих строк доктор Таши Сампхел, директор библиотеки Songtsen Library в Дехра Дун (Индия), составителями всего 150-томного собрания «Сокровищницы» являются ламы традиции Дригунг Кагью Агон Ринпоче и Дагпо Ченга Ринпоче. Они в течение примерно десяти лет собирали тексты для этого издания по всем монастырям Дригунга, оставшимся в Тибете, и частным коллекциям. Копия ксилографа кабума вместе с каталогом «Сокровищницы» была любезно предоставлена автору этих строк г-ном Тензином Парсонсом, сотрудником Центра тибетских буддийских ресурсов в Нью-Йорке (Tibetan Buddhist Resource Center).

Входящий в «Сокровищницу» кабум Марпы состоит из двух томов и включает 63 произведения разных жанров. В кабуме обнаруживаются оглавление (dkar chag), агиография (rnam thar), устные наставления (gdams ngag, zhal gdams и man ngag), поэтические произведения (glu, mgur), летописи (lo rgyus) и садханы (grub thabs). Есть также тексты смешанных жанров и жанров, не обозначенных в названии.

Порядок расположения работ следующий: в начале приводятся историко-литературные труды — описание истории преемственности Марпы, включая агиографии многих индийских махасиддхов, передававших Учение до Тилопы; затем следуют переводы некоторых произведений непосредственных учителей Марпы и их жизнеописания; после них — трактаты самого Марпы (комментарии к Хеваджра-тантре, Шести йогам Наропы и махамудре) и более краткие записи его устных поучений. Завершается сборник трудом Цанг Ньона Херуки «Видение приносит свершение», перевод которого с пояснительными статьями мы издали в 2009 году под названием «Марпа и история Карма Кагью».

В большинстве произведений кабума прослеживается тематическое, терминологическое и стилистическое единство, что может указывать на единого автора или единый источник. Обилие тибетских транслитераций санскритских слов, встречаемое в части текстов, с большой вероятностью указывает на то, что эти произведения являются своего рода «реликвиями переходного периода», т.е. были созданы в процессе

проникновения буддизма из Индии в Тибет, еще до того, как тибетская переводческая традиция полностью сформировалась.

Учитывая высокую философскую и терминологическую сложность многих текстов, вошедших в кабум, можно предполагать, что их аудиторией могли быть только люди, уже начавшие практику в школе Кагью, а в случае отдельных произведений — уже достаточно глубоко ее освоившие.

При анализе содержания переводов и собственных трудов Марпы Чёкьи Лодрё видны их следующие основные отличительные особенности.

1) Основная тема для Марпы — распространение в Тибете тантрических воззрений и практик, полученных им в Индии от махасиддхов. Марпа систематически подчеркивает свою преемственность от Наропы и Майтрипы, показывает преимущества Ваджраяны перед другими колесницами, и прежде всего «возможность мгновенного постижения для людей с высшими способностями». Важнейшими для своей школы разделами Ваджраяны Марпа считает тантру «Хеваджра», Шесть доктрин Наропы и Махамудру, уделяя огромное внимание комментариям к этим системам.

2) В рамках Ваджраяны, основное внимание в его трудах уделяется техникам медитации, особенностям их применения и способам оценки результатов. Даже агиографические произведения часто содержат примеры или советы по медитационной практике.

3) Несмотря на то, что подавляющее большинство работ посвящено передаче учений Ваджраяны, их теоретической основой являются воззрения трех махаянских философских школ — мадхьямаки, йогачары и татхагата-гарбхи. Читая кабум, мы не можем утверждать, что какое-либо из этих воззрений преобладает в его трудах. Этим, кстати, не подтверждается тезис Дж. Туччи, что, «в то время как для Тибета Нагарджуна всегда остается центральной фигурой доктрины, Кагьюпа и Ньингмапа имеют тенденцию больше полагаться на читтаматру» (другое название йогачары, *sems tsham*, по Дж. Туччи, «Только ум», [Tucci, 1980, 30]. В трудах некоторых российских буддологов есть другие переводы: например, у Евгения Торчинова «Только лишь психическое» [Торчинов, 2005]).

По крайней мере, первоначально учение школы Кагью в Тибете полагалось на обе школы мысли в равной мере. Можно сказать, что учение, принесенное Марпой, является комбинацией Махаяны как теории, с одной стороны, и Ваджраяны как медитационной практики и йогического образа жизни, с другой.

4) Огромное значение Марпа придает взаимоотношениям учителя и ученика. Он сам и каждый из персонажей его агиографий обязательно имеют линию преемственности, принадлежность к которой является подтверждением подлинности передаваемых поучений. Тантрик восхваляет своих учителей, выражает им благодарность и ссылается на них при передаче любых знаний.

5) Тексты работ Марпы часто отличаются высокой философской сложностью; многие из них «зашифрованы», как того требовала тантрическая традиция, и нуждаются в комментариях, а следовательно, предназначены для тех адептов, кто уже обладает определенной подготовкой и потому умеет «читать между строк». По всей видимости, зашифрованность поучений способствовала пониманию необходимости посвящения и устной передачи.

Исследуя тексты кабума, мы стремились ответить на вопрос, какие виды текстовой деятельности осуществлялись Марпой для основания в Тибете буддийской традиции. Марпа принес в Тибет тантрический буддизм и Махамудру в форме теоретических поучений и практик. Он создал первые общины тантристов, для которых перевел индийские философские тексты и практические руководства на тибетский язык, одновременно адаптируя их к особенностям восприятия жителей Страны снегов, и создал к ним комментарии. Марпа должен был подтверждать подлинность принесенного им Учения. Он делал это, рассказывая о своей линии преемственности и демонстрируя свое постижение так, чтобы это убеждало его сторонников и противников. Кроме того, домохозяину Марпе приходилось доказывать, что его мирской образ жизни не противоречит буддийской традиции. Он начал разрабатывать систему передачи учения Алмазной колесницы и создавать общие схемы, по которым учителя будущих поколений должны были готовить своих учеников. Эти схемы в случае Ваджраяны намного сложнее, чем в Махаяне; они включают в себя обязательную классификацию учеников по их способностям, необходимую подготовку, ступенчатые тантрические посвящения и целенаправленную медитативную тренировку учеников под руководством ламы. Наконец, Марпа начал широкую популяризацию тантры и тантрического образа жизни среди населения Тибета, используя такие средства, как миф, фольклор, агиография.

Таким образом, применительно к Марпе-переводчику как основателю школы Кагью можно выделить следующие виды текстовой деятельности:

1) создание основ ваджраянской Сангхи в Тибете;
2) формирование доктринально-терминологического ядра школы;
3) создание культовой обрядности, систем медитационной практики;
4) подтверждение и обоснование подлинности традиции;

5) разработка схем передачи и распространения Алмазной колесницы как будущей основной религии тибетского общества;

6) популяризация тантры через миф, фольклор, агиографию.

ЛИТЕРАТУРА

1. sGam po pa Bsod nams rin chen. Rje mar pa dang rje btsun mi la'i rnam thar // Selected Writings of Sgam-po-pa Bsod-nams-rin-chen. Lahul: Topden Tshering, 1974.

2. rJe mar pa'i bka' 'bum ka pa bzhugs so // 'Bri gung bka' brgyud chos mdzod, Vol. Ch, Cha. Xylograph. Lhasa, 2004.

3. Mon rtse pa kun dga' dpal ldan. dKar brgyud gser phreng. Leh, 1970.

4. O rgyan pa rin chen rdo rje. bKa' brgyud yid bzhin nor bu'i phreng ba. Library of Congress, Acc.No. 72-904180.

5. dPa'bo gtsug lag phreng ba. Chos 'byung mkhas pa'i dga'ston. Varanasi, 2002.

6. Tsal pa kun dga' rdo rje. Deb ther dmar po. New Delhi, 2004.

7. *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000.

8. *Андросов В. П., Леонтьева Е. В.* Марпа и история Карма Кагью. М., 2009.

9. *Востриков А. И.* Тибетская историческая литература. СПб., 2007.

10. Великие учителя Тибета / Пер. с англ.: Г. Журба // под ред. А. Парибок, Карма Це Га, А. Селезнев. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2003.

11. *Гампопа Дже.* Драгоценное украшение Освобождения. СПб., 2005.

12. *Гончог-Чжигмэд-Ванбо.* Повествование о жизни всеведущего Чжамьян-Шадбий-Дорчже «Брод, ведущий к удивительно благому делу» / Пер. Н. Цыремпилова. Улан-Удэ, 2008.

13. *Гьялцен Кхенпо Кёнчог.* Великие учителя Кагью: Сокровищница драгоценной традиции. СПб., 2002.

14. *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М., 1985.

15. *Жуковская Н. Л.* Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

16. *Леонтьева Е. В.* Индийские корни буддийской традиции Кагью и ее тибетские основоположники // Восток (Oriens). №6. М., 2007.

17. *Леонтьева Е. В.* Тантры как основа школ тибетского буддизма // Вопросы истории, историографии, экономики, языкознания и литературы (сборник аспирантских статей). Институт востоковедения РАН. М., 2007. С. 189–201.

18. *Лепехов С. Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ: РАН, 1999.

19. *Лепехов С. Ю.* Буддийский текст в дальневосточной культурной традиции // Культура и образование. Улан-Удэ, 1994.

20. *Островская-мл. Е. А.* Тибетский буддизм. СПб., 2002.

21. *Островская-мл. Е. А.* Воины радуги. СПб., 2008.

22. *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм: Курс лекций. СПб., 2005.

23. *Berzin Alexander.* The Bonding Practices for Mother Tantra. The Berzin Archives (Internet resource), 1997.

24. *Broido Michael M.* Padma Dkar-po on Tantra as ground, path and goal // The Journal of Tibet Society. No. 4. 2001. P. 5–46.

25. Cabezon Jose Ignacio, Jackson Roger (editors). Tibetan Literature: Studies in Genre. New York, 1996.

26. *Chattopadhyaya Alaka.* Kangyur and Tanjur (alphabetically rearranged). Catalogue of Indian (Buddhist) texts in Tibetan translation. Vol. 1. Texts (Indian Titles) in Tanjur. Calcutta, 1972.

27. *Cozort Daniel.* Highest Yoga Tantra: An Introduction to the Esoteric Buddhism in Tibet. New York, 2005.

28. *Cutillo Brian* (*trans.*). Drinking the Mountain Stream: Songs of Tibet's Beloved Saint, Milarepa. Boston: Wisdom Publications, 1995.

29. *Dalton Jacob.* A Crisis of Doxography: How Tibetans Organized Tantra During the 8th–12th Centuries // Journal of the International Association of Buddhist Studies. Vol. 28. No. 1. 2005. P. 115–181.

30. *Dowman Keith*. Masters of Mahamudra: Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas. New York, 1985.

31. *Gyamtso Khenpo Tsultrim.* Progressive stages of meditation on Emptiness. Auckland, 2001.

32. *Hayes Richard P.* Indian and Tibetan Philosophy // Rutledge Encyclopedia of Philosophy. Vol. 4. P. 736-740. London and New York, 1998.

33. *Hookham S. K.* The Buddha within: Tathagatagarbha doctrine according to the Shentong interpretation of the Ratnagotravibhaga. New York, 1991.

34. *Hopkins Jeffrey.* Tantric Techniques. Ithaca, 2008.

35. *Jackson Roger.* Tantric Treasures: Three collections of Mystical Verse from Buddhist India. Oxford, 2004.

36. *Lopez, Donald S.* (*editor*). Buddhist Hermeneutics. USA, 1988.

37. *Mullin Glenn H.* The Practice of the Six Yogas of Naropa. New York, 1997.

38. *Tucci Giuseppe.* The Religions of Tibet. Berkeley, 1980.

39. *Wayman Alex.* The Buddhist Tantras: Light on Indo-Tibetan Esotericism. New York, 1973.

О. Ю. Назарова (*Волгоград*)

РОЛЬ САНГХИ В БУДДИЗМЕ ВАДЖРАЯНЫ

Для лучшего понимания роли сангхи в буддизме Ваджраяны необходимо выделить несколько определяющих моментов. Прежде всего, «Ваджраяна» — это санскритское слово, «ваджра» буквально значит «алмаз» (употреблялось для обозначения громового скипетра бога Индры) [Буддизм. Словарь, 1992, 88]. Слово «Ваджраяна» же буквально может быть переведено как «Алмазная колесница» или «Громовая колесница».

Необходимо помнить, что Ваджраяна — это, прежде всего, уровень поучений, она не противопоставляется Махаяне (частью которой Ваджраяна является) и не противоречит классическому махаянскому пути постепенного совершенствования (Парамитаяна, Колесница парамит, или совершенств). Своеобразие «Алмазной колесницы», которую также иногда называют Тантраяной или Мантраяной, связано с её методами, а цель этих методов такая же, как и в классической Махаяне — обретение состояния Будды для блага всех живых существ. Примечательно, что путь последователя «Алмазной колесницы» мгновенен, в том смысле, что он может достичь состояния Будды в этом теле, а не через три неизмеримые кальпы (несколько миллиардов лет). Однако этот путь и самый опасный, поскольку малейшая ошибка может привести к падению в «ваджрный ад». В связи с этим возрастает роль достигшего реализации учителя, служащего гарантом безопасного прохождения этого укороченного пути к Просветлению. И Махаяна, и Хинаяна работали с сознанием, тонким слоем психики, который связан с уровнем цивилизационного развития общества. В Ваджраяне же на высшем уровне поучений работа идёт в области бессознательного, используется его содержание для удаления самих корней аффектов: страстей, влечений, привязанностей. И только затем приходила очередь сознания, очищенного за счёт преображения тёмных глубин бессознательного.

Наставления Ваджраяны впервые прозвучали в Шравасти (Королевство Магадха) и в Вайшали, это были наставления так называемого «третьего поворота Колеса Учения» (первый стал основой традиции Тхеравада, второй — Махаяны). Это — непосредственные поучения о природе ума. Следует отметить, что Ваджраяна содержит в себе тантрические поучения, однако буддистская Тантра отличается от индуистской целями и методами. Уже на первоначальном этапе развития буддизма выделялись две большие группы школ: стхавиравадинов (пали: тхеравадинов) и махасангхиков, давших начало соответственно

Хинаяне и Махаяне. Причём «Хинаяна» — это более позднее название Тхеравады, данное приверженцами Махаяны, носящее зачастую уничижительный оттенок. Относительно же термина «махасангхики» в науке существуют расхождения [Торчинов, 2000, 45]. Некоторые буддологи считают, что оно связано с тем, что махасангхики полагали необходимым расширить сангху (тогда типично монашескую общину) за счёт допуска в нее мирян (маха — великий, сангха — община). Хинаяна является сугубо монашеской формой буддизма, и только монахи могут считаться буддистами в собственном смысле слова. Миряне же могут лишь улучшить свою карму посредством совершения добрых дел и накопления заслуг, обретённых благодаря поддержке и содержанию сангхи. И благодаря этим заслугам и миряне в одной из следующих жизней смогут принять монашеские обеты и вступить на Благородный Восьмеричный путь. Мирянин мог стать упасакой (upasaka), то есть почитателем. Это не вносило в его быт и деятельность особых изменений. Он лишь должен был в присутствии монахов заявить о признании «Трех Драгоценностей», то есть произнести формулу «Принимаю прибежище в Будде, принимаю прибежище в Дхарме, принимаю прибежище в Сангхе». Таким образом, в Хинаяне под сангхой имеется в виду только монашеская община, зависящая от мирян, но не ориентированная на них. Подход Махаяны же был совершенно иным. Целью буддистской практики становится истинное пробуждение, но не только для себя, а также для блага всех без исключения живых существ, а бодхисаттва — существо, любой человек, монах или мирянин, наделённый бодхичиттой, — становится главным героем практики. Это существо, сознательно отказывающееся от нирваны, использующее свои способности для блага живых существ. То есть мы видим, что в Махаяне появляется важный момент — это учение о бодхичитте. Буквально это означает «просветлённое сознание». Понятие «бодхичитта» относится как к сознанию, реализовавшему высшее Просветление, так и к сознанию, находящемуся в процессе осуществления этого высшего состояния [Геше Джампа Тинлей, 2000, 38]. Члены буддистской общины, сангхи, находящиеся на пути к Просветлению, но не достигшие его, по сути, занимаются не чем иным, как постоянной практикой бодхичитты, что легче осуществить, имея окружение с подобными же устремлениями. Так, в стихе 5 «37 практик бодхисаттвы» говорится: «В обществе плохих людей возникают три яда ума. Тогда изучение, размышление и медитация сходят на нет. Таким образом, любовь и сочувствие уничтожаются. Действие бодхисаттвы — отказаться от плохих друзей» [Лопен Цечу Ринпоче, 2008, 28]. Пребывание в сангхе является гаранти-

ей отсутствия «плохого окружения», тормозящего практикующего на пути к Просветлению.

Различия между Хинаяной и Махаяной касательно вопроса отношения к монашеству и мирянам являются исключительно важными, поскольку доказано, что первоначальные расколы в сангхе, ведшие к образованию новых направлений, были вызваны именно различиями в интерпретации норм монашеских уставов и правил (Виная), а не доктринально-теоретическими расхождениями [Торчинов, 2000, 59]. Реальная история сангхи как буддистской монашеской организации начинается, судя по всему, со времен Ашоки, правившего между 273 и 236 гг. до н.э., и даже ревностные сторонники буддизма, стремящиеся приписать создание сангхи самому Будде, вынуждены признать, что до III в. сложно найти отличительные черты, которые выделяли бы буддистских монахов из множества аскетов Магадхи. Буддистская община стала первой в истории монашеской организацией именно при Ашоке [Кочетов, 1993, 58]. Сангха была объединением людей, порвавших с мирской жизнью: отказавшихся от семьи, от собственности, от предписаний своей касты.

Не умаляя роли монахов в махаянском буддизме, необходимо отметить, что принятие монашеских обетов не является необходимым условием для обретения состояния Будды, особенно в Ваджраяне. В идеале, достичь Просветления может любой практикующий, поскольку у каждого существа есть «будда-природа». Махаянисты, исходя из доктрины «искусных средств», стремились найти средства воздействия на все слои населения и на все психологические типы личности, подобрать каждому собственное средство для побуждения как можно большего количества людей встать на путь, ведущий к Освобождению и Просветлению. Ваджраяна наследует подобные принципы структурирования сангхи и развивает их, все более расширяя территориальный охват буддистской доктрины. В данном направлении концепция сангхи схожа с общемахаянской, а Просветление понимается как удар молнии, оно может проявиться мгновенно. В форме Махаяны данное учение распространилось от Индии до Бурятии и от Японии до Калмыкии, а на современном этапе — также и в Европе, Северной и Южной Америке и даже в Австралии. Областями же распространения Хинаяны, или Малого пути, являются Шри-Ланка, Мьянма, Лаос, Тайланд и некоторые другие южные страны.

Сообщество практикующих — сангха — является как в буддизме Ваджраяны, так и в остальных буддистских направлениях важным прибежищем, одним из Трёх Драгоценностей. В буквальном переводе с санскрита слово «сангха» означает группу или сообщество практикующих, но также может быть переведено как «непадающие», что относится к высокому уровню стабильности, достигнутому представителями этой группы. На тибетский термин «сангха» был переведен как «гендюн». Первый слог «ге» значит позитивные действия или достоинства, и второй — «дюн» значит стремление. То есть это те, кто и практикует Дхарму, и стремится совершать положительные действия [Зегерс, 2007, 63]. Так, для последователя недостаточно лишь слушать поучения Будды, необходимо рефлексировать над ними и применять в практике медитации, именно тогда возможно образование полноценной буддистской сангхи, друзей и помощников на пути к Освобождению. Поэтому в Ваджраяне сангха — третья из «драгоценностей». Будда, Дхарма и Сангха, Три Драгоценности, являются общим прибежищем для всех буддистов во всем мире [Зегерс, 2006, 18]. Один из классиков Ваджраяны Гампопа пишет: «И поскольку нет никого, кто бы окончательно освободился от страдания, кроме Будды, и нет иного пути обрести состояние Будды, кроме Учения, и нет иных друзей, помогающих осуществлять Учение, кроме Сангхи, — прибежище следует принимать в них трех» [Гампопа, 2005, 67]. Только при наличии искреннего настроя доверия и преданности к Драгоценностям Будды, Дхармы, Сангхи рождается искренняя вера. Принятие прибежища в Сангхе означает отказ от влияния придерживающихся негативной точки зрения и поведения. Одним из коренных «падений» последователя Ваджраяны является «гнев к своим ваджрным братьям…все те, кто вступил на Ваджрный путь, называются твоими ваджрными братьями…Если у вас один общий Важдрный гуру, то тяжесть этого падения ещё более возрастает» [Сакья Пандита Кунга Чжалцанбал, 1993, 186].

В «Сутре, запрошенной нагом» король Анватапа принимает прибежище в Сангхе, свободной от привязанностей и запутанности [Гампопа, 2005, 71]. Строго говоря, сангха включает две разновидности — обычную и высшую, или Благородную Сангху. Обычная сангха состоит из практикующих, которые ещё не достигли осознания истинной природы своего ума. Совершенные практикующие — это те, кто непосредственно видит, что истинная природа ума — ясный свет и что любые тревожащие чувства временны и не имеют настоящей сути.

Согласно классическому тексту «Драгоценное украшение освобождения» Гампопы, на уровне поучений Тхеравады, обычная сангха состоит, как минимум, из четырех монахов или монахинь с полным числом обетов, а совершенная Сангха представлена практикующими на одном из четырех уровней постижения (три уровня, предшествующие

состоянию архата, и само состояние архата). В Махаяне Сангха состоит из, по крайней мере, одного бодхисаттвы первого уровня и выше. Эти практикующие на высоком уровне постижения имеют все способности, чтобы давать защиту члену обычной сангхи, в которой нуждается каждый идущий по ускоренному пути Ваджраяны. В «Уттара-тантре» совершенная Сангха описывается как те, у кого есть два особенных вида качеств: качества знания и качества Освобождения. Состояние Будды — это такое состояние, когда качества знания и Освобождения доведены до совершенства, в то же время все эти качества уже существуют в Сангхе — они получают развитие на пути, на разных уровнях постижения бодхисаттвы. Члены Сангхи, постигшие уровень непревзойдённой мудрости и не падающие обратно в обусловленное существование, определяют Сангху как особенный объект прибежища.

Однако, согласно Гампопе, «Дхарма и Сангха не являются окончательным прибежищем. В «Непревзойденной Тантре» сказано: «Два вида Дхармы и Благородное Сообщество не являются нерушимым, высшим прибежищем…Сангха сама принимает прибежище в Будде из-за страха перед самсарой, и в силу этого страха не является нерушимым прибежищем» [Гампопа, 2005, 69]. И тут же Гампопа задаётся вопросом: «Однако не противоречит ли это вышесказанному о том, что прибежищ — три?» Это является важным методологическим и воспитательным приёмом. А в сутре «Великое Освобождение» говорится: «Вкратце, прибежище — одно, но методов — три» [Гампопа, 2005, 69]. Так, чтобы показать качества учителя бодхисаттвам, стремящимся совершать действия как Будды, даётся пример самого Будды, и они принимают прибежище в нем; для демонстрации качеств учения Дхармы практикующим «Буддам-одиночкам» (пратьека-будды), стремящимся постичь данное учение, представляется прибежище в Дхарме, «высшем среди того, что свободно от страстной привязанности» [Гампопа, 2005, 70]. А для того, чтобы продемонстрировать качества практикующих последователей Будды обычным слушателям, мирянам, которые стремятся наилучшим образом работать в сангхе, — даётся прибежище именно в ней: «Я принимаю прибежище в Сангхе, высшем из сообществ» [Гампопа, 2005, 70]. Таким образом, это тройственное прибежище представлено в трех смысловых аспектах (учителя, учения и обучающихся) для разных типов личностей и различных этапов развития, что позволяет задействовать максимально широкий круг последователей.

Некоторые произведения тантрического буддизма — сутры, тантры, шастры — имеют двойное прочтение. Одно буквальное, общедоступное, второе же доступно только посвященным. Иногда тексты записывались тайным языком, содержащим символы, метафоры, объяснить значение которых мог только учитель. Роль его в тантрической практике чрезвычайно велика. В школе Кагью медитация на ламу вообще имеет первостепенное значение и принятие прибежища в ламе идёт даже перед Тремя Драгоценностями. Лама объединяет в себе все три прибежища, являя собой синтез просветленного состояния ума, поучений, ведущих к этому состоянию, и становится совершенным помощником на пути [Оле Нидал, 2000].

Что касается практических советов, даваемых ведущими буддистскими учителями, то можно встретить рекомендации, согласно которым Ваджраяну следует практиковать в рамках какой-либо группы. «В Ваджраяне гораздо сильнее развита идея сангхи, нежели в Хинаяне или братстве Махаяны. В Ваджраяне важнейшее и обязательнейшее место занимает представление о ваджрной сангхе…Основной принцип совместной практики заключается в том, что известно как ваджрный праздник: коль скоро вы приобщитесь к ваджраянской дисциплине, то не должно быть никакого обособления, все надо разделять совместно» [Трунгпа Ринпочэ, 1993].

ЛИТЕРАТУРА

1. Буддизм. Словарь. Москва, 1992.
2. *Гампопа.* Драгоценное украшение Освобождения. СПб, 2005.
3. *Геше Джампа Тинлей.* Бодхичитта и Шесть Парамит. Улан-Удэ, 2000.
4. *Зегерс М.* Нам нужны друзья // Буддизм.ru. № 11. 2007. С. 62–65.
5. *Зегерс М.* Термины буддизма. СПб., 2006.
6. *Карма Агван Йондан Чжамцо.* Светоч уверенности. Спб., 1993.
7. *Кочетов А. Н.* Буддизм. Москва, 1993.
8. *Лопен Цечу Ринпоче.* Поведение бодхисаттвы // Буддизм сегодня. № 12. 2008. С. 26–32.
9. *Оле Нидал.* Великая печать. Спб.: Изд-во «Алмазный путь», 2000.
10. Сакья Пандита Кунга Чжалцанбал. Четырнадцать корней и восемь ветвей обетов Ваджраяны и преступление против них согласно новой танре // Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности. СПб., 1993. С. 185–192.
11. *Торчинов Е. А.* Введение в буддологию. СПб., 2000.
12. *Трунгпа Ринпочэ.* Беседы с учителями о четырех основах пути // Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч уверенности. СПб., 1993. С. 62–79.

К. В. Орлова (*Москва*)

«УЛИГЕР-УН НОМ» В СОБРАНИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКИ МОНГОЛИИ

Богатейшее наследие письменной культуры монгольских народов привлекает в последнее время все более пристальное внимание исследователей. Появляются каталоги, краткие и пространные описания коллекций. На территории России крупные хранилища коллекций расположены в Санкт-Петербурге — рукописных отделах восточного отделения Научной библиотеки СПбГУ и Института восточных рукописей РАН [Сазыкин, 1988, 2001, 2003; Catalogue, 1999]. Также рукописные собрания хранятся в Калмыкии, Бурятии и Тыве [Орлова, 2005; Sazykin, 1994].

Одной из самых значительных коллекций ойратских рукописей и ксилографов располагает Национальная библиотека Монголии. Не менее обширная коллекция хранится в рукописном фонде Института языка и литературы АН Монголии, краткий каталог которой подготовлен и опубликован сотрудником Института Г. Гэрэлмой в 2005 г. [Gerelmaa, 2005].

Данная статья посвящена одному из популярных сочинений «Улигер-ун ном» («Книга примеров»). В Национальной библиотеке Монголии хранятся следующие сочинения «Улигер-ун ном»:

1. Шифр: 12773/97 (12831/97)

Bodob-a tan-u ayimaɣ-un ülemji nom: udq-a-yi geyigülügsen üyiledügči jula üliger-ün nom erdeni čoqčalaɣsan laqš-a tayilburi orosiba: «Сто тысяч комментариев к «Книге примеров, собранию драгоценностей», лампаде, освещающей содержание и сущность учения Потобы» — пекинский ксилограф, 331 л., 39 стк., пагинация полистная, обложка желтого цвета, бумага китайская многослойная, в тексте вставки на тибетском языке (л. 85б), колофон (л. 329б).

2. Шифр 13036-37/97

Bodob-a tan-u ayimaɣ-un ülemji nom: udq-a-yi geyigülügsen üyiledügči jula üliger-ün nom erdeni čoqčalaɣsan laqš-a tayilburi orosiba: — ксилограф, 330 л., 38–39 стк., пагинация полистная, бумага многослойная, китайская, колофона нет, два последних листа в ветхом состоянии.

3. Шифр 12890/97

Bodob-a-yin ubadis üliger-ün nom erdeni čoqčalaɣsan kemekü orosiba: «Книга примеров, собрание драгоценностей и наставлений Потобы» — 336 л., 31 стк., пагинация полистная обложка желтая, колофон (л. 335а), на л. 1а — изображения Будды Шакьямуни и Манджушри.

Специальных исследований, посвященных сочинению «Улигер-ун ном», нет. Есть лишь краткие сведения, впервые об этом сочинении стало известно из сообщений О. М. Ковалевского и А. М. Позднеева. В 1834 г. в опубликованной статье Ковалевский приводит две рукописи, приобретенные им в период пребывания в Китае и Монголии (1828-1830). В разделе 6 — «повествовательные, исторические, географические» под № 146 значатся четыре рукописи «Улигер-ун ном эрдэни цогцалагсан-у чикула домог кемеху шастир» [«Книга притч, или собрания важных назидательных повестей, (объясняющих нравственную часть буддизма)»] и под № 149 в том же разделе значится рукопись «Бодотану аймакгун улэмджи ном утха-кги гейгулугчи дзула, уликгэр-ун ном эрдэни цогцалагсан утха-кги гейгулугчи дзула, уликгэр-ун ном цогцалагсан лагша тайлбури» («Светильня, озаряющая главнейшие свойства святителей, или толкование драгоценных качеств в притчах») [Ковалевский, 1834, 284]. Достаточно высоко оценивает А. М. Позднеев: сочинение «раскрывает все догматическое и нравственное учение ламаизма, давая ясное толкование всех его основных терминов» [Позднеев, 1900, XII]. Перевод четырех примеров из комментария приводит Г. Ц. Цыбиков [Цыбиков, 1913, 263, № 192]. Наиболее полное исследование данного сочинения принадлежит акад. Ц. Дамдинсурену [Монголын тойм, 1977, 505–512]. Он выделяет комментарий Ширабдорджи как самый подробный, интересный и важный. Из трех его изданий третий, принадлежащий перу известного бурятского ученого Р. Номтоева, в собраниях г. Улан-Батора не обнаружен. В Национальном архиве Республики Татарстан хранится курсовая работа студента Казанской духовной академии 59-го выпуска иеромонаха Викентия (Буланова) — «Учение буддизма о карме по монгольскому сочинению "Улигер-ун ном" и его критический разбор» (315 с.).

Это сочинение связано с именем известного проповедника буддизма Потобы (1027-1105), адепта школы Кадампа, основателем которой считается Атиша (982-1054). Название школы означает «последователи за словами Будды [Цыбиков, 1913, X]. Отличительной особенностью школы было строгое следование нормам монашеской жизни, авторитет учителя-ламы, аскетизм, целибат и т.д.

В основу своих проповедей Потоба положил трактат Атиши «Светильник пути к святости» (монг.: bodi mör-ün jula). Главная идея трактата заключается в учении о трех способах «духовной эволюции человека (обет индивидуального освобождения, или Хинаяна; обет бодхисатвы, или Махаяна; обет тантриста, или Ваджраяна)» [Дылыкова, 1986, 16; Хурэл-Батор, 1985, 129]. В зависимости от интеллектуального разви-

тия человек может следовать одному из этих путей. От Атиши Потоба перенял схему разделения учения на три ступени — низшую, среднюю и высшую. Соответственно и людей поделил на три разряда, основываясь на их духовном развитии.

Известно, что Потоба не записывал своих проповедей. Он был мастером устной проповеди, построенной в легко доступной форме для усвоения простыми людьми, а потому насыщенной множеством примеров. У Потобы было много учеников, которые, в свою очередь, передавали своим последователям услышанное ими от учителя. Так образовалась традиция передачи из поколения в поколение проповедей Потобы, позже записанных его учениками и учениками его учеников. Поэтому в колофонах всех известных на сегодняшних дней сочинений, приписываемых Потобе, и нет обычного указания на него как на автора. В них говорится, что приведенные в сочинении постулаты восходят к нему. Вначале учениками Потобы был составлен краткий комментарий, затем появился расширенный его вариант, и, наконец, в XII в. тибетский книжник Ширабдорджи составил самый расширенный и подробный [Монголын тойм, 1977, 508].

В конце XVII – начале XVIII в. сочинение тибетского книжника Ширабдорджи было переведено на монгольский язык и в 1720 г. напечатано ксилографическим способом. В середине XVIII в. в Пекине появляется еще одно ксилографированное издание сочинения Ширабдорджи. В 1861 г. это пекинское издание было издано в Цугольском дацане [Владимирцов, 1918, 1556; Rinchen, 1959, 109]. В XIV в. на базе «Комментария» Ширабдорджи был создан сборник, в который вошли рассказы, сказки, притчи. Упоминания об этом сборнике можно встретить в работах А. М. Позднеева, Б. Лауфера, Б. Я.Владимирцова. В XVII в. сборник издан в Пекине на монгольском языке. В 1901 г. бурятское издание этого сборника было издано в Ацагатском дацане и поступило в Азиатский музей в составе коллекции А. Д. Руднева и включено в каталог этой коллекции, подготовленный Б. Я. Владимирцовым [Владимирцов, 1918, 1563, № 52].

Во втором томе «Очерков монгольской литературы» кратко упомянут ойратский перевод сочинения Ширабдорджи [Монголын тойм, 1977, 509]. Данная рукопись хранится в Национальной библиотеке Монголии (г. Улан-Батор) [Лувсанбалдан, 1975, 214]. В Санкт-Петербурге хранятся четыре экземпляра интересующего нас сочинения на ойратском «ясном» письме. Два из них находятся в восточном отделе Научной библиотеке СПбГУ, остальные два включены в состав монгольского фонда рукописного отдела Института восточных рукописей РАН [Сазыкин, 1988, № 2244, 2245].

Таким образом, благодаря деятельности пекинских и бурятских издателей, монгольский перевод «Улигер-ун ном» стал легко доступен и распространен в различных областях расселения монгольских народов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Владимирцов Б. Я.* Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от проф. А. Д. Руднева. Пг., 1918.

2. *Дылыкова В. С.* Тибетская литература: Краткий очерк. М., 1986.

3. *Ковалевский О. М.* Каталог санскритским, монгольским, тибетским, маньчжурским и китайским книгам и рукописям, в библиотеке Имп. Казанского университета хранящимся // Ученые записки Имп. Казанского университета. Кн. 2. Казань, 1834.

4. *Лувсанбалдан Х.* Тод усэг, тууний дурсгалууд. Улаанбаатар, 1975. Монголын уранзохиолын тойм. 2-рдэвтэр. Улаанбаатар, 1977. С. 509–522.

5. *Орлова К. В.* Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся на территории Калмыкии. М., 2005.

6. *Позднеев А. М.* Монгольская хрестоматия для первоначального преподавания. СПб., 1900.

7. *Сазыкин А. Г.* Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. 1–3. М., 1988, 2001, 2003.

8. *Хурэл-Батор Л.* Традиции индийской и тибетской дидактической поэзии в литературе монгольских народов // Специфика жанров в литературах Центральной и Восточной Азии. М., 1985. С. 128–144.

9. *Цыбиков Г. Ц.* Лам-рим чэн-по (Степени пути к блаженству): Сочинение Цзонхапы в монгольском и русском переводах. Т. 1. Вып. 2. Владивосток, 1913.

10. Catalogue of the Mongolian Manuscripts and Xylographs in the St-Petersburg State University Library/ Compiled by V.L. Uspensky with assistance from O. Inoue. Tokyo, 1999.

11. Gerelmaa G. Brief Catalog of Oirat Manuscripts kept by Institute of Language and Literature. Ulaanbaatar, 2005.

12. Rinchen B. Ratnabhadra. Rabjamba Jaya bandidayin tuɣuji. Saran-u gerel kemegdekü ene metü bolai // Corpus Scriptorum Mongolorum. T. 5. Fasc. 2. Ulaɣanbaɣatur, 1959.

13. *Sazykin A. G.* Catalogue of the Mongol Manuscript Xylographs Preserved in the Library of the Tuvan Ethnological Muzeum «Sixty Heroes» (Kyzyl) // Acta Orientalia Hungaricae. T. XLVII, fasc. 3. Budapest, 1994. P. 327–407.

С. Д. Сыртыпова (*Москва*)

БУДДИЙСКОЕ ПИСЬМЕННОЕ НАСЛЕДИЕ КОЧЕВНИКОВ ТРАНСБАЙКАЛЬЯ

Переживаемый нами современный этап исторического развития можно характеризовать как динамику постперестроечного периода, когда уже два десятилетия как открыт, наконец, «железный занавес», удерживавший россиян вне международных миграционных потоков, обмена с внешним миром предметами материального, духовного, информационного характера. Российские буддисты сегодня могут беспрепятственно посещать в целях паломничества, обучения, туризма и даже проживания практически все традиционные буддийские страны. Но совсем недавно все, кто хотел реально что-то почерпнуть из сокровищ буддийского учения, прибегали к помощи старых лам-учителей Забайкалья, отправляясь в бурятские буддийские храмы, села и деревушки в глубокой российской провинции на Юго-Востоке Сибири. О том, что для этого были основания, красноречивее всего свидетельствуют письменные памятники, или проще говоря, тексты традиционных буддистов-пользователей в данном регионе. Попытаемся представить весьма кратко целостную картину современного состояния буддийского письменного наследия в Трансбайкалье.

Во-первых, что касается **сохранности** буддийского наследия, нельзя не отметить, что несопоставимо большая часть книжного достояния буддистов Забайкалья безвозвратно утеряна во время неоднозначных и кровавых перипетий XX столетия. Есть архивные материалы — данные, собранные НКВД в период ликвидации церквей, мечетей, синагог, дацанов и реквизиции принадлежавшего им имущества, в том числе культовых предметов, значительная часть которых представляла собой не только большую материальную, но и историко-культурную и духовную ценность [Сыртыпова, 2003].

Однако при всем этом сохранившаяся на сегодня в регионе очень небольшая доля текстов (по моим подсчетам, примерно 2% от дореволюционного количества) демонстрирует разнообразие и богатство письменного наследия тибето-монгольского буддизма, адаптированного в этнической Бурятии.

Во-вторых, относительно **локализации** сохраненных буддийских текстов, т.е. где и у кого находятся на сегодня старые и древние буддийские труды, — отметим, что большая роль в сохранении этого наследия принадлежит Российской Академии наук, снарядившей после

начавшегося разгула вандализма большевиков-коллективизаторов, перед началом второй мировой войны, свои экспедиции по спасению материальных и культурных ценностей, реквизированных у монастырей и храмов. Поэтому львиная доля спасенных буддийских книг и культовых предметов сосредоточилась в государственных книгохранилищах, музеях, запасниках, архивах, главным образом в таких учреждениях Академии наук, как Институт восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге и Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН в Улан-Удэ.

Кроме того, 90-е гг. XX столетия ознаменовались тем, что библиотеки и коллекции буддистов-мирян, территориальных, семейных и родовых общин стали выходить из состояния инкогнито, и оказалось, что есть еще ресурс сохранности буддийских текстов, более 70 лет тщательно скрывавшихся от властей и посторонней публики и потому пока плохо исследованных. Наиболее значимые коллекции книг находятся в пользовании и владении верующих, проживающих в южных регионах этнической Бурятии — это долины реки Чикой в Республике Бурятия и Читинской области (ныне — Забайкальский край) и реки Онон в Читинской области [Сыртыпова, 2009, 88–99].

Это находит вполне закономерное объяснение в более устойчивой и хронологически более длительной адаптации буддизма в этих регионах, а также объясняется их близостью к традиционно более ранним буддийским центрам Монголии и Тибета.

В-третьих, что касается **внешних параметров** и характеристик буддийских текстов Трансбайкалья: языка писания, формы и способов изданий и т.п. [ТФ, 2006, 8–15].

Письменное наследие буддизма в регионе двуязычно: это тибетский и монгольский языки; но подавляющее большинство используемых текстов относится к тибетоязычной литературе, потому что тибетский был и остается основным языком северного буддизма. Так, если количество монгольских рукописей и ксилографов, находящихся на хранении в ИМБТ СО РАН, ограничивается шестью тысячами, то на тибетском языке их около ста тысяч в десяти тысячах томов.

Удлиненный по горизонтали, узкий формат книг с **не-сброшюрованными листами** сохраняет, в соответствии с религиозной традицией, форму издания древнеиндийских священных текстов, записывавшихся на пальмовых листах или бересте. Наиболее общепринятые форматы издания — большой (≈ 52–62 x 9–10 см), средний (≈ 35–45 x 8–10 см) и малый (≈ 22 x 7 см) — соответствуют традиционным форматам тибетского и монгольского ксилографа — так называемым «¼, 1/6, 1/8 лошадиного листа», т.е. формата большого листа издательской тибетской бумаги.

Кроме рукописных списков буддийских текстов в бурятских дацанах широко практиковалось книгопечатание ксилографическим способом. Из обнаруженных и учтенных нами буддийских книг, использовавшихся буддистами региона, около 20% являются **ксилографическими или рукописными** изданиями, осуществленными в бурятских дацанах с XIX в. до начала XX в. [БКБ, 2006].

В-четвертых, что касается **содержательных характеристик** буддийской литературы, в Трансбайкалье исторически присутствуют книги, покрывающие — правда, в разной степени — все отрасли знаний, подразделяющиеся на «пять больших и пять малых наук» Махаяны. В основе данного деления лежит общая схема из двух ветвей — ординарные науки и экстраординарные науки (thun mon pa'i rig gnas — thun mon ma yin pa'i rig gnas). Данная формула классификации отраслей знаний восходит к индийским корням, но получила свое дальнейшее развитие в условиях буддизма Центральной Азии в период XIV-XVII вв. и отразила религиозно-философскую систему Махаяны. В окончательно оформленном виде эта система представлена в известном тибето-монгольском терминологическом словаре «Источник мудрецов» (монг.: «Мэргэд гархуй орон»; тиб.: «'mkhas pai 'byung gnas»; составлен Ролби Дорже в 1742 году; словарь является систематическим терминологическим сводом по десяти наукам традиционной буддийской классификации; предисловие его содержит основные положения теории тибето-монгольского перевода, что не потеряло своего научного значения и по сей день): пять больших наук (rig gnas che ba lnga): грамматика, логика, технология, медицина, буддийская философия; пять малых (rig gnas chung ba lnga): синонимика, поэтика, риторика, астрология, драматургия [философия (тиб.: nang rig pa; санс.: adhyātma vidyā), грамматика (тиб.: sgra; санс.: sabtavidyā), логика (gtan tshigs rig pa; hetuvidyā), технология (bzo rig pa; silpavidyā), медицина (gso rig pa; cikitsavidyā)].

С точки зрения сакральной значимости, исторической, культурной, духовной и материальной ценности универсального характера следует особо выделить канонические комплектные издания (Ганджур и Данджур, сформировавшиеся в Тибете в XI-XIV вв.) и сумбумы (тиб.: gsungs 'bum) — комплектно изданные собрания сочинений авторов разных периодов истории развития тибето-монгольского буддизма.

Священное писание буддистов Тибета и Монголии, Ганджур — свод канонических текстов (обычно в 108 томах) старых ксилографических и рукописных изданий, — сохранился не менее чем в десяти версиях. В Центре восточных рукописей и ксилографов в Улан-Удэ хранятся комплекты тибетского Ганджура следующих изданий: Нартангского

(два комплекта), Чонэйского, Пекинского, Дэргэского, также два комплекта рукописного Ганджура. Издания разных монастырей отличаются друг от друга не только по качеству бумаги, печати, размеру формата, но и по структуре и количеству включенных канонических произведений [ТФ, 2006]. Кроме того, есть пекинское издание Ганджура на монгольском языке. Есть комплект Ганджура в Иволгинском дацане, а также нартангское издание Ганджура, известное своей замечательной историей сохранения общинным согласием верующих, в селе Шергольджин Красночикойского района Забайкальского края. Особо следует отметить драгоценные рукописные издания — Цугольского дацана в Забайкальском крае, выполненное 9-ю видами драгоценных красок, и Ацагатского (Шулутского) дацана Бурятии, выполненное серебром.

В настоящее время, в период с начала 90-х гг. XX в., восстановленные дацаны и храмы стали вновь приобретать Ганджуры из тибетских и монгольских буддийских центров, однако это уже новые издания, порой даже в виде брошюрованных книг. Такие Ганджуры приобретены Мурочинским, Сартул-гэгэтуйским, Иволгинским, Кижингинским дацанами, Центром Еше Лодой Ринпоче и др.

Что касается Данджура — собрания канонизированных трактатов, комментирующих священные тексты Ганджура, насчитывающего около 4,5 тысяч сочинений в 225 томах, такой раритет присутствует лишь в ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ни один дацан, к сожалению, в настоящее время не владеет собранием текстов Данджура.

То же самое можно сказать и об элитарной литературе сумбумов — собраний сочинений отдельных авторов, посвященных самым разным аспектам буддийской культуры. Порядка 110 сумбумов разной степени комплектности хранятся в ХВРК в Улан-Удэ, мне не известны ни монастыри и храмы, ни частные лица или священнослужители, во владении которых находились бы сумбумы. Исключением можно назвать современные индо-тибетские издания поздних авторов, уже современных ученых буддистов — например, 6-томный сумбум Кенсур Агван Нимы (1907-1990), хоринского бурята по происхождению, прожившего много лет в Европе (Экс-настоятель Дрепунг Гоман-дацана (с 1978 по 1983 гг.). Один из учеников известного религиозного и общественного деятеля, дипломата Агвана Доржиева (1853-1938)).

В целом, по приблизительным подсчетам, общее количество старых буддийских текстов, изданных до начала XX в., в Байкальском регионе в госучреждениях составляет около ста тысяч; можно полагать, примерно такое же количество находится в частном и общинном владении верующих [Полевые материалы автора 1999–2006гг.].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Сыртыпова С. Д., Гармаева Х. Ж., Базаров А. А.* Буддийское книгопечатание Бурятии XIX – начала XXв. Улан-Батор: Изд-во «Эдмон», 2006г.

2. *Сыртыпова С. Д.* Культ богини-хранительницы тибетского буддизма Балдан Лхамо (миф, ритуал, письменные источники). М.: «Восточная литература», 2003.

3. *Сыртыпова С. Д.* К археографии буддийских рукописей и ксилографов в Байкальском регионе // Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: История и современность. 2009. №1. С. 88–99.

4. *Сыртыпова С. Д., Гармаева Х. Ж., Дашиев Д. Б.* Тибетский фонд ЦВРК ИМБТ СО РАН: Структура и содержание. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2006.

И. С. Урбанаева (*Улан-Удэ, Бурятия*)

ФИЛОСОФИЯ И МЕДИТАЦИЯ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ
(В ТРАДИЦИИ ЧЖЕ ЦОНКАПЫ)

I. О принципиальной недостаточности репрезентативного изучения буддизма в рамках «внешней» парадигмы.

II. Молчание Будды и его философия.

III. Буддийская философия как «внутренний» способ презентации буддизма.

IV. Взаимозависимость философии и медитации как выражение системной сущности Учения Будды.

V. Единство логики и веры.

VI. Универсальность постепенного подхода (Ламрима) Дже Цонкапы и его актуальность в современную эпоху.

VII. Предмет буддийской философии в её взаимозависимости от медитации.

I. О ПРИНЦИПИАЛЬНОЙ НЕДОСТАТОЧНОСТИ РЕПРЕЗЕНТАТИВНОГО ИЗУЧЕНИЯ БУДДИЗМА В РАМКАХ «ВНЕШНЕЙ» ПАРАДИГМЫ

Прежде чем вести речь о философии и медитации в тибетском буддизме, следует обратить внимание на принципиальную недостаточность для понимания общей сущности буддизма тех подходов, которые представлены в классической — филолого-текстологической, историко-философской и религиоведческой — буддологической традиции,

а также в разнообразных современных исследовательских работах о буддизме, написанных в рамках «внешней» парадигмы. Небезосновательна гипотеза, что Учение Будды есть, «определенно, нечто иное, чем его понимание буддологами» [Корнев, 1994, 19]. Недостаточность методов западной и российской буддологии, используемых при попытках научного объяснения сущности буддизма объясняется, прежде всего, тем, что характерный для академической науки способ описания и объяснения буддизма — это всегда интерпретация буддизма в системе смыслов, характерных для европейской (западной) цивилизации, выполненная посредством соответствующих понятий, специфических для западного мышления. Это всегда переложение буддийских смыслов на язык Другого, — то есть, *репрезентация*. Это «внешний», объективистский подход к осмыслению буддийского материала представителями не буддийской цивилизации. Он отличается от *презентации* Учения Будды, которая делается самими буддийскими мастерами с «внутренних» позиций и, как это было в течение двух с половиной тысячелетий, — для «внутреннего» восприятия Учения. Конечно, *способ внутренней презентации* Дхармы при историческом распространении буддизма, так или иначе, содержал элемент *репрезентации*. Это было связано с необходимостью учета — при представлении Учения Будды в контексте новой эпохи и иной этнокультурной и духовной среды — ментальных особенностей, специфичных для общественного и индивидуального сознания конкретного региона, и изложения сути буддийского учения на другом языке. Поэтому отличительные особенности региональных и национальных способов презентации буддийской религиозно-философской системы, к примеру, в юго-восточной, дальневосточной и центральноазиатской традициях буддизма, — это особый предмет исследования. Но он выходит за рамки данного доклада. Здесь важно то, что, несмотря на значительные отличия способов внутренней презентации буддизма, их объединяет признание общего пути освобождения и его *основы* — базового учения Будды о четырех благородных истинах и Четырех философских печатей, а также *отречения* в качестве общего метода обретения *плода.*

Подходы, до сих пор преобладающие при изучении буддизма «извне», являющиеся формами *репрезентации* буддизма, но никак не адекватной его презентацией, были необходимы на этапе первоначальных контактов Запада с буддийским миром как «другим» по отношению к Западу. Но «внешняя» парадигма представляется недостаточной сегодня, когда буддизм глубоко проникает «внутрь» западного мира и из внешнего — экзотического — феномена становится внутренним фактором, влияющим как на мировоззрение западных людей, так и на

концептуализацию постсовременных процессов трансформации сознания. Сама жизнь диктует необходимость перестройки буддологической парадигмы — от «внешнего» к «внутреннему» подходу. Однако большинство современных исследователей буддизма все еще солидарны с буддологами старшего поколения, что «учение Будды — это совсем не то, что под ним понимают буддисты» [Конзе, 2003, 42].

До тех пор, пока исследователи привержены западноевропейским критериям научной рациональности, исключающим саму возможность совмещения научности с «внутренним» пониманием буддизма, буддология будет развиваться по порочному кругу ориентализма, который является, как показал Э. Саид, всепроникающей системой доминирования Запада над Востоком. В современном философском мировоззрении эта система доминирования Запада проявляется как онтологический «империализм», утверждающий господство субстанционализирующих типов философского мышления и соответствующих нормативно-ценностных представлений общественного и индивидуального сознания, а также эгоцентрических моделей общественной практики и индивидуального поведения. Но не только это.

При изучении буддизма представители «внешней» парадигмы строят свои образы буддизма сквозь призму западных представлений о философии и религии, также стереотипов западного типа мышления, которое исходит из «многосложности познания» и «невозможности завершения нашего познания» (Г. Геффдинг) и сводит философию к бесконечному исканию истины, не знающему метафизической завершенности. Этот бесконечный поиск истины мог бы, по словам Геффдинга, привести в отчаяние, если бы в культуре Запада не поддерживалась вера в то, что непрерывное искание истины само по себе принадлежит к высшим духовным ценностям [Гёффдинг, 2007, 69, 115].

При репрезентативном способе построения образов буддизма исследователи бессознательно следуют этой традиции бесконечного искания истины и, исследуя буддизм именно в этой перспективе, либо вообще не находят в буддизме философии, либо говорят о буддийской философии, не понимая её специфики в сравнении с не буддийскими типами философии, и описывают её в категориях философии западной. Впрочем, иногда эти два варианта совмещаются, как, например, в довольно типичной для буддологов позиции известного переводчика и исследователя «Ланкаватара-сутры» Э. Графа. Он утверждает, с одной стороны, что развитие буддийской философии привело её «от простого реализма к высоко спекулятивному идеализму». А с другой стороны, считает, что буддийские сочинения — в данном случае «Ланкаватара-сутра» — не являются философскими сочинениями в строгом смысле, а представляют и объясняют определенный религиозный опыт, будучи своего рода «психологической теорией познания», фундирующей религиозный опыт [Lankavatara-Sutra, 1996, 15]. Почему он отказывает буддизму в наличии философии? Потому, что буддийские сочинения как раз и не преследуют в качестве своей главной цели углубление в бесконечный поиск истины, а имеют практическую цель освобождения. Кроме того, согласно Э. Графу, «аргументации и интеллектуальные противопоставления были всегда необходимы тогда, когда буддизму требовалось приобретать новых последователей или когда нужно было утверждать собственные учения в противовес другим» [Lankavatara-Sutra, 1996, 16]. На самом деле буддийская логика, или теория достоверного восприятия, — это, прежде всего, логика «для себя», согласно обоснованию ее классиков, Дигнаги и Дхармакирти, хотя она и используется для убеждения других.

Столь же типичным для «внешней» парадигмы является историко-философский подход, представленный классической российской школой буддологии во главе с Ф. И. Щербатским и группой санкт-петербургских исследователей (В. И. Рудой, Е. А. Островская и др.). Правда, следует заметить, что некоторыми современными исследователями буддизма, остающимися в рамках «внешней» парадигмы, все-таки ставится вопрос о принципиальной непохожести буддийской философии на другие типы философствования. Так, например, М. Ф. Альбедиль усматривает специфику буддийской философии в её прагматичности. Прагматизм проповедей Будды при этом трактуется очень узко: автор полагает, что главным было не «о чем» и не «как» говорить, а «для кого произносится проповедь», что буддийская Дхарма — «это всегда конкретное послание конкретному человеку в конкретной ситуации». «Дхармы вообще нет; есть только Дхарма, изложенная для *кого-то, где-то и когда-то*», — пишет этот автор [Альбедиль, 2007, 136]. Но подобная релятивистская трактовка буддийского прагматизма ведет логически к отрицанию возможности общего и систематического представления философской доктрины буддизма. И в конечном счете она приводит этого автора к традиционному выводу, что собственно философии в буддизме нет. А есть «уловки», предназначенные для интеллектуалов, ученых монахов, «несущих бремя книги», тогда как были и другие монахи, «несущие бремя медитации» [Альбедиль, 2007, 137]. Происходит отрыв медитации от философии, которая к тому же и не философия, поскольку, как считают «внешние» исследователи, она не относится к области «мудрости или истинного постижения реальнос-

ти». С этих позиций говорится, что философия — для интеллектуалов, а медитация — для тех, кто не имеет склонности к рационально-логическим аргументам. Но подобный вывод является глубоко ошибочным. Также ошибочны религиоведческие репрезентации буддизма, отрицающие существование буддийской философии, и историко-философские репрезентации, нивелирующие философскую специфику буддизма. Исследователи, признающие структурный полиморфизм буддизма, тоже затрудняются объяснить, что же является общей сутью и спецификой буддизма, и, пожалуй, никто не обращает внимания на принципиальное значение глубинной взаимозависимости философии медитации в буддизме.

Без соединения «внешней» исследовательской методологии с «внутренним» подходом к постановке проблемы понимания феномена Будды и его Учения мы неизбежно будем пытаться создавать новые историко-философские и религиоведческие реконструкции, диктуемые ориенталистскими стереотипами. И мы не сможем понять, что нет никакого противоречия между «ранним» и «поздним» буддизмом в Индии, между Хинаяной и Махаяной, между обетами Пратимокши и обетами Тайной Мантры и так далее.

Выявление характерной для буддизма систематической взаимосвязи между философией и медитацией, которая до сих пор не попала в поле научных исследований, является актуальным, поскольку существует опасность распространения в мире односторонних интерпретаций буддизма в его духовной сущности. Это, с одной стороны, опасность чрезмерной интеллектуализации буддизма, которая, по словам Далай-ламы, «может убить созерцательные практики». С другой стороны, это опасность чрезмерного акцентирования внимания на медитации, которое «может убить понимание» [Далай-лама, 2004, 214].

II. МОЛЧАНИЕ БУДДЫ И ЕГО ФИЛОСОФИЯ

Не только западные исследователи, работающие в рамках «внешней» парадигмы, но и некоторые западные ламы, претендующие на знание буддизма изнутри, ошибочно полагают, что в буддизме нет философии. Так, в частности, известный автор буддийских книг Сангхаракшита (Денис Лингвуд), основатель движения «Друзья Западного буддийского ордена», утверждает: «Собственно, в индийских языках, в том числе в санскрите и пали (это языки священных текстов индийского буддизма), нет слова, соответствующего слову «философия» в буквальном или переносном смысле. Имеется слово *даршана* (пали — *дассана*), которое обычно переводят как «философия», но оно этого вовсе

не означает…Принятый в буддизме термин — не *даршана*, а *дришти*, который тоже (как и *даршана. — И. У.*) восходит к корню «видеть». Это слово тоже означает, как и *даршана*, «зрение», «взгляд», «обзор» и «видение»» [Сангхаракшита, 1998, 87].

Так есть ли в буддизме философия? Существует ли такой феномен, как философия Будды? И отличается ли от «философии Будды» «буддийская философия»? Как ответить на эти вопросы при опоре на «внутренний» подход?

Сегодня, когда распространением Учения Будды заняты не только выходцы из традиционных буддийских регионов, но и ламы западного происхождения, проблема «внутренней» *презентации* сути Учения Будды и буддизма становится по-новому актуальной. Чем больше поднимается волна буддизма на Западе и в России, тем больше потребность в адекватной его презентации со стороны мастеров, укорененных в буддийской традиции *изнутри*, носителей аутентичной линии передачи полной системы Учения, которые к тому же хорошо знают мировоззрение и ментальные особенности современных людей. Такая презентация нужна не только для «внутреннего» круга носителей буддийской веры и ценностей, она актуальна и для «внешнего» мира, адаптирующего буддизм к своим потребностям. В наибольшей степени этими качествами, необходимыми для универсальной презентации буддизма, отмечены публичные лекции и учения Его Святейшества Далай-Ламы XIV, который является инициатором плодотворного сотрудничества буддизма и современной науки. Эти качества присущи также моему непосредственному духовному наставнику досточтимому геше Джампа Тинлею, в течение семнадцати лет распространяющему Дхарму в России. Их способ презентации буддийской системы знаний и практики ориентирован на людей современной интеллектуальной формации и в то же время он соответствует классической традиции «внутренней» презентации, восходящей к Дже Цонкапе и далее — к Атише и индийской классике.

Итак, был ли Будда философом? Ведь он молчал в ответ на метафизические вопросы, рассмотрение которых считается признаком философии. А Слово Будды, например «Сутта-ниппата», «Ланкаватара-сутра» и некоторые другие тексты, содержит даже прямую критику в адрес «философов» и «философии».

При поиске ответа на вопрос о том, чем же было Учение Будды — «этическим наставлением, эзотерическим учением, философией, психологическим учением, религией или всем сразу», исследователи обычно не отрицают, что в Учении Будды присутствовал «элемент

философского знания». Они признают, что в определенных ситуациях «Будда выступал как философствующий проповедник» [Альбедиль, 2007, 136]. Но тот факт, что он молчал в ответ на метафизические вопросы, вызывает у «внешних» исследователей замешательство и дает основание считать, подобно Э. Графу, что Будда все же был не философом, а религиозным наставником.

Провозглашенное Буддой Шакьямуни Слово не было его авторской концепцией. Это было выражение духовного опыта просветления, являющегося универсальным — для всех существ, достигших состояния Будды. Оно неоднородно по содержанию, и буква Слова не выражает явно воззрения Будды. Каково же было подлинное воззрение и конечный замысел Будды Шакьямуни? Для понимания этого предмета недостаточно изучения одних только текстов, ставших памятниками буддизма, — необходимо знание и понимание феномена живой традиции Учения Будды. А также важно, что не только и не столько Слово Будды, сколько *молчание Будды* имело глубокий философский смысл. Можно сказать, что философия Будды содержится в его молчании.

Способ интерпретации молчания Будды и причин молчания зависит от нашего понимания того, кем был Будда. Он молчал не потому, что не имел ответов. Рассказывают, что однажды Будда взял в руки горсть листьев и сказал, что все то, чему он учил, подобно этой горсти листьев, а то, чему он не учил, подобно всем листьям в этом лесу. Если бы Будда был просто философом — с точки зрения западного понятия философии, он дал бы ответы на все метафизические вопросы, которые возникали у учеников. Но он молчал. Почему?

Ответ Э. Графа, отражающий уровень современной буддологии, гласит: Будда молчал в ответ на «спекулятивные» вопросы, потому что «философские спекуляции отнюдь не способствуют освобождению людей» [Lankavatara-Sutra, 1996, 16]. Но это ошибка, причем довольно распространенная, — мнение, что Будда не отвечал на метафизические вопросы потому, что ответ на них не имеет отношения к освобождению. Такая точка зрения говорит о непонимании сути буддизма. Не случайно тот же Э. Граф интерпретирует историю буддийской философии как все большее усиление монистического принципа и нивелирование различий между буддизмом и индуизмом [Lankavatara-Sutra, 1996, 15].

Будда молчал не по той причине, что эти вопросы не имеют отношения к освобождению, а потому, что, прежде всего, это были некорректные вопросы. Как объяснил Нагарджуна, подобные вопросы поставлены в рамках субстанционализма, который ложно приписывает вещам некую внутреннюю природу. Список этих вопросов, ответом на

которые было молчание Будды, варьируется: в разных традициях приводится разное их число. Так, в палийском Каноне их — десять, в то время как в классической индийской традиции, к которой восходит тибетский буддизм, их четырнадцать:

1. «Я» и универсум являются вечными?
2. «Я» и универсум являются преходящими?
3. «Я» и универсум являются и вечными и преходящими?
4. «Я» и универсум не являются ни вечными, ни преходящими?
5. «Я» и универсум имеют начало?
6. «Я» и универсум безначально?
7. «Я» и универсум имеют начало и безначальны?
8. «Я» и универсум не имеют начала и не являются безначальными?
9. Благословенный существует после смерти?
10. Благословенный не существует после смерти?
11. Благословенный существует и не существует после смерти?
12. Благословенный не является ни существующим, ни не существующим после смерти?
13. Ум — это то же самое, что и тело?
14. Ум и тело — это две отдельные сущности? [Dalai Lama, 2006, 82].

Эти вопросы сформулированы в соответствии с принятой в индийском мышлении уже в VI-IV вв. до н.э. логической тетралеммой описания реальности, известной как *чатушкотика*, т.е. «имеющая четыре вершины». По принципу *чатушкотики*, о любом предмете можно сказать, во-первых, что он есть; во-вторых, что он не есть; в-третьих, что он и есть и не есть одновременно, и, в-четвертых, что он ни есть, ни не есть. Как известно, западная философия о любой вещи может сказать, что она либо «существует», либо «не существует»: этот способ описания реальности и способа существования вещей значительно беднее — в сравнении с индийской мыслью. Но и индийской логики описания реальности, на деле являющейся лишь несколько более сложной — в сравнении с западной логикой — формой дуалистического мышления, недостаточно, чтобы выразить *таковость*, конечный способ существования реальности, — как его знает Будда. Поэтому и философия Будды, и возникшая на основе Слова Будды буддийская философия выражают принципиально более сложный тип мышления, нежели тот, который известен теоретическому сознанию и Запада, и Востока. Именно в этом смысле в *«Ланкаватара-сутре»* дано развернутое объяснение недостаточности познавательного подхода «философов» к постижению реальности. Содержание *«Ланкаватара-сутры»* не следует понимать как критику и отрицание философии вообще. В ней речь идет о принципиальной недостаточности дуалистической

логики — даже в индийском варианте — для выражения метафизического знания Будды, которого он достиг в состоянии высшего Просветления. Как говорится в «Ланка-ватара-сутре», философы, которые «зависят от идеи бытия и небытия», не способны прийти к состоянию «высшей цели самореализации», которое является «полностью свободным от философских спекуляций и плохого поведения и светится в своем собственном свете внутреннего осуществления» [Lankavatara-sutra, 1996, 156]. Как видим, основополагающий для буддийской философии принцип срединности, защищающий философа от впадения в крайности нигилизма и субстанционализма, получивший философскую экспликацию в трудах Нагарджуны и Чандракирти, был изречен самим Буддой. Именно Будда — источник философии Мадхьямики, чья логика была отточена в школе Прасангики.

Более того, в Слове Будды, судя по этой же сутре, содержится указание на принципиальную зависимость духовной реализации от глубины философского воззрения. Эффективность медитации, приводящей к осуществлению «высшей цели самореализации», то есть к состоянию Будды, зависит от философской трансценденции за пределы *обычной* логики — будь то дуалистическая логика Запада или индийская логика чатушкотики.

Данный момент, связанный с критикой «философов», часто толкуется неверно — как идея о том, что для достижения буддийских реализаций необходимо вообще отказаться от логики и философии. Очевидно, в традициях *быстрого пути*, которые возникли в дальневосточных странах, в особенности в чань-буддизме, культивируется именно эта, на наш взгляд, неточная интерпретация «Ланкаватара-сутры». В действительности Будда здесь говорит о необходимости трансценденции за пределы логики, ведущей к впадению в онтологические крайности при постижении конечного способа бытия познаваемых объектов. Конечным воззрением самого Будды является философия и логика Срединного воззрения (уровня Мадхьямики Прасангики).

Философия Будды — отнюдь не плод позднейшей теоретической интерпретации его Учения, а данная им принципиальная теоретическая основа указанного им пути, представляющего собой систему духовной практики. Понятию философии в Учении Будды соответствует санскритский термин «сиддханта» (тиб.: *grub mtha'*). Он встречается в Слове Будды и означает, согласно Чандракирти (VIII в.), «сферу доказанного», как это объясняется им в *«Прасаннападе»* («Разъяснение слов»), комментарии к «Праджнямуле» («Основы Мадхьямики») Нагарджуны. В тибетском языке термин *grub mtha'* означает «пределы доказанного».

То есть буддийская духовная практика — будь то формальная практика (медитация), или неформальная практика в повседневной жизни — и по происхождению, и по содержанию осуществляется в «пределах доказанного», в рамках философии.

III. БУДДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК «ВНУТРЕННИЙ» СПОСОБ ПРЕЗЕНТАЦИИ БУДДИЗМА

Если философия Будды непосредственно была выражена в его молчании, а косвенно — в Слове Будды, то буддийская философия как «внутренний» способ систематической презентации Учения Будды не тождественна философии Будды и имела историю своего развития в четырех философских школах буддизма (Вайбхашика, Саутрантика, Читтаматра, Мадхьямика), пиком которой считается воззрение Прасангики. Будда молчал в ответ на метафизические вопросы потому, что они были некорректно поставлены, и в этом виде не способствовали освобождению. Но, чтобы понять, какой должна быть корректная постановка философских вопросов и в чем заключается тот способ взаимозависимости философии и медитации, который ведет к радикальному устранению сансары, необходимо — путем постепенного усвоения воззрений четырех философских школ — приблизиться к пониманию воззрения Мадхьямики Прасангики. Буддизм не был бы философской системой, имеющей долгую историю, если бы не содержал богатого опыта глубокого исследования «фундаментальных и вечных вопросов о нашем существовании и мире, в котором живем» [Dalai Lama, 2006, 83].

Его Святейшество Далай-Лама XIV высказал в книге *«The Universe in a Single Atom»* мысль о том, что буддийская философия исторически развивалась: в своем содержании она, как философия, несводима к тому, что было проповедано самим Буддой. Следовательно, она имеет свой предмет, своеобразие которого определяется единством философии и медитации при реализации пути.

Предметность буддийского познания — «то, о чем», и методология — «то, как» — также существенно отличают буддизм от не буддийских типов философии. Текст *«Ланкаватара-сутры»* содержит — весьма эмоционально сформулированные — идеи о том, почему метод медитации, или самопостижения, полностью очищенный от четверичности *чатушкотики* и, следовательно, от философского дуализма, свойственного не буддийским мировоззренческим схемам, радикально отличается от обычного философского погружения в спекулятивное изучение различных теорий, «которые не более чем средство». В отличие от этих «философов», которые «не знают, как достичь истины са-

мопостижения, полностью очищенной от четверичности *чатушкотики*», «йогины», практикующие метод самопостижения, осуществляют полный переворот в психике и достигают *безосновности*; лишая материализм последней его опоры, они достигают *видения*. И тогда мир видится ни «существующим», ни «несуществующим», ни «существующим-и-несуществующим», ни прочим. Глупые же люди, как говорится в третьей главе *«Ланкаватара-сутры»*, продолжают оставаться марионетками своих выдумок и заблуждений.

IV. ВЗАИМОЗАВИСИМОСТЬ ФИЛОСОФИИ И МЕДИТАЦИИ КАК ВЫРАЖЕНИЕ СИСТЕМНОЙ СУЩНОСТИ УЧЕНИЯ БУДДЫ

Девятая глава «Бодхичарья-аватары» Шантидевы [Шантидева, 2007, 240–301] раскрывает отличие *доктрины бессамостности* в школе Прасангики, являющейся глубинной философией буддизма, от не буддийских философских концепций Индии. Буддизм имеет рационально-логическую, философскую основу, которая не укладывается в рамки философского рационализма ни Запада, ни Востока. Кроме того, системная специфика буддизма заключается в принципиальной взаимозависимости философии и медитации, которая проявляется в том, что метафизические смыслы «Праджняпарамиты» служат теоретической основой правильной медитации на Пяти Путях — Путях Накопления, Подготовки, Видения, Медитации и Более-Не-Учения — и достижения Просветления.

Способ установления «сферы доказанного» — это «три [вида] анализа очищенной логики» [Dalai Lama, 1993, 134]: прямое восприятие, логическое умозаключение, свидетельство авторитетных текстов. Однако «авторитетные тексты» — первичный авторитет и источник — это Слово Будды — служат основанием для доказательства аутентичности тех или иных буддийских учений и практик лишь постольку, поскольку они, будучи подвергнуты логической проверке, выдерживают это испытание. Но при этом не следует преувеличивать роль формальной логики, как и авторитета священных текстов в буддизме. В Махаяне главным критерием доказательности служит принцип «четырех видов зависимости» или «четырех опор», который был сформулирован Майтрейей в «Украшении махаянских сутр» (*«Mahayana-sutra-alankara-karika»*), а не логика и авторитетные тексты сами по себе. Учение Будды является достоверным, поскольку удовлетворяет критерию *«четырех зависимостей»*:

во-первых, это *зависимость от Учителя*: но не просто от личности Учителя, а от того, чему он учит;

во-вторых, это *зависимость от учения*: опора не просто на слова, а на смысл;

в-третьих, это *зависимость от смысла*: опора не на интерпретируемый смысл, который может быть понят по-разному и является спорным, а на точный смысл;

в-четвертых, это *зависимость от точного смысла*: опора не на мудрость дуалистического познания, а на неконцептуальное прямое постижение *Глубинности* (Шуньяты) [Dalai Lama, 1993a, 88–89; Далай-лама, 1996, 40; Robert Thurman, 1984, 113–130; Hopkins, 1983, 425].

При опоре на *точный смысл* Учения Будды достигается неконцептуальное прямое постижение абсолютной истины. Однако *точный смысл*, в свою очередь, зависит от достоверного концептуального познания — прежде всего, от познания Будды как *достоверного существа* и проповеданного им учения об истине страдания, источника, пресечения и пути как достоверного учения. Достоверное познание служит основанием веры. Вера — это «высшая форма признания таких объектов, как карма, результат кармы и четыре благородные истины» [Kaba Paltseg, 1992, 5]. Она характеризуется также как «убежденность, появившаяся после понимания истинного положения, как оно есть» [Bod rgya tshig mdzod chen-mo, 1998, 1242].

В контексте буддизма истина по своему сущностному определению имеет не только гносеологический и онтологический аспекты, но также и духовный, ценностный компонент. Истина в буддизме суть Дхарма, и это — не только знание о реальности, но также Путь, ведущий к высшему Просветлению, и качества самого этого Просветления и свойства просветленного существа. Поэтому нравственные качества Учителя и личные усилия ученика имеют в буддизме наряду с теорией достоверного восприятия и онтологией Четырех философских печатей принципиальное значение для открытия истины. А обоснование истины имеет особый, практический смысл преодоления собственной ограниченности, устранения препятствий, мешающих раскрытию совершенной природы сознания. Хотя, таким образом, в процессе постижения истины (Четырех благородных истин) личный опыт имеет определяющее значение в начале, середине и конце, не меньшее значение имеет систематическая критика опыта через освоение трансцендентальной мудрости постижения Пустоты, благодаря чему возможно трансцендирование за пределы мирского опыта и расширение опыта до инсайта прямого видения абсолютной реальности. С одной стороны, открытие истины в буддизме опирается на здравый смысл и соответствующий онтологический консенсус, с другой стороны, идет его систе-

матическое преодоление путем медитации *Праджняпарамиты*, благодаря которой осуществляется обширный Путь Махаяны, рождающийся из беспредельного сострадания и чистой любви к другим.

С буддийской точки зрения, абсолютная истина — это Пустота как конечный способ существования вещей. Ясное видение (*випашьяна*) вещей как они есть, в их *таковости*, — с одной стороны (как пустых, не имеющих самосущего бытия), и, с другой стороны, как имеющих взаимозависимое возникновение — открывает сердце буддийского практика всем другим существам. Возвращение уму изначальной его чистоты и ясности не может происходить только рационально-логическим путем. Принципиальное значение на пути имеет систематически и правильным способом выполняемая медитация. Благодаря медитации можно перестроить нейронные связи, соответствующие системе *неведения* и обусловленного им *страдания*, являющегося природой циклического способа бытия, и они будут функционировать по-другому, по законам нейрофизиологии счастья. Поэтому научное исследование теории, механизмов и результатов буддийской медитации — одно из наиболее перспективных направлений взаимодействия буддизма и науки, способное значительно обогатить науку. Но одних только нейробиологических экспериментов все же недостаточно для научного понимания сущности, системы и конкретных методов буддийской медитации и эффекта их применения. Для научного изучения феномена буддийской медитации и исследования возможностей интегрирования её методов в корпус научного знания и практику духовной жизни современных людей — безотносительно к религиозной вере и конфессиональной принадлежности — важно понимание Учения Будды в его внутренней сущности и системе. А также следует учитывать принципиальную взаимосвязь буддийской философии и медитативной практики. Без понимания всех уровней буддийской философии и характера обусловленности медитации со стороны философской теории вряд ли, несмотря на все обнадеживающие тенденции изменения научной парадигмы, наука откажется от своих прежних попыток унифицирующего описания реальности в терминах радикального материализма; а буддизм по-прежнему будет восприниматься стереотипизированным массовым сознанием в образе «ламаистской церкви» или религиозного культа.

V. ЕДИНСТВО ЛОГИКИ И ВЕРЫ В БУДДИЗМЕ

Буддийская практика начинается, когда основой духовного тренинга становится нерушимая убежденность в онтологических истинах, открытых Буддой относительно природы страданий, их причин и источника, а также их прекращения и пути, ведущего к освобождению.

Вера, даже искренняя, если она не базируется на глубинной философии и теории достоверного восприятия, слепа и неустойчива. В свою очередь, познания в Дхарме имеют особую преобразующую силу, если они связаны с верой. Итак, вера и знание в буддизме — это взаимозависимые феномены. Было бы неверно полагать, что теория достоверного восприятия и вся философия буддизма должны лишь обслуживать процесс культивирования веры и быть обоснованием духовной практики, медитации. Это не так: философия и вера в буддизме признаются принципиально зависимыми друг от друга феноменами, ибо «вера является сущностью процесса достижения дальнейшего познания и поэтому зовется Матерью Знания» [Geshe Ngawang Dhargyey, 1992, 26].

Без изучения буддийской логики, в особенности учения Дхармакирти, едва ли возможно достичь ясного понимания сути Учения Будды и механизмов медитации и реализации Дхармы. Поэтому в Тибете традиционно уделялось большое внимание изучению «Прамана-варттики». Первый тибетский комментарий к «Прамана-варттике» был сочинен Чава Чойкьи Сенге (Cha-pa chos-kyi seng-ge, 1109-1169), который был настоятелем монастыря Сангпу (осн. 1073), известнейшего образовательного центра того времени. Этот мастер из школы Кадам сочинил первый текст, в котором дал на основе «Прамана-варттики» объяснение начал гносеологии и логики. Оно называлось «Собрание основных тем» (тиб.: *bsdus grwa* — «класс кратких основоположений»). Позднее возникла традиция именования начальной ступени философского образования термином *дуйта* (или *дуйра* — в транскрипции, принятой в Монголии и Бурятии), а автор данного текста стал учителем в области гносеологии и логики для многих последователей школы Сакья, в том числе автора базового для последователей школы Сакья текста по логике («Цема ригтер»). Он разработал и ввел в учебный процесс ту форму логического диспута, которая стала традиционной для монастырей Тибета, Монголии, Бурятии. Но внимание тибетских ученых к «Прамана-варттике» было привлечено Сакья Пандитой Кунга Гьялценом (Saskya pandita kun-dga' rgyal-mtshan, 1182-1225). Благодаря Сакья Пандите и его последователям «Праманаварттика» стала главным источником для изучения гносеологии и логики в тибетских монастырях. Но до Дже Цонкапы учение Дигнаги — Дхармакирти считалось в традиции Кадам чисто интеллектуальным и не имеющим никакого отношения к духовной практике и полезным только для защиты буддийской доктрины в диспутах с иноверцами. Благодаря Дже Цонкапе в традиции Новой Кадам, или Гелуг, синтезировавшей все тексты и устные передачи классического буддизма, учение сутр и тантр в рамках единого потока переданной и реализованной Дхармы, сформировалась

традиция использования теории достоверного восприятия в качестве фундамента интегрированного изучения Дхармы. Весь корпус философского знания здесь служит культивированию высшей мудрости, которая служит противоядием от неведения и ведет к освобождению. Сама эта высшая мудрость является неконцептуальной формой духовного опыта, но без точного логического определения объекта отрицания при медитации бессамостности она недостижима. Этим объясняется, почему в Гелуг практикуется самая длительная по времени обучения и детально разработанная по содержанию система изучения философии. Здесь придается наибольшее значение зависимости медитативной практики от глубины философской онтологии и гносеологии и тому, что вера и духовные реализации должны развиваться через постижение «пределов доказанного» (тиб.: *grub mtha'*). Логика служит в тибетском буддизме, и, в особенности в школе Гелуг, необходимым базисом познания трансцендентальной философии *пустоты* (тиб.: *stong-pa-nyid*).

VI. УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ ПОСТЕПЕННОГО ПОДХОДА ДЖЕ ЦОНКАПЫ И ЕГО АКТУАЛЬНОСТЬ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

При постепенном подходе в практике Просветления, принятом в традиции Дже Цонкапы, делается особый акцент на взаимозависимости веры и логики, а также на том, что эффективность медитации напрямую зависит от уровня понимания философии. Чем объясняется, что в Гелуг придается наибольшее значение пониманию взаимозависимости философии и медитации?

Дело в том, что Будда и жившие после него буддийские наставники прошлого объясняли путь Просветления, являющийся, как считается в буддизме, универсальным и единым для всех, кто стремится к освобождению, по-разному — в зависимости от ментальных особенностей учеников. Различаются несколько основных типов учеников, и поэтому существует несколько основных подходов к обретению пути. Как говорит досточтимый геше Джампа Тинлей в своем устном комментарии к «Прамана-варттике», «одни люди приходили к развитию мудрости посредством очищения негативной кармы, другие — через развитие *шаматхи*, состояния безмятежности, наступающей в результате полного обуздания ума. А были и третьи ученики, которые были способны к тому, чтобы сразу приступать к развитию высшей мудрости — постижению *пустоты*. Во всех случаях основной целью практики было развитие *запредельной мудрости* (тиб.: *shes rab-kyi pa-rol-tu phyin-pa*)». Запредельная мудрость, или *парамита мудрости*, — это прямое постижение всех феноменов, как они есть (без приписывания им внутренних, существующих со стороны самих вещей и событий, свойств и характеристик, то есть без преувеличения бытия, без того, чтобы объективировать и субстанционализировать проекции ума). Именно она служит радикальным противоядием от неведения, недостоверного восприятия реальности и собственного «я», а также цепляния за неправильный способ восприятия и интерпретации, которые служат, согласно буддизму, коренной причиной и механизмом воспроизводства сансары и обрекают чувствующих существ на циклическое существование в природе страданий.

Однако обретение трансцендентальной мудрости прямого постижения пустоты — это, как объяснил Дже Цонкапа, для большинства существ «эпохи упадка», которые являются «сандаловыми учениками», с трудом поддающимися воспитанию, процесс очень длительный и постепенный. В этом постепенном процессе логические исследования и аналитическая медитация чрезвычайно важны. Вообще аналитическая медитация развертывается как продвижение сознания через несколько стадий от *недостоверного* восприятия к *достоверному* восприятию. Начальная стадия — обычное, извращенное восприятие вещей, от которого совершается переход к сомнению в его правильности. Затем, через правильное предположение, — к концептуальному познанию пустоты — вещей, как они есть, без онтологического преувеличения и приписывания (тиб.: *sgro 'dogs*). После этого, на основе достоверного концептуального познания (тиб.: *rjes dpag tshad ma*), происходит переход к прямому достоверному познанию (тиб.: *mngon sum tshad ma*). До тех пор, пока не достигнуто достоверное концептуальное постижение пустоты, логический анализ играет главную роль при культивировании высшей мудрости, служащей противоядием от коренной *клеши* — неведения. Логика является необходимой предпосылкой правильной ме-дитации, как показано Дже Цонкапой. Но для того, чтобы овладеть логикой абсолютного и относительного познания реальности, необходимы, как объясняют тибетские мастера Дхармы, предварительные упражнения по очищению и подготовке «поля» ума, по накоплению духовных заслуг [Ламрим, 2008]. Без этого увлечение интеллектуальной стороной буддизма, которая сама по себе является неисчерпаемым океаном глубинных смыслов, способно привести ум «порочных существ эпохи упадка, которых трудно укротить» *[Bla-ma mchod-pa'i cho-ga]*, к опасному очерствению, вместо того чтобы укрепить их веру и придать силу духовной практике.

Постепенный путь, подробно объясненный Дже Цонкапой, имеет универсальный характер, потому что «сфера доказанного», истина как онтологический и гносеологический факт *таковости* и как менталь-

ный путь просветления, открытый Буддой и реализуемый посредством взаимозависимости философии и медитации, является универсальным феноменом.

Как обосновано Дже Цонкапой, медитативные методы достижения прямого видения Пустоты — абсолютной истины — и последующего устранения неведения и всех производных клеш и завес всеведения должны применяться в единстве с *очищенной* (от концептов субстанционального мышления) логикой взаимозависимого происхождения — номинальной логикой познания относительной истины. Дже Цонкапа в «Трех основных аспектах пути (*lam-gyi gtso-bo-rnam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so*)» говорит:

Пока два понятия — непреложный [принцип]
Взаимозависимого Возникновения воспринимаемой действительности
И Пустота, которая свободна от утверждений,
Проявляются в уме отдельно друг от друга,
До тех пор отсутствует понимание помысла Будды Шакьямуни.
[Дже Цонкапа, 2008, 6].

Лишь когда правильно постигнута внутренняя система Дхармы и сущностные моменты трех основ пути — отречения, бодхичитты и мудрости постижения пустоты, — в традиции Дже Цонкапы принято отправляться в уединение, чтобы посредством интенсивной медитации осуществить высшую цель.

VII. ПРЕДМЕТ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ЕЁ ВЗАИМОЗАВИСИМОСТИ ОТ МЕДИТАЦИИ

Таким образом, предмет буддийской философии — это способы презентации внутренней системы Дхармы Будды со стороны её теоретических оснований и практических ме-ханизмов медитативной реализации, осуществляемой всегда с учетом особенностей эпохи и ментальных особенностей учеников. Поэтому буддийская философия — это исторически развивающаяся система знаний, неразрывно связанных с практикой медитации и направленных на трансцендирование практикующего за пределы Печали. Это также форма мудрости, мудрости постепенного трансцендирования: от мудрости слушания Дхармы — к мудрости размышлений и логических дискуссий, затем — к парамите мудрости, рождаемой через медитацию бессамостности и несущей с собою освобождение.

Понятие медитации (тиб.: *sgom*) в тибетском буддизме несет в себе смысл постепенного приучения ума к правильному и благому образу мышления с помощью теоретически обоснованных и эмпирически проверенных методов работы с сознанием. В этой фундаментальной значимости для процесса медитации теории достоверного восприятия и эмпирического опыта внутреннего созерцания и интроспекции буддизм похож на науку. Медитация — это особая наука со своими специфическими методами и техниками, которые вместе с философской основой медитативной практики образуют единую функциональную систему. Было бы ошибкой думать, что философия и логико-эпистемологическая традиция в буддизме главным образом поддерживают институт схоластической учености в виде монастырских дебатов. Интеллектуально-рационалистический компонент буддизма вместе с теми возможностями, которые открываются через механизмы буддийской медитации, позволяют человеку культивировать здоровое отношение к себе и к окружающему миру и в конечном счете достигнуть того уровня проживания жизни, на котором он адекватен своей внутренней природе. Поэтому рационализм буддийского типа основывается на более широкой базе эмпирических феноменов, нежели наука западного происхождения, и служит выражению более глубокой, чем на Западе, «реальной» или «натуральной» философии, имплицированной в акты познания; а сами эти «акты познания» в буддизме — намного тоньше и намного масштабнее, чем в западной науке.

Медитация в буддизме — необходимый инструмент реализации высшего философского, рационально-логического знания в качестве трансцендентальной мудрости арьев и архатов. В буддизме Махаяны медитация — это средство развития и реализации потенциала бодхисаттв.

Это практика, суть которой сводится к приручению необузданного ума и его полному умиротворению и восстановлению безмятежной просветленности, свойственной изначальной природе ума. Для правильной практики медитации и обретения подлинного опыта трансцендентального постижения, который и ведет к просветлению, очень большую роль играют изучение Дхармы и философская пропедевтика. Логика и философия принципиально важны для медитации Пустоты — для точного определения объекта отрицания и полного удаления ментального «вируса», искажающего прямое видение реальности как она есть. Сама медитация осуществляется планомерно и поэтапно. Этот подход обосновали классики индийского буддизма, основываясь на Слове Будды, и эту классическую традицию, в особенности детально разработанную в монастыре Наланды, унаследовали буддисты Тибета. В Китае же возобладали традиции, в которых акцент делался исключительно на формах прямой бесконцептуальной медитации и «быстрых»,

часто жестких, техниках Просветления, каковыми являются дзэнские методы, где не придается большого значения логике и философскому обучению, а также предварительным практикам.

В начальных строках «Стадий медитации» Камалашилы после выражения поклонения Манджушри говорится: «Тот умный, кто желает крайне быстро претворить Всеведение, должен предпринимать обдуманные усилия по выполнению его причин и условий» [Stages of Meditation, 2001, 10]. Это было сказано с позиций Читтаматры. Тем более продуманной с точки зрения взаимозависимого возникновения является практика высшей школы, Мадхьямики, особенно Мадхьямики Прасангики, чья система медитации о Пустоте выражена в сутрах *Праджняпарамиты*, посвященных методам постижения трансцен-дентного. «Знание трансцендентного» (санскр.: *prajñājñāna*), о котором говорил сам Будда в *Ланкаватара-сутре* и других сутрах, — это постепенный процесс медитативного приучения ума.

«Быстрый» Путь в тибетской Ваджраяне обоснован принципом причинности и вовсе не исключает аналитической медитации и философских исследований. Более того, базируется на критическом анализе. Сам по себе отказ от концептуального мышления и философского дискурса и применение парадоксальных приемов обучения прямому восприятию реальности — это ещё не путь Будды, если практикующий не опирается в своей практике на собирание полной совокупности причин и условий Просветления. Такой «практикующий» буддист может грезить, придавленный силой мирского притяжения, что находится в состоянии свободного полета ума.

Опираясь на сутры и другие классические тексты, можно понять, что существует один и тот же путь, который проходят Просветленные во все времена. Более того, это именно путь Великой Колесницы. Как сказал Чандракирти во *«Вступлении на Срединный Путь»*, «Шраваки и Пратьекабудды были рождены Буддой; а Будды были рождены из Бодхисаттв, а Бодхисаттвы были рождены из сострадания и Бодхичитты» [Чандракирти 2004; Dalai Lama, 2006, 15]. И это постепенный путь, этапы которого были объяснены в Тибете Атишей, а позже — Дже Цонкапой. Но буддийские мастера объясняют один и тот же путь разным существам по-разному с учетом ментальных особенностей, склонностей и степени зрелости их ума. Отсюда — различие Колесниц и философских школ. Способы представления содержания и структуры Дхармы также варьируются в зависимости от эпохи. Следует заметить, что сознание существ более поздних периодов времени, прошедших со времени Будды, является более грубым и деградировавшим по сравнению с сознанием существ, живших во время его Прихода и в период сразу после его Ухода. Но не изменяеюся суть Дхармы — общего Учения и философского её содержания — и методология её реализации. Ибо не изменяется «сфера доказанного» — философия Будды: всё, что Будда мог открыть разумным существам и что они способны постигнуть и реализовать посредством этого полное освобождение, Будда уже открыл, и это образует «пределы доказанного». Будда не возвестил новое Слово. Следовательно, он не является основателем религии. Будда Шакьямуни не возвестил человечеству, продолжающему жить в эпоху его влияния, ничего такого, что уже не существовало до него в качестве «старой дороги реальности». По этой же причине подходы тех, кто попытался бы «развить» буддийскую философию, не способны дать принципиально новых открытий и учений. Но новой может быть презентация Учения. Для существ *эпохи упадка* — а наше время является именно таковым — Дхарма Будды объясняется гораздо более подробно и постепенно, сообразно с их возможностями, ибо эволюция таких существ — процесс гораздо более медленный и трудный, чем духовное развитие существ более прогрессивных эпох. Поэтому требуются очень искусные методы их привлечения к Дхарме и установления ума на Путь. Но и существа современной эпохи, если они хотят высших духовных свершений, должны пройти обучение Пути, и в процессе этого духовного обучения этика, логика и теория достоверного восприятия, медитация и глубинная мудрость *Праджняпарамиты* — такие же необходимые элементы обучения и предметы практической реализации, как и в более благоприятные эпохи. И для наших современников так же актуальны слова Нагарджуны из его «Драгоценной Гирлянды» («Ratnavali»), где он писал, что для тех, кто стремится к состоянию всеведения Будды, существенное значение имеют три фундаментальных принципа. Это — великое сострадание, которое является корнем. Из него вырастает *Бодхичитта* — особое состояние устремленности к состоянию Будды ради блага всех живых существ. Санскр.: *bodhi*; тиб.: *byang chub* означают «просветление» или «совершенное очищение». И третий, ключевой, принцип — это мудрость постижения Пустоты, реализуемая тоже постепенно.

Четыре философские школы буддизма не являются некими альтернативными, конкурирующими направлениями древней буддийской мысли, представляющими интерес лишь для историков философии. Нет. Это — всегда актуальные способы презентации Учения Будды со стороны его философской основы, определяющей систему медитации, ведущей к просветлению. Это принципиальные схемы последо-

вательного вербально-логического выражения полного смысла единой философской теории Будды как основы духовной практики. Буддийская философия представляет собой закономерный способ презентации универсального пути освобождения. Поэтому формы этой презентации, обусловленные, во-первых, духовным потенциалом (состояние кармических отпечатков, наличие духовных заслуг и так далее) учеников, во-вторых, особенностями общественного сознания, социокультурными предпосылками и иными факторами, имеют далеко не случайный характер и наряду с внутренним смыслом базисной доктрины Будды составляют основной предмет буддийской философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Альбедиль М. Ф.* Буддизм. Спб.: Питер, 2007. .

2. *Гёффдинг Г.* Философия религии / Пер. с нем. В. Базарова и И. Степанова. Издание третье. М.: Изд-во ЛКИ, 2007.

3. *Джe Цонкапа.* «Три основных аспекта пути» (lam-gyi gtso-bo-rnam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so) — коренной текст Чже Цонкапы // Геше Джампа Тинлей. Три основы пути: Комментарий к коренному тексту Чже Цонкапы ‘lam-gyi gtso-bo-rnam gsum-gyi rtsa-ba bzhugs-so’. Улан-Удэ, 2008.

4. *Далай-Лама.* Мир тибетского буддизма: Обзор его философии и практики. СПб.: «Нартанг», 1996.

5. *Его Святейшество Далай-лама и доктор Говард К. Катлер.* Искусство быть счастливым: Руководство для жизни. Москва; СПб.: София, 2004.

6. *Конзе Э.* Буддизм: Сущность и развитие. СПб.: Наука, 2003.

7. *Корнев В.* Так говорят Татхагаты // Буддийский мир. М., 1994.

8. Ламрим: Освобождение в наших руках / Пабонгка Ринпоче. Изд. тиб. тек-ста: Триджанг Ринпоче; пер. с тиб., вступ. статья, коммент. И. С. Урбанаевой. — Т. I, кн. 1. — Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008; Rnam grol lag bcangs su gtod pa’i man ngag zab mo tshang la ma nor ba mtshungs med chos kyi rgyal po’i thugs bcud byang chub lam gyi rim pa’i nyams khrid kyi zin bris gsung rab kun gyi bcud bsdus gdams ngag bdud rtsi’i snying po zhes bya ba bzhugs so / Detailed presentation of the lam rim chen mo of Rje Rinpoche; written on the basis of Skyabs-rje Pha-bong-kha-pa Bde-chen-snying-po’s lectures. Compiled by the Ven. Khri-byang Rinpoche in 1957. — Published by: Sermey Library, Sera Monastic University. — Second Edition: 2003. — Printed and Bound by: Classic India Publications, Delhi Сангхаракшита 1998.

9. *Сангхаракшита.* Буддизм: Основы Пути. СПб.: Изд-во «Ясный Свет», 1998.

10. *Чандракирти.* Введение в Мадхьямику (с комментарием автора) / Пер. с тиб. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 2004.

11. *Śāntideva.* Bodhicaryāvatara: Вступление в практику Бодхисаттв (byang chub sems dpa’i spyod pa la ‘jug pa zhes bya ba bzhugs so) / Пер. с тиб., примеч. и вступ. ст. д-ра филос. наук И. С. Урбанаевой. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2007.

12. Bla-ma mchod-pa’i cho-ga — Zab lam bla-ma mchod-pa’i cho-ga bde stong dyer-med ma bzhugs-so // bla-ma’i rnal ‘byor dang yi-dam khag-gi bdag bskyed sogs zhal ‘don gces btus bzhugs so. — Published by Sherig Parkhang (TCRPC), Delhi.

13. Bod rgya tshig mdzod chen-mo, 1998 — Bod rgya tshig mdzod chen-mo (Большой тибето-китайский толковый словарь) — Bejin: National Publishing House, 1998.

14. *Der XIV Dalai Lama.* Das Auge einer neuen Achtsamkeit. Traditionen und Wege des tibetischen Buddhismus — Eine Einführung aus östlicher Sicht/ Aus dem Englischen übertragen von Matthias Dehne. München: Der Goldman Verlag, 1993.

15. *Dalai Lama*. A Key to the Madhyamika / by His Holiness the XIVth Dalai Lama // Four Essential Buddhist Texts / H.H. The Dalai Lama, First Panchen Lama, Jamyang Khyentse Rinpoche, Kalu Rinpoche. Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1993.

16. *His Holiness Dalai Lama*. The Universe in a Single Atom. London: Little, Brown, 2006.

17. *Geshe Ngawang Dhargyey.* Tibetan Tradition of Mental Development: Oral Teachings of Tibetan Lama Geshe Ngawang Dhargyey. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1992.

18. *Hopkins J.* Meditation on Emptiness. Boston: Wisdom, 1983.

19. *Kaba Paltseg.* A Manual of key Buddhist terms. A Categorizations of Buddhist Termi-nology with Commentary by Lotsawa Kaba Paltseg (Lo-tsa-ba ka-ba dpal-brtsegs-kyi mdzad-pa’i chos-kyi rnam-grangs dang chos-kyi rnam-grangs-kyi-brjes byang bzhugs-so) / Translated by Thubten K. Rikey and Andrew Ruskin. Library of Tibetan Works and Archives, 1992. Lankavatara-Sutra, 1996.

20. *Robert Thurman.* Tsong Khapa’s Speech of Gold in the Essence of the True Eloquence. Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet / Transl. and introduced by Robert A. F. Thurman. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984.

21. Stages of meditation. The Stages of Meditation by Vimalamitra / Introduction and Trans-lation by Lozang Jamspal. Leh, Ladakh: Published by Ladakhratnashridipika, 2000.

БУДДИЙСКОЕ ИСКУССТВО И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

Н. Г. Альфонсо (*Москва*)

ВОСЕМЬ СЧАСТЛИВЫХ СИМВОЛОВ

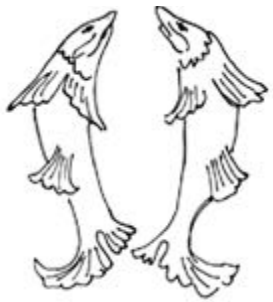
С древнейших времен человек воплощал свое видение мира в символах. С их помощью он пытался сделать видимыми и узнаваемыми свои представления об устройстве и взаимосвязях мироздания; через них осуществлялся обмен культурными традициями и религиозными учениями. К таким многозначным и в то же время узнаваемым символам на всем пространстве распространения буддизма относится комплекс из восьми рисунков-знаков, которые чаще всего называются «восемью благоприятными символами». Сюда входят: колесо, зонт, знамя-штандарт, сосуд-ваза, «бесконечный узел», цветок лотоса, раковина и пара рыб. Эти эмблемы в настоящее время встречаются в искусстве стран Центральной и Юго-Восточной Азии, в Китае и Японии, в Индии и Непале. Но наибольшую популярность этот комплекс приобрел в Тибете, Монголии и Бурятии: здесь их изображают на стенах домов и храмов, узорами из них оформляют книги, мебель, ткани; скульптуры и рельефы создаются в виде восьми символов. Композиции из них украшают храмы, алтари и места паломничества. Схема изображений, практически, везде одинакова, отличаются композиционный рисунок и стилистическое оформление эмблем.

Исследователи символики северного буддизма, как правило, ограничиваются упоминанием общего смыслового значения символических знаков, причем в пояснениях всегда присутствует некоторая двойственность: с одной стороны, это символы буддийского учения, а с другой — это представление о счастье на житейском уровне (мечта о благополучии, достатке, долгой жизни, красоте, власти, могуществе и т.д.). При этом считается, что «происхождение буддийских эмблем может быть отнесено к появлению буддизма в Индии» [Beer, 1999, 171].

Некоторый подход к решению проблемы происхождения и изначальной смысловой символики «восьми счастливых эмблем» дают комплексное изучение их изобразительных и художественных особенностей, а также варианты использования этой группы символов в ритуальной практике.

Попробуем рассмотреть каждую эмблему в порядке возрастания их семантической значимости в буддийской культуре.

1. **Рыбы** (санскр.: mīnamithuna, matsyayugma; тиб.: gser nya).

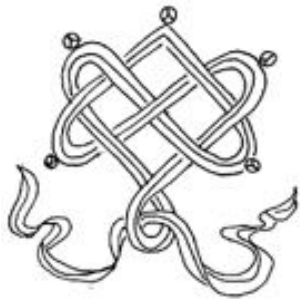


Символика рыбы встречается во многих традиционных культурах и связана, прежде всего, с культом плодородия и изобилия. В индуизме и джайнизме знак рыб ассоциируется с благополучием. Кроме того, рыба — первая *аватара* (воплощение) Вишну — одного из главных божеств индуизма. С точки зрения буддийских ценностей, свободное плавание рыб в воде сравнивается со свободой от всех ограничений и препятствий, которую дает просветленное сознание. Однако Л. Ш. Дагьяб отмечает, что «тибетцы не наделяли их никаким дополнительным значением» помимо знака счастья в обыденном понимании [Дагьяб, 2005, 35].

2. **Сосуд** (санскр.: kalaça, kamaṇḍalu, ghaṭa, kuṇḍikā, kumbha; тиб.: bum pa) иногда называют кувшином или драгоценной вазой. Рисунок сосуда, каким его изображают в группе восьми счастливых символов, практически, всегда повторяет форму ритуальных металлических сосудов для святой воды. Ритуальная ваза состоит из конусовидной подставки; круглого, слегка приплюснутого тулова; узкого цилиндрического горлышка и крышки или ободка вокруг верхнего отверстия в виде усеченного конуса. В храмовые сосуды сверху вставляется пучок павлиньих перьев или чеканное изображение драгоценности. Как же объяснить столь необычный вид буддийского ритуального сосуда? Возможно, происхождение такой формы связано с индуистским мифом о получении богами напитка бессмертия — *амриты*, который описывается в девятой главе первой части Вишну — пураны. Вишну в этом сюжете принимает *аватару* черепахи и служит опорой для горы Мандары, которую боги использовали в качестве мутовки при пахтании океана. Если вообразить себе такую конструкцию, то получится силуэт ритуального сосуда. Тем более что священный сосуд и предна-

значен для хранения эликсира бессмертия. Кроме того, «божественная ваза служит источником неисчерпаемых сокровищ» [Beer, 1999, 181], а также способна исполнять духовные и материальные пожелания [Дагьяб, 2005, 36]. Можно заметить, что на первом плане в трактовке символики священного сосуда выступают ценности по большей части материального характера. На духовном уровне трехчленная структура сосуда, по мнению Л. Ш. Дагьяба, символизирует три мира буддийского космоса: «Ободок — символ мира желаний, расширенная часть и ее содержимое — символ мира без форм. Украшения — это красота сансары и нирваны» [Дагьяб, 2005, 47].

3. **Бесконечный узел** (санскр.: çrīvatsa, nandyāvarta; тиб.: dPal be'u). С легендой о пахтании океана, возможно, связано происхождение еще одного из восьми символов — это бесконечный узел, который на санскрите называется *шриватса*, т.е. «возлюбленный Шри»(?). Богиня Шри или Лакшми (в индуизме — милостивая подательница земных благ), согласно легенде, также появляется из вод океана и становится супругой Вишну. Кроме того, *шриватса* — это особый счастливый знак из завитка волос на груди Вишну. Другое название этой эмблемы на санскрите — *нандьяварта*, где nandi — означает «радостный» (эпитет Вишну), āvarta — вращение, оборот, круговорот. Некоторые исследователи отмечают связь этого символа со знаком свастики. Узор в виде переплетенной замкнутой на себя линии имеет массу всевозможных толкований: это нить счастья и символ доведенного до окончания совершенства духа [Позднеев, 1993, 87]; бесконечная цепь перерождений [Жуковская, 1987, 139]; способ существования реальности, где все явления взаимосвязаны. А с точки зрения философии буддизма — это символ «бесконечного знания Будды» [Дагьяб, 2005, 40].



4. **Зонт** (санскр.: ātapatra, chattra; тиб.: gDugs). Зонт, прежде всего, является символом защиты и высокого социального положения в обществе, поскольку в Древней Индии такую защиту от палящих лучей солнца могли себе позволить иметь только очень богатые люди. В мистическом плане зонт способен отгонять злых духов. В качестве буддийской эмблемы зонт служит преградой для греховных помыслов, защищает Дхарму, а также символизирует высшую духовную власть. Кроме того, «купол зонта символизирует мудрость, а складчатые оборки — сострадание» [Beer, 1999, 178]. Заметим, что зонт также входит в число принадлежностей Вишну. Одна из его аватар — карлик Вамана иногда изображается с сосудом для воды и зонтом.

5. **Знамя** (санскр.: dhvaja; тиб.: rGyal mTshan). Этот символ из-за внешнего сходства с зонтом (особенно на рельефных и гравированных изображениях) часто путают с ним и называют «балдахином». Если внимательно рассмотреть семантику этого символа, то более уместным названием для этой эмблемы было бы «знак победы». Как самостоятельный священный символ *дхваджа* в виде металлических кованых цилиндров устанавливается на кровле храмов и монастырей, символизируя победоносную Дхарму Будды, распространяющуюся по четырем направлениям, и его триумф над четырьмя Марами [Beer, 1999, 180].

В составе восьми счастливых символов знамя также обозначает «победу» в самом широком смысле: это власть, приобретенная в результате военных побед; подчинение злых духов; преодоление препятствий на пути к счастью; победа над невежеством и силами зла; а также знамя, водруженное на вершине горы Меру, — символ центра буддийской вселенной [Жуковская, 1987, 139].

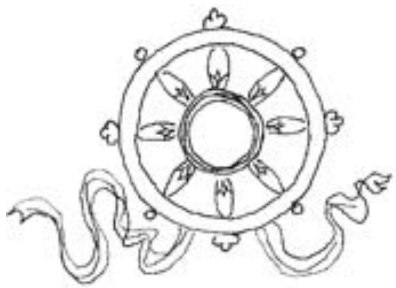
В мифологии индуизма известно «дхваджа Вишну» — знамя бога, в ритуальной практике получающее воплощение в форме воздвижения столпа (деревянного, каменного, металлического) как формы axis mundi в местах почитания, обычно перед входом в святилище.

6. **Раковина** (санскр.: çaṅkha; тиб.: dung, dung dKar). Раковина — это еще один обязательный атрибут Вишну. Его раковина, сделанная из тела демона Панчаджана (Pañcajana), издает устрашающий гул и заставляет трепетать врагов Вишну. Это эмблема власти, силы и независимости, чей звук, по поверьям, изгоняет злых духов, отводит стихийные бедствия и отпугивает ядовитых созданий [Beer, 1999, 183]. Как один из восьми символов она обозначает славу Учения Будды, распространяющегося во всех направлениях, подобно трубному звуку раковины [Дагьяб, 2005, 38].

7. **Лотос** (санскр.: padma; тиб.: pad ma, pad ma dRar po). Цветок лотоса как символ непревзойденной красоты известен далеко за пределами среды своего обитания. Также не подлежит сомнению очень древнее происхождение этого символа. Начиная с Ригведы, этот цветок в символике нес огромную семантическую нагрузку. Это аналог «мирового древа»; «источник всего сущего»; «небесный свод или средний космос»; «символ самосущего рождения Брахмы, Агни и Будды» и, наконец, метафора чистоты [Coomaraswamy, 1972, 17–23]. И в то же время лотос наиболее заметно связан со Шри-Лакшми, которая одновременно персонифицирует Землю-Лотос и Мать-Землю, Универсальную Мать, Мать Природу, Адити, Майю и т.д. В эпических произведениях Шри-Лакшми — божественная супруга Вишну, и лотос — его обязательный атрибут. Излюбленный сюжет вишнуистской иконографии — это Вишну, плывущий со своей супругой Лакшми по водам первичного океана. При этом из пупка Вишну произрастает цветок лотоса, из которого рождается Брахма.

Для буддистов происхождение прекрасного цветка из грязи болота символизирует возможность спасения для любого человека, независимо от его социального происхождения.

8. **Колесо** (санскр.: dharmacakra; тиб.: ‘khor lo, chos kyi ‘khor lo). Самый древний символ, известный еще с добуддийских времен. В Ригведе колесо ассоциировалось с циклическим временем, зависящим от солнца, а также служило обозначением вселенной во всех смыслах [Coomaraswamy, 1972, 25–26].



В индуизме колесо *сударшана* (санскр.: «прекрасная на вид») *чакра* — главный атрибут Вишну. Оно отождествляет Вишну с солнцем как центральную ступицу колеса мироздания; это символ вечно вращающегося времени. Кроме того, это самое могущественное оружие Вишну, которое, согласно легенде из Шива-пураны, он получил в качестве подарка от Шивы, чтобы с его помощью победить демонов. В буддизме колесо также символизирует оружие, способное «отсечь неведение» [Дагьяб, 2005, 44]. Однако на первый план в буддийской трактовке выступает *Дхармачакра* (колесо

Дхармы или Закона), имеющее массу значений: это визуализация постулата о единстве всех вещей, символ вращения мира. Оно также служит напоминанием о первой проповеди буддийского учения. Восемь спиц символизируют «благородный восьмеричный путь» к достижению нирваны.

Итак, что же представляют «восемь счастливых символов»? Начнем с того, что многие исследователи считают, что эти эмблемы были заимствованы из древнеиндийской символики ранним буддизмом. Но, во-первых, как известно, в буддизме изначально отвергались всякие ритуалы и внешние атрибуты; во-вторых, возникновение буддизма соответствует периоду Вед в Древней Индии, в которых упоминается лишь колесо как солярный символ и принцип цикличности времени. Практически, нет упоминаний подобных символов и в других ранних индийских памятниках словесности — упанишадах и брахманах. И только лишь с развитием индуизма и соответственно эпической литературы (Махабхараты, Рамаяны) и пуран божества наделяются характерными атрибутами, а каждый символ приобретает свою мифологическую историю. Особенно много аналогий, соответствующих восьми счастливым символам, можно найти в одном из главных индуистских течений — так называемом вишнуизме, расцвет которого относится приблизительно к 7–11-му векам н.э. Именно в этот период начинается проникновение и распространение буддийского учения в Тибет.

Также не встречается группа из восьми рисунков и на ранних изобразительных буддийских памятниках. Излюбленными сюжетами барельефов Санчи и Бхархута являются колесо со спицами, ступа и дерево *бодхи*, которое к «счастливым символам» не относится. Очень часто восемь счастливых эмблем упоминаются в числе особых знаков на ступнях Будды, так называемый «след ноги Будды». Но на рельефном изображении сцены поклонения следам Учителя на ступе из Бхархута на отпечатках его ног видны только два колеса [Franz, 1965, илл.10].

И, наконец, анализ семантики группы из восьми эмблем позволяет констатировать, что приоритетным является все же их благоприятное значение именно в житейском, мирском плане, которое было унаследовано от божественных атрибутов индуистских богов. Это подтверждается и некоторыми ритуальными действиями, при которых используются «счастливые эмблемы». Так, например, изображенные на металлических мандалах восемь счастливых символов обозначают все «сокровища вселенной», которые переходят под защиту того, кому преподносится мандала (это может быть духовное лицо или божественный покровитель). В сельскохозяйственной обрядовой практике тибетцев

восемь эмблем использовались в качестве подношения духу-хозяину поля для получения богатого урожая [Demons and protectors, 2003, 48–49]. В Бурятии восемь счастливых символов часто изображают на ритуальных стрелах *годли,* которые «употреблялись для шаманского обряда «даланга хуруулха» — «испрошения у западных хатов(духов)» изобилия во всем» [Балдано, 1984, 48].

Отметим, несмотря на то, что в Китай буддизм проник еще в I веке, восемь благоприятных символов получили там широкое распространение в качестве знаков счастья и как любимый орнаментальный мотив только лишь в XVIII (!) веке [Сычев, 1975, 65].

Таким образом, можно утверждать, что «восемь благоприятных знаков» не являются изначально «буддийскими» символами, они были заимствованы из развитой ритуальной символики индуизма, и их происхождение и инкорпорирование в систему буддийского ритуала связано с распространением Учения Будды уже за пределами Индии во второй половине I тысячелетия н.э.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Балдано И.* Годли // Журнал «Декоративное искусство СССР». 1984. № 10.

2. *Дагьяб Лодэн Шераб Ринпоче.* Буддийские символы в тибетской культуре. М., 2005.

3. *Жуковская Н. Л.* К вопросу о семантике некоторых предметов ламаистского культа // Сб-к Музея антропологии и этнографии. XLI. Корейские и монгольские коллекции в собраниях МАЭ. Ленинград, 1987.

4. *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. Элиста, 1993.

5. *Сычев Л. П., Сычев В. Л.* Китайский костюм. М., 1975.

6. *Beer R.* The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston, 1999.

7. *Chandra Lokesh.* Dictionary of Buddhist Iconography. Vol.4.

8. *Coomaraswamy A. K.* Elements of Buddhist iconography. New Delhi, 1972.

9. Demons and protectors. Folk religion in Tibetan and Mongolian Buddhism/ Edited by Bela Kelenyi. Budapest, 2003.

10. *Franz H. G.* Buddhistische Kunst Indiens. Leipzig, 1965.

11. *Olschak B. C., Geshe Wangyal T.* Mystic Art of Ancient Tibet. London, 1987.

Н. Г. Артемьева (*Владивосток*)

ИЗОБРАЖЕНИЯ ГУАНЬ-ИНЬ В СРЕДНИЕ ВЕКА

(ПО МАТЕРИАЛАМ РАСКОПОК ЖУРЧЖЭНЬСКИХ ПАМЯТНИКОВ ПРИМОРЬЯ)

Долгое время считалось, что чжурчжэни в подавляющем своем большинстве придерживались традиционных религиозных представлений и лишь незначительная их часть, из числа представителей господствующих классов, исповедовала буддизм [Шавкунов, 1990, 155]. Но за последнее время предметы буддийского культа стали довольно часто находить в средневековых памятниках Приморья, относящихся к XIII в., т.е. времени существования чжурчжэньского государства Восточное Ся (1121-1233 гг.) [Артемьева, 2004; Васильев, Хорев, 2008]. Причем большая часть этих находок была обнаружена в обычных жилищах, а не в дворцовых сооружениях. К примеру, на Ананьевском городище на площадке перед жилищем 16 и на склоне перед ним были найдены статуэтка бронзовой бодхисатвы Гуань-инь, фрагменты фарфорового Будды Майтрейи, бронзовой вотивной фигурки. Недалеко от этих находок на территории хозяйственного двора жилища были обнаружены шесть больших ям, на дне одной из них также была найдена бронзовая статуэтка Будды [Хорев, 1977]. Еще одна статуэтка Будды была обнаружена на Ананьевском городище в жилище 20, также на дне большой ямы, заполненной зерном [Хорев, 1978].

К буддийским изображениям относятся статуэтки будд и бодхисаттв, буддийских монахов, сделанных из бронзы и фарфора, а также предметы, связанные с буддийским культом и буддийской символикой, — календари, амулеты, зеркала, ваджры (буддийский жезл), скульптурки льва, драконов, оленей. Много буддийской символики обнаружено среди архитектурных украшений крыш зданий колоннадного типа — головы драконов, фигурки фениксов и бодхисаттв, украшения концевых дисков верхней черепицы в виде зооморфных изображений.

Удивительно, что значения буддийских символов, изображенных на данных предметах, несмотря на свое древнее происхождение, поддаются расшифровке. Принятые буддийские каноны в изображениях почти не изменяются столетиями. В данной работе это будет показано на примере изображений бодхисаттвы Гуань-инь. Изображения этой богини были обнаружены на Новонежинском и Ананьевском городищах.

Одна из фигурок бодхисаттвы Гуань-инь была найдена на валу Новонежинского городища, вблизи центральных ворот (рис. 1).[1] Ее высо-

Рис. 1. Фигурка Гуань-инь из Новонежинского городища.

та 3 см, сделана она из бронзы с позолотой. Гуань-инь изображена сидящей: ее левая нога подогнута в позе лотоса, правая согнута в колене, ступни ног соприкасаются. Левая рука опущена вдоль туловища, являясь опорой для фигуры, правая спускается по колену вниз. Лицо монголоидное: хорошо видны прорези глаз и бровей, нос плоский, переходящий сразу в рот. Если смотреть на лицо в профиль, видна схожесть с изображениями лиц у вотивидных подвесок, которые ранее называли духами предков, часто встречающихся на чжурчжэньских памятниках [Шавкунов, 1990, табл. 53–55]. У Гуань-инь высокая прическа, уложенная буклями, впереди украшена коронкой с изображением Будды. Одежда состоит из верхнего хитона, спадающего по плечам и спине мягкими фалдами и закрепленного на плечах круглыми заколками. Халат с глубоким вырезом впереди спадает донизу, подпоясан на талии. Грудь бодхисаттвы украшало ожерелье с длинной подвеской, сзади под воротом оно завязывалось узлом с длинными концами. Гуань-инь изображена в реалистичной манере.

[1] Фигурка передана в фонды отдела средневековой археологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН С. Е. Мишуковым.

Рис. 2. Фигурка Гуань-инь из Ананьевского городища.

Вторая фигурка Гуань-инь была обнаружена на Ананьевском городище, рядом с жилищем 16 (рис. 2). Ее высота 9,2 см, сделана из бронзы с позолотой. Фигурка изготовлена способом пустотелого литья, т.е. внутри нее находилось отверстие, в котором были обнаружены остатки бересты, вполне возможно, с надписями сутры. Гуань-инь изображена сидящей в позе лотоса, обе ноги прикрыты складками одежды. Правая нога покрывает левую, причем на правой стопе хорошо проработаны пальцы. Руки бодхисаттвы согнуты в локтях: правая ладонь прижимает к груди бутон лотоса, левая поддерживает его снизу.

Лицо Гуань-инь овальное, по манере изображения схоже с вышеописанной фигуркой. Хорошо видны прорези закрытых глаз, нос плоский, переходящий сразу в рот. Мочки ушей длинные, достигают плеч. Прическа высокая, поддерживается широкой повязкой в виде короны, в центральной части которой помещено изображение Будды, от которого расходятся радиальные полоски, символизирующие лучи. Одета Гуань-инь в свободный хитон, складки от которого живописно свисают по спине и рукам. Один из краев одежды перекинут через левое плечо, образуя на спине фалды.

На оборотной стороне фигурки выбита надпись на китайском языке: «Тайчжоу чжубао цзи», которая переводится: «зарегистрировал чинов-

ник-регистратор округа Тайчжоу».[2] Тайчжоу увязывается с ляоским округом Тайчжоу, который локализован в районе современного уезда Тайлай Хэйлунцзян. Этот уезд находится к северо-западу от г. Харбин в долине р. Нонни, левого притока р. Сунгари. Тайчжоу находился на бывших землях-пастбищах 20 киданьских племен в губернии Северной столицы Цзинь. Одно время он относился к Верхней столице империи Цзинь.

Еще одна фигурка Гуань-инь с аналогичной регистрационной надписью на спине была найдена черными археологами на Новонежинском городище. Ее высота 9 см. Гуань-инь изображена стоящей на небольшом полом пьедестале. Руки бодхисаттвы согнуты в локтях, ладони прижимают к груди бутон лотоса, причем левая придерживает бутон снизу.

Лицо монголоидное: глаза закрыты или смотрят вниз, брови переходят в плоский нос. Хорошо проработаны пухлые губы и длинные мочки ушей. На лбу видно углубление «урна», или третий глаз Будды. Прическа Гуань-инь высокая, на затылке разделена пробором и поднята в пучок. Венчает прическу корона, на лицевой стороне которой изображен сидящий Будда. Бодхисаттва одета в длинную рубашку, складки которой спускаются ниже колен. Сверху хорошо виден хитон с широкими рукавами, край которого перекинут через левое плечо. Ноги укутаны в шаровары, Гуань-инь изображена босой — хорошо проработаны пальцы ног.

Гуань-инь была и есть одним из трех популярных главных божеств буддийского пантеона чжурчжэней, являясь богиней милосердия и добродетели. Считается, что у нее широкие и очень разнообразные функции: облегчить страдания, утешить, спасти, простить, а также быть покровительницей женщин, материнства, богиней-подательницей детей. Еще одной важной функцией Гуань-инь была ее обязанность доставлять души умерших в рай, к Будде. Эта богиня была настолько почитаема в народе, что, фактически, оттеснила на второй план не только всех остальных буддийских бодхисаттв и святых, но и всех прочих божеств. Интересно, что в своем первоначальном виде Гуань-инь имела мужской облик, характерный для бодхисаттв вообще. В Китае до VIII в. она была известна в мужском обличье, а далее — в женском [Васильев, 1970, 331-333]. До сих пор Гуань-инь почитается представителями, практически, всех конфессий Китая. Она ассоциируется с бодхисаттвой Авалокитешварой. Образ Гуань-инь проник в страны, соседствующие с Китаем, в частности в корейской мифологии известна богиня милосердия Кваным (Квансеым), в японской — Каннон, помощница Будды.

[2] Перевод надписи и комментарии к ним сделаны А. Л. Ивлиевым.

Если сравнить фигурки Гуань-инь, обнаруженные на чжурчжэньских памятниках, с современными изображениями, то сходство поражает. Бодхисаттву Гуань-инь чаще всего изображали в сидящем и стоящем положениях. В высокой прическе ее всегда изображена корона с изображением Будды Амитофо (Амитабхи), что ассоциируется в буддизме Махаяны с представлением о «чистой земле». Поверх одежды набрасывался верхний хитон, ниспадающий большими складками. В руках бодхисаттвы размещали цветок лотоса, кувшин с водой, ивовую ветвь, лечащие от болезней, исполняющие желания, очищающие от грехов. Правая рука, опущенная вниз и ладонью обращенная наружу, означала благословение.

С буддизмом чжурчжэни познакомились довольно рано, еще в период создания государства. Причем есть сведения, что эта религия к ним проникает из Кореи, однако это влияние было крайне слабым. То, что известно о буддизме среди чжурчжэней в конце XI – начале XII в., говорит о киданьском его происхождении [Воробьев, 1966, 69]. Фигурки Гуань-инь с регистрационными надписями на спине, по крайней мере, подтверждают тот факт, что культовые буддийские символы могли проникать на территорию Приморья с бывших киданьских земель. Хотя не исключено, что буддийские традиции сохранились здесь с более раннего периода, т. е. со времени существования государства Бохай (VII-X вв.). В Приморье буддизм был довольно широко распространен в это время. Об этом мы можем судить по исследованию шести культовых сооружений: пять из них — буддийские храмы, одно — прихрамовая постройка, раскопанные на территории Приморья [Артемьева, 1998]. Культовые предметы, обнаруженные на этих храмах, — глиняные и бронзовые фигурки будд и боддисаттв имеют черты, присущие, практически, всем культовым изображениям того времени, так как существовали определенные каноны буддийской мелкой скульптуры. Правда, некоторые исследователи пытались доказать, что в бохайских культовых изображениях прослеживаются черты когурёской культуры [Чжу Ен Хён, 1967, 26].

Японские исследователи считают, 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 [Кан, Эдани, 1966, 127, 132]. Согласно китайским исследованиям, бохайцы при строительстве буддийских храмов подражали китайским, при этом

обращая внимание на истоки китайской архитектурной системы [Вэй Цуньчэн, 1984, 39]. Интересные сведения были собраны М. В. Воробьевым о происхождении термина «буддийский храм» у чжурчжэней от корейского термина «тёль». Это свидетельствует о том, что термин к чжурчжэням проник из Кореи, по-видимому, до того, как они вступили в тесные связи с киданями [Воробьев, 1983, 51]. Вопрос о происхождении буддизма у чжурчжэней и о том, какие народы оказали большее влияние в этом направлении, довольно сложный. Считаем, центром развития культуры Восточной Азии был Китай и не исключено, что чжурчжэни заимствовали буддийское учение из Китая и вместе с ним канон в изображении бодхисаттв.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Артемьева Н. Г.* Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья // Российская археология. 1998. № 4. С.174–191.

2. *Артемьева Н. Г.* Буддийский жезл из Краснояровского городища // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 2 (18). С.102–106.

3. *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М.: Наука, 1970.

4. *Васильев Ю. М., Хорев В. А.* Особенности религиозных воззрений чжурчжэней по данным археологии и иконографии // Вестник ДВО РАН. 2008. № 5. С. 136–142.

5. *Воробьев М. В.* Религиозные верования чжурчжэней // Доклады по этнографии. Вып. 4. Л.: ГО СССР, 1966. С. 61–82.

6. *Воробьев М. В.* Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. – 1234 г). М. :Наука, 1983.

7. *Вэй Цуньчэн.* Архитектура Бохая // Хэйдунцзян вэньу цункань. 1984. № 4 (на кит. яз.) / Пер. А. Л. Ивлиева.

8. *Кан Эдани.* Абрикосовский храм бохайского времени // Палеология. 1966. Т. 13. № 2. Осака (на яп. яз.) / Пер. В. И. Дзюзюры.

9. *Чжу Ен Хён.* Бохай — наследник Когурё // Кого минсок. 1967. № 2 (на кор. яз.) / Пер. Нам Ден Ук.

10. *Хорев В. А.* Отчет об археологических исследованиях на Ананьевском городище в Приморском крае в 1977 г. // Архив Института истории ДВНЦ АН СССР. Ф.1. Оп.2. № 116.

11. *Хорев В. А.* Отчет об археологических исследованиях на Ананьевском городище в Приморском крае в 1978 г. // Архив Института истории ДВНЦ АН СССР. Ф.1. Оп.2. № 128.

12. *Шавкунов Э. В.* Культура чжурчжэней-удиге XII-XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, 1990.

Sickman L., Soper A. The Art and Architecture of China. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1960. P. 334.

С. Г. Батырева (*Элиста, Калмыкия*)

О ФОЛЬКЛОРИЗАЦИИ ИКОНОГРАФИИ БУДДИЗМА: К ПРОБЛЕМЕ ЛОКАЛЬНОЙ СПЕЦИФИКИ

Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX в. обусловлено самобытной исторической судьбой народа, и в частности — региональными особенностями бытования религии. Принятие буддизма в качестве официальной религии ойратов-калмыков в XVI – начале XVII в. влечет за собой достаточно длительный период освоения и накопления профессиональных знаний, прежде чем осуществилось творческое преломление тибетского иконографического канона в соответствии с мировоззрением и эстетикой народа. Вкупе это обусловило «свой» состав пантеона буддизма у калмыков как этнический вариант общего центральноазиатского.

Полевой материал изображений родовых покровителей этнической группы калмыков, собранный на территории Малодербетовского района Республики Калмыкия (2007-2008 гг.) Т. И. Шараевой, научным сотрудником КИГИ РАН, позволяет проследить процесс канонизации конкретной исторической личности. Существует предание о родовом начале этнической группы *баг хурла шевнр*, в большинстве своем проживающей в селе Малые Дербеты. Согласно данным информантов, есть несколько версий, объясняющих имя нойона и название местности (ныне поселок Аршан-Зельмень Сарпинского района), связанной с легендой. Иконографический образ младшего сына родового предка запечатлен в живописи.

Основоположником монастыря *Баг хурл* считается *Баатр Гюндкнойон* (*Гюнг Дорджи*), стоявший во главе баг хурульских шабинеров (*баг хурла шевнр*). Иконография образа наиболее раннего происхождения представляет собой однофигурную композицию с изображением воина, сидящего на белой лошади в движении справа налево. Всадник одет в высокую шапку с красным круглым верхом и месяцеобразно загнутыми краями. Тонкой линией прорисовано в полупрофиль белое лицо, напоминающее стилем изображения — образы персидской миниатюры могольского периода. На воине халатообразного кроя одежда красного цвета с желтыми отворотами. Поверх нее одета белая с короткими рукавами длинная накидка, изнутри желтая с синим обрамле-

нием. Белые шаровары заправлены в черные остроносые сапоги монгольского кроя. В правой, поднятой вверх руке нойон держит длинный шест с рогообразным завершением, за спиной виднеется колчан со стрелами, на поясе подвешены ножны и конусообразный в крапинку футляр для лука. В левой руке у пояса — *ратна,* буддийская реликвия зеленого цвета. Всадник с лошадью целиком окутан округлым белым облаком. Темно-синий фон переходит по линии горизонта в зеленую равнину. Икона хранится в деревянной раме под стеклом и тщательно охраняется от посторонних.

Более поздний вариант иконы полностью сохраняет композицию едущего всадника на лошади с оскаленной пастью: отчетливо, как и в первом случае, просматриваются зубы животного. Изменен колорит произведения, объединяемый основным песочно-желтым цветом верхней длинной одежды, рукава которой колышутся, подобно крыльям. Верх шапки как бы примят, сохраняя округлый абрис приподнятых краев убора. Круглое лицо воина монгольского типа, в правой руке его просматривается деревянный шест, сума из пятнистой шкуры барса подвешена на перевязи, тут же у пояса — ножны без ножа, в левой руке — драгоценность, за спиной — колчан со стрелами. Сохраняется изображение большого белого облака, окутывающего всадника. По всей вероятности, этим подчеркивается небесное происхождение предка, подтверждаемое легендой, необходимым основанием для буддийской канонизации образа. Под ногами лошади прочерчены цифры с небольшим интервалом — *1705* и *1737*, объясняемые дошедшим до нас мифом о жизни нойона. На темном сине-зеленом фоне плохо различимы диски светил. Уверенная контурная линия письма и цельный, не детализированный в цвете колорит подчеркивают сдержанную динамику движения, свидетельствуя о зрелости художественного стиля изображения.

Наиболее поздний вариант образа представляет собой живописное полотно в современной, «золоченой» бронзовой раме. Фиксируем изменения: красный длиннополый халат всадника подпоясан, крылообразная белая накидка укорочена до пояса и подвязана сзади длинными лентами. Такую одежду надевал старший в калмыцком роду, исполняя традиционные обряды культа предков. Трансформированный облик одеяния, важного в прочитывании функциональной характеристики образа, подсказывает предположить его дальнейший генезис в наплечную накидку *эрнге* калмыцких священнослужителей XIX – начала XX в. Желтый головной убор напоминает ламскую шляпу с шарообразным завершением. В правой руке его — перевязанное древко с прикрепленным родовым стягом олгц желтого цвета. Кстати, все пять цветов рода *баг хурла шевнр* (*красный, белый, синий, зеленый, желтый и розовый*)

Баатр Гюндг нойон, родовой покровитель. Калмыкия. XIX в. грунтованное полотно, клеевые краски.

представлены в колорите изображения. За спиной показан лук и колчан со стрелами, на поясе — длинный кинжал в ножнах и сумка в крапинку, исчезает драгоценность, цветом соотносящаяся с образом Зеленой Тары. В трактовке образа важны не буддийские добродетели персонажа, а его функциональная характеристика покровителя рода. Поэтому

детально прорисована уздечка с металлическими бляшками, сапоги, но не монгольские *гуталы*, вдеты в калмыцкие стремена. Тип калмыцкого лица дополняют черные усы и спадающие до плеч волосы. Белая лошадь с закрытой пастью уверенно несет всадника по земле.

Анализируя содержание ранних иконописных вариаций, отметим изображение героя на большом облаке, спускающемся на землю, вероятно, этим можно объяснить направление трепещущей на ветру ленты *олгц*, подвязанной к деревянной трости. Небесным происхождением обусловлены богатырские деяния *Баатр Гюндг-нойона*, обеспечивающие его следующее благое перерождение, согласно кармической концепции буддизма. О подвигах живописует красочный миф, приводимый разными информантами и в совокупности представляющий обширную мифопоэтическую основу фольклорного образа. Условный фон ранних произведений, где схематично обозначены небо и земля, преобразован в развернутый пейзаж современного произведения. Голубое небо в легких облаках по пояс окружает фигуру воина, спустившегося на землю. Слева по горизонту поднимается гряда синих гор как воспоминание о горной прародине калмыков Джунгарии, справа запечатлен высокий родовой курган, плавно переходящий в зеленую равнину с цветущим чертополохом на переднем плане. Здесь же вписаны известные нам цифры, фиксирующие продолжительность жизни нойона.

Иконография образа в целом сохраняется, дополняясь характерными деталями, свидетельствующими о его современной транформации. Загадочная трость автором полотна, возможно исполняющим указания старшего в роду, превращается в жезл, перевитый и украшенный стягом. Подобный атрибут, правда без последней детали, можно видеть в руке Небесного воителя (Дяячин Тенгри), покровителя воинов, вышитого на знамени 3-го Донского калмыцкого конного полка, датируемого началом XX столетия. Мифопоэтические детали, важные для прочтения иконописи в XVIII-XIX вв., здесь как бы опущены: закрыта хищная пасть волшебного коня, помогающего герою одолевать противников; вложен меч в длинные ножны, появился за спиной лук (детали, значимо отсутствующие в иконописи), но остался порожним его футляр, показанный небольшой сумой из шкуры барса. Думаем, в иконописи было важно подчеркнуть буддийскую драгоценность, исчезающую в современной трактовке. По всей вероятности, это тот религиозный атрибут, помогающий воину совершать без оружия (насилие несовместимо с буддизмом) богатырские подвиги. Утверждающаяся в народной среде религия вносила в мифологический сюжет свои коррективы, провозглашая добродетели, обеспечивающие герою благое перерождение

в следующей жизни, отодвигая на второй план его фольклорное происхождение. В то время как в современной трактовке иконописного сюжета именно это выявлено с акцентом на родовом начале легендарного образа. Калмыцким богатырем воспринимается *Баатр Гюндк-нойон* до сих пор чтущими его сородичами, о чем свидетельствует произведение. Датировка его жизни аккуратно вписана на иконе XIX столетия и вновь воспроизведена в современной живописи, служа временными параметрами происхождения рода *баг хурла шевнр*.

Подробное описание произведений, хранящихся в семьях Джиргаловых, Бендженовых и Анджаевых в селе Малые Дербеты, дает возможность проследить в развитии жанровую дифференциацию иконописной традиции. Процесс канонизации исторического образа в иерархию родовых покровителей охватывает длительный период рубежа XVII-XVIII вв. по XX век. Начало его фиксируется временем, указываемым информантами, — основанием монастыря *Ик хурл* в 1632 году. Далеко не сразу сложилась иконография исторического образа, должно было пройти определенное время адаптации буддийского иконографического канона на этнокультурной почве, чтобы изображение конкретной личности после смерти было возведено в культ предка, основоположника рода, с соответствующими обрядами.

Со временем 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. Издревле разработанная система изображения объемлет многочисленные мифологические персонажи народа, включая их в обширный полиэтничный пантеон буддизма. Есть конкретные основания относить появление раннего иконописного образа к рубежу XVII-XVIII веков, закрепляемого в трактовке XIX века и интерпретируемого в реалистической живописи начала XXI в. В иконографии персонажей, генетически связанных с анимизмом, тотемизмом и шаманизмом, добуддийскими верованиями народа, наблюдается локальная конкретизация канона в «своём» составе буддийского пантеона, позднем варианте центральноазиатского. Интересно наблюдать это в поздней интерпретации иконографического сюжета. Введение элементов пейзажа региона, этнические особенности внешнего облика образа и атрибутов, заимствованных из реального окружения, фиксируются в композиционной структуре современного произведения.

Пантеон северного буддизма в классификации Ю. Н. Рериха, состоящий из сюжетных групп: просветлённые существа (будды, бодхи-

саттвы, учителя, отцы церкви); идамы; дхармапалы; мандалы; иллюстрации к учению буддизма [Roerich, 1925, 7], необходимо дополнить группой «локальные персонажи». Выделяемая исследователями группа [Getty, 1928] представляет особый интерес в выявлении этнической специфики иконографии буддизма. Стихия художественного мышления этноса деформирует условности воспринятой буддийской изобразительной традиции, выражаясь в появлении «второстепенных» персонажей в той области, где рамки канона ослаблены. Лубочный характер фольклорного влияния нередко выражен в отходе от пропорционального и композиционного канона буддизма, яркой красочности локального колорита и подчеркнутом линейном контуре письма, запечатлевающем конкретные детали реальной действительности.

Образы эти тесно связаны с добуддийской мифологией, отвечая потребностям мирян, далёких в мировосприятии от высокой философии буддизма и нуждающихся в «прямой защите», а именно: покровительстве от негативных факторов земного существования. Красочная фольклорная характеристика образа *Баатра Гюндк-нойона* вписана в композиционное русло канона буддизма. Опытом обобщения подобного материала в историко-культурной реконструкции художественного наследия являются труды автора, ориентированные на выявление его этнических особенностей [Батырева, 1991].

Самобытную интерпретацию изобразительной традиции буддизма можно видеть в декоративно-прикладном искусстве калмыков. Древний иконографический канон получает новую жизнь, одухотворяемый этнической культурой в создании аппликативных и вышитых икон, знамён, выполненных традиционными приемами художественной обработки ткани. Именно на знаменах исторического прошлого калмыков получил распространение канонический сюжет воина. Изображение всадника *Баатра Гюндг-нойона* в иконописной традиции соединяет собой три столетия этногенеза калмыков, сопрягаясь во времени с формированием одной из этнических групп народа.

В лоне искусства буддизма появляются образцы условных портретов исторических личностей. Выполненные с соблюдением канона и в то же время внешнего сходства в изображении, произведения представляют собой зачатки светской реалистической живописи. Ее законченный и во многом домысленный современным автором вариант представляет современный нам образ. Самобытно соединены реалистические принципы построения пространства на полотне, контурная выразительность рисунка и декоративизм колорита, стилизованное обобщение и этнизация деталей изображения. Объясняется это взаимообусловленными связями религии и искусства со всей системой материально-художественной культуры народа.

С процессом взаимодействия традиций, различных в происхождении, сопряжен исторический процесс этногенеза калмыков XVII – начала XX в. и формирование самобытной художественной культуры. Об этом свидетельствуют изменение этнического типа образа, конкретизация деталей и полнота вооружения, отсутствующая в иконописных вариантах, реалистическая трактовка пейзажного фона изображения. Композиционный стержень произведений — культ предков в образе воина, родового покровителя, благополучно сохранившийся в жанре современной портретной живописи.

В своеобразной картине мира с её трёхчленным делением на верхнюю и нижнюю части центральное место отведено главному персонажу в героизированном облике богатыря. Лаконизм двухъярусной композиции впоследствии был развит в схеме «мирового древа», соединяющего верхний и нижний миры, с фиксацией на среднем ярусе, где, как правило, помещался персонаж [Огнева, 1973, 103–112]. Генетически связаны с космогонией древних ставшие каноническими изображения луны и солнца с «оленных камней» Монголии.

Тщательно разработанную символику имели многочисленные атрибуты, характерные для каждого из персонажей пантеона. Таков набор воинского вооружения в данном случае с элементами охотничьей архаики, важный в атрибуции образа и узнаваемый зрителем с первого взгляда на икону. Поэтому так конкретны детали линейного рисунка, воспроизводящего вооружение воина, прочитываемые в пространной религиозно-мифологической подоснове образа, объясняющей и его неполноту (отсутствие лука в футляре, меча в ножнах).

«Второстепенные», или «локальные божества», включающие богов здоровья, земли, дома, хозяев-покровителей рода, пришли в буддийский пантеон из истории, одухотворенные мифопоэтическим мышлением народа. Функциональная характеристика иконописного образа распространена в обрядовых традициях калмыков, сохраняющих отголоски патриархальнообщинных отношений. Образ органично совмещает черты этнического мироощущения, обусловленные традиционным бытом, с внешними приёмами иконографии буддизма [Батырева, 2005].

Фольклоризация буддийского канона, в русле которой следует рассматривать изображение исторического персонажа, свидетельствует о формировании этнического ядра художественной культуры как совокупности значимых для общества форм и смыслов, прочитываемых в иконографии локальных образов.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Roerich G.* Tibetan paintings. Paris, 1925. 128 c.
2. *Getty A.* The gods of northern Buddhism. Rutland: Charles E. Tuttle, 1928.
3. *Батырева С. Г.* Старокалмыцкое искусство. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991.
4. *Огнева Е. Д.* Структура тибетской иконы // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М.: Наука, 1973. С. 103–112.
5. *Батырева С. Г.* Старокалмыцкое искусство XVII – начала XX в.: Опыт историко-культурной реконструкции. М.: Наука, 2005.

А. О. Беляков (*Благовещенск*)

КОЛОКОЛ С БУДДИЙСКОЙ КУМИРНИ 1901 ГОДА ИЗ ФОНДОВ МУЗЕЯ ИМ. Г. С. НОВИКОВА-ДАУРСКОГО

История развития и распространения буддизма в Приамурье — явление и процесс, крайне мало изученные. В тех трудах, которые так или иначе относятся к проблематике данного вопроса, мы найдем косвенные упоминания отдельных проявлений этой религии. Это нисколько не удивительно, потому что исследования в данной области принадлежат ученым, имеющим свой круг интересов. Так, если мы прочтём книги, касающиеся истории юга Дальнего Востока и Приморья, то основной акцент в них будет ставиться на социально-политическом аспекте присутствия этого учения в тот или иной промежуток времени, касающийся отдельного региона. Если же мы сконцентрируемся на изучении конкретного эмпирического (археологического) материала, то обнаружим описание коллекций предметов, относящихся к культовой практике последователей этой религии, но никак не выводы, касающиеся религиозной истории государства. Таким образом, исследование данной темы является актуальным и представляется наиболее целостным с позиций не только лишь исторических, но и философских дисциплин, таких как философия истории, социальная философия, религиоведение. Именно такой глубокий анализ даст более полное понимание этнокультурных процессов в среде коренных народов и религиозной истории региона в целом.

Подобное исследование актуально ещё и в силу того, что всё новые находки, относящиеся к буддийской культуре, продолжают пополнять коллекции музеев [Беляков, 2007, 231]. Однако, даже те предметы, что

Колокол с буддийской кумирни 1901 г., находящийся в фондах АОМ им. Г. С. Новикова-Даурского

уже находятся в запасниках, требуют качественного научного описания и изучения. Одним из таких экспонатов является колокол, находящийся в фондах Амурского областного краеведческого музея им. Г. С. Новикова-Даурского.

Сотрудники музея предполагают (актов о приеме не сохранилось), что колокол был доставлен в музей из буддийской кумирни города Айгун (старый Айгун), разрушенного русскими в связи с событиями 1900 года. Фотография башни при этой кумирне сохранилась в архивах Амурского областного краеведческого музея им. Г. С. Новикова-Даурского. С обратной стороны фотографии на подкладке написано: «Башня у кумирни (разрушенной). Снимок Винокурова, собственность И. Т. Шокало. Снято 29.VI. 1904 г. Всё, что уцелело после нашествия русских на Айгун в 1900 г. Пожертвовано Шокало 22.VII. 1927 г.» [Акты принятия экспонатов АОМ, 1944]. Такая версия происхождения колокола представляется уместной в силу ряда обстоятельств. Во-первых, до сих пор не обнаружено фактических свидетельств существования каких-либо конкретных культовых строений (храмов, кумирен) китайского и маньчжурского происхождения на современной территории Приамурья. Во-вторых, по мнению самих работников музея, дата приёма экспоната и дата фотографии совпадают. Исходя из вышеизложенных фактов, мы можем предположить, что описанный выше колокол был привезён именно с кумирни маньчжурского города «старый Айгун».

Однако, остаётся ещё один очень важный для исследователя вопрос: к какому направлению буддизма может принадлежать данный артефакт?

Маньчжурская кумирня.
Фото из фондов АОМ им. Г. С. Новикова-Даурского.

Иероглифические надписи на колоколе говорят о том, что в 1814 г, он был передан в дар храму провинции Хейлунцзян. В начале 19-го века на территории Приамурья мы можем выделить две разновидности буддизма. Первая — в рамках «трёх учений» синкретизированный китайскими религиозными воззрениями вариант буддизма Махаяны, его народная разновидность [Тертицкий, 2000, 364].

Вторая — тибето-монгольская традиция Ваджраяны, получившая свое распространение еще с завоеванием маньчжуров монгольскими племенами. Однако более плодотворными контакты маньчжуров с носителями буддийской традиции становятся лишь к 17-му веку и связаны с политикой династии Цин. [Болотин , Забияко, 2005, 123].

Обращаясь к иероглифам колокола, мы обнаружим, что он находился в храме бога Гуань. Известно, что Гуань-Ди почитался одинаково буддистами, даосами и конфуцианцами [Мелетинский, 1998, 163]. Его культ носил синкретический характер и был ярким примером народной религиозности. Это даёт основания полагать, что храм, в котором находился колокол, принадлежал синкретическому варианту народной китайской религии, распространенной в конце 19-го начале 20-го века как в Китае, так и в Маньчжурии. Дальнейшее изучение и лингвистический анализ иероглифов колокола позволят учёным ещё больше приблизиться к пониманию истории, культуры и религии коренных народов Приамурья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Акты принятия экспонатов Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского (АОМ) за 23.10.1891 – 24.12.1944.

2. *Беляков А. О*. История развития буддизма в Приамурье (по материалам Амурского областного краеведческого музея им. Г.С. Новикова-Даурского) // Амурский краевед. 2007. №24. С. 231-242.

3. *Болотин Д. П., Забияко А. П.* Маньчжурский клин. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2005.

4. Мифология. Большой энциклопедический словарь под ред. Мелетинского. 4-е изд-е. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998.

5. *Тертицкий К. М.* Китайские синкретические религии в 20-м век. М.: Восточная литература, 2000.

С. Е Винокуров (*Екатеринбург*)

СОСУЩЕСТВОВАНИЕ БУДДИЙСКОЙ И ИНДУИСТСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТРАДИЦИЙ НА ПРИМЕРЕ АНАЛИЗА МЕТАЛЛИЧЕСКИХ СКУЛЬПТУР БОДХИСАТТВЫ МАЙТРЕЙИ И ИНДРЫ

В современном мире остро поставлен вопрос об интеграции культурных традиций. Время требует раскрытия многомерности человеческой истории, культуры и религии. Как показывают современные исследования, проблема диалога культур актуализирована остротой различных межрегиональных, межнациональных и межконфессио-

нальных конфликтов. Диалог — наиболее плодотворная основа для развития межэтнических и других отношений, необходимая для разрешения противоречий и конфликтных ситуаций современного мира.

Ярким примером явления сосуществования, «соседствования» друг с другом памятников искусства двух религиозно-философских систем является Индия. Культура Индии является результатом неоднократной ассимиляции разных культур, их перемешивания и наслаивания. Индия — родина индуизма и буддизма, которые и сегодня исповедуют различные народы, населяющие обширный регион Южной Азии. Индуизм и особенно буддизм оказали большое влияние на формирование и развитие культуры и искусства Центральной Азии и Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии.

VI век до н.э. — «время великого брожения умов» [Луния, 1960, 94]. В это время происходит критическое осмысление существующих установлений, стремление перенести их на новую основу человеческого общежития. В Греции свое учение нес Гераклит, в Иране — Заратуштра, в Китае высокое понятие об обязанностях человека в жизни дали Конфуций и Лао Цзы. В эту эпоху индусы, разочарованные в старых философских догмах, выступали за простоту культа, против кастовой системы, жертвоприношений животных. Возникшее на севере страны Учение Будды исходило из многих положений, традиционных для индийской мысли. Поэтому нет ничего удивительного, что индуизм и буддизм в своей основе имеют много общих черт. Индуисты считают Веды божественными, а ведические обряды необходимыми для спасения души. Буддисты признавали божественное происхождение Вед, но считали, что «истина, в них содержащаяся, была впоследствии искажена и фальсифицирована» [История всемирной…, 1983, 210–211] В данной статье не ставится цель сравнения двух религиозно-философских систем. Следует лишь сказать о значительном влиянии буддизма и индуизма на различные стороны жизни Индии — в политике и культуре, а обращение к искусству Индии, неразрывно связанному с религией, необходимо для понимания культуры Востока в целом.

Искусство Индии, особенно средневековое, можно целиком и полностью назвать культовым. Сказать о том, что больше повлияло на самобытность индийского искусства, буддизм или индуизм, сложно. Говоря об искусстве буддийском, историк и философ культуры Т. Буркхардт пишет о том, что оно «выкристаллизовало» тончайший элемент индуистского искусства», направленного на изображение и передачу качеств человека, «насыщенного сознанием», человека «очищенного» и «облагороженного» [Буркхардт, 1999, 150]. Имея общие истоки, ин-

дуистское и буддийское искусство оформлялось в одних и тех же социальных условиях, на одной территории.

Ярким примером сосуществования памятников искусства разных религиозных систем являются пещерные храмы в Аджанте (III-VIIвв.) и Эллоре (VI-IXвв.). Отличительной чертой пещер Эллоры является наличие культовых сооружений, относящихся к трем существовавшим тогда религиозным учениям: индуизму, буддизму, а также джайнизму. Город Эллора — свидетельство религиозной терпимости: буддисты Махаяны и поклонники Шивы и Вишну жили здесь в мире и спокойствии, возможно, одни и те же скульпторы и архитекторы занимались сооружением и украшением храмов и святилищ. Акцент в буддийских и индуистских храмах Эллоры сделан на изображениях будд, бодхисаттв и многих индуистских богов, в трактовке которых принципы изображения оказывались близкими, или практически идентичными.

Сюжетами росписей Аджанты, буддийского монастыря, служат легенды из жизни Будды, дополняемые индийскими мифологическими сценами. Поэтому мы можем встретить среди буддийских сцен летящего Индру (храм №17), включенного в буддийский пантеон Верховного бога ведийских времен, а в индуистском пантеоне — Хранителя Востока, места, где восходит солнце. Индра написан очень свободно и виртуозно, белое холеное тело особо выделяет фигуру среди прочих сцен в полумраке пещер. Все фигуры этой фрески слиты в едином стремительном порыве полета бога-громовержца.

В памятниках скульптуры также много общих черт. Возможно, что антропоморфное изображение Будды, характерное для буддийской скульптуры первых веков н.э., оказало влияние на передачу образов индуистских божеств [Бонгард-Левин, 2001, 225; Ульциферов, 2005, 645]. Буддизм Ма-хаяны в мифологии и культе содержит сходные черты с индуизмом, ока-завшим влияние на буддизм. В буддийских монастырях появляются даже изображения индуистских божеств. Интересно, что Будда был объявлен одним из воплощений (аватар) бога Вишну. Из мифологии индуизма были заимствованы боги Брахма, Индра, Вишну, асуры, гандхарвы и наги, кото-рые в буддизме получили новые имена и статус.

В длительном и сложном взаимообмене художественными традициями значительную роль играет металлическая скульптура. Небольшие литые фигуры универсальны в применении в культовой практике буддизма и ин-дуизма. Они служат алтарной «иконой» в храме и доме верующего, высту-пая самостоятельными объектами поклонения. На территории соседнего с Индией Непала, испытывающего постоянное ее

влияние на культуру, такое взаимовлияние художественных традиций буддизма и индуизма проявилось не менее ярко, чем в самой Индии. Например, «непальская школа» металлической скульптуры отражена не только в произведениях буддий-ского культа, но и в изображениях индуистских персонажей. С XI-XII вв. в связи с бурным развитием тантрического учения Ваджраяны культовые металлические изделия стали широко использоваться в ритуалах. Тантризм способствовал сближению буддизма и индуизма. Став необходимой ча-стью сложного религиозного действа, скульптура приобрела определенную долю сакральной символики. Значение атрибута, декора, позы, жеста в изображении божества значительно возросло. Искусствовед И. Ф. Мурриан пишет: «Сложность и, нередко, эзотеричность учений ваджраяны и индуистских форм тантризма приводили к увеличению своеобразной повествовательности символов, читаемой лишь посвященными и становящейся простым декоративным оформлением для всех остальных» [Муриан, 2000, 59].

В качестве примера можно проследить иконографические и художест-венные особенности двух бронзовых скульптур. Одна из них представляет бодхисаттву Майтрейю (1250-1350), вторая — бога Индру (1350-1450) [Schroeder, 1981], иконография которых сходна в общих чертах. Оба персонажа изображены в мирном облике, царственной позе махарад-жалиласана на лотосовом пьедестале. Левая рука обеих фигур в жесте — нидратахаста. Правая рука Майтрейи поднята в жесте дхармачакра-мудра. Правая рука Индры опущена на колено в жесте урусанстхита-мудра. Атрибуты, отличающие Майтрейю от Индры, — пушма и падма. Фигуры Майт-рейи и Индры украшены чеканным орнаментом и инкрустированы полудрагоценными и драгоценными камнями. Особая гибкость сообщена фигурам, придающая легкую непринужденность позе, жесты рук подчеркнуто изящны. Моделировка объемов в сочетании с тщательной обработкой поверхности выявляет мягкость и, в то же время, упругость тела, подобного полому стеблю лотоса. Рисунок украшений Индры более сложен и пластичен, напряженная фигура более утонченна. Смещение фигуры Индры по диагонали придает особый динамизм изображению: возникает ощущение порыва Индры встать и сделать шаг вперед. Образ Майтрейи отличает «львиный торс» с широкими плечами и тонкой талией, но мускулатура более сглажена, что создает впечатление особой духовной силы, легкости и чистоты. Черты лица напряжены, взгляд бодхисаттвы устремлен в будущее.

Подводя итог вышесказанному, отметим обширную сферу взаимовлия-ний культур, двух художественных традиций — буддийской

и индуистской. Перетекая из одного сосуда в другой, отбирая наиболее отвечающие рели-гии формы, художественные традиции буддизма и индуизма придали искусству Индии и соседних с ней культурных регионов яркий, неповторимый характер, сложный в понимании художественных процессов и открывающий широкие поля для исследований.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бонгард-Левин Г. М.* Древняя Индия: История и культура. СПб., 2001.
2. *Буркхардт Т.* Сакральное искусство Востока и Запада. Принципы и методы. М., 1999.
3. История всемирной литературы: В 9-ти т. Т.1. М., 1983.
4. *Луния Б. Н.* История индийской культуры. М., 1960.
5. *Муриан И. Ф.* Искусство Непала: Древность и средневековье. М., 2000
6. *Ульциферов О. Г.* Культурное наследие Индии. М., 2005.
7. Schroeder Ulrich Von Indo-Tibetan Bronzes. Hong Kong , 1981.

Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург)

ОБРАЗЫ МИЛАРЕПЫ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

Тибетская и монгольская коллекции Эрмитажа насчитывают около 4, 5 тысяч памятников буддийского искусства.

Экспонаты этих коллекций связаны с именами разных выдающихся людей, из которых в данном случае следует выделить трёх собирателей Э. Э. Ухтомского (1861-1921), П. К. Козлова (1863-1935) и Б. И. Панкратова (1892-1979).

Э. Э. Ухтомский окончил Санкт-Петербургский университет, много путешествовал, неоднократно посещал Калмыкию, Бурятию, Монголию и Китай. Он 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. 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.

П. К. Козлов — выдающийся русский путешественник, исследователь Центральной Азии, участник и руководитель многих экспедиций.

Б. И. Панкратов — один из самых крупных востоковедов-китаистов 30–70-х гг. XX в., занимавшихся изучением Дальнего Востока. Он был

Скульптура Миларепы из коллекции Государственного музея Эрмитаж (инв. № У-1002; высота 7,6 см)

человеком необычайной широты научных знаний и интересов. Во время своей работы в Китае, поездок по Монголии и Бурятии Борис Иванович собирал живопись, ксилографы и предметы культа. После его смерти эти предметы были приобретены Государственным Эрмитажем.

В коллекции Государственного Эрмитажа находятся семь различных образов Миларепы (1040-1123) — йогина, знаменитого тибетского поэта, социально-религиозного деятеля, одного из главных учителей школы Карма Кагью. Миларепа является автором духовных песнопений, собранных позже в свод «Сто тысяч песен». В тибетском буддизме Миларепа является примером того, как обычный человек, обремененный тяжелой кармой, прославился отшельническими подвигами и достиг просветления в течение одной жизни. Согласно агиографическим источникам, его учитель, Марпа (1012-1097), совершил над Миларепой ряд очистительных практик, передал ему учения ма-

хамудры и йоги, которые оказали решающее воздействие на судьбу ученика [Андросов, Леонтьева, 2009, 336–337].

Авторитет и популярность данного персонажа способствовали тому, что его изображали в тибетской традиции достаточно часто. Из семи его образов четыре являются скульптурными, а три представляют собой произведения тибетской живописи (тангка). Они происходят из разных коллекций: Э. Э. Ухтомского, П. К. Козлова, Б. И. Панкратова, один образ передан из таможни в 1997 г. и другой поступил в качестве дара в Государственный Эрмитаж в 1996 г.

Одним из наиболее интересных и редких произведений буддийской пластики является миниатюрная статуэтка Миларепы. Она изготовлена из каолина,[1] глины белого цвета. Каолиновый образ состоит из нескольких частей, склеенных вместе. Лицо, руки и ноги покрыты холодной позолотой, рот, глаза и волосы раскрашены. Статуэтка сделана в Тибете в XVI в. Статуэтка происходит из коллекции Э. Э. Ухтомского (выс. 7,6 см; инв. № У-1002).

Статуэтка представляет Миларепу сидящим в свободной позе (раджалиласана) на шкуре антилопы, покрывающей лотосовый престол. Его правая рука поднята к уху. Значение этого жеста объясняется по-разному: «попыткой услышать его песни реализации» или «звуки природы, которые содержат устную передачу доктрины от учителя к ученику» [Thurman, Rhie, 1991, 240]. Миларепа хорошо узнаваем по жесту правой руки и по длинным волосам, ниспадающим на плечи. Его левая рука опирается на сиденье. Однако у Миларепы может быть и другая иконография: в левой руке он может держать капалу (чашу из человеческого черепа) или рука находится в жесте медитации. Иногда обе его руки сложены в медитации. На некоторых образах он имеет ремень для медитации. По китайской традиции, Миларепа часто представлен с большим животом [Schroeder, 1981, 548–549, n. 156D]. Существуют и другие образы Миларепы, показывающие его в виде аскета с очень худым телом, с выступающими костями, обтянутыми кожей, с телом зеленого цвета.

Снизу в престоле просверлено отверстие, в которое вставлен свиток, написанный черными чернилами. На старой тибетской бумаге написаны мантры и имена двух учителей — Марпы (тиб.: sgra-gcan-‘dzin) и Анандагарбхи (тиб.: kun-dga snying-po), под именем второго

[1] Анализы выполнены в Отделе научно-технической экспертизы Государственного Эрмитажа сотрудниками А. И. Косолаповым, М. И. Колосовой, Л. С. Гавриленко, А. А. Сушковым, Л. П. Вяземской, С. В. Хавриным в 1998 г. Автор выражает им свою искреннюю благодарность.

Свиток из коллекции
Государственного музея Эрмитаж (инв. № У-1002а)

также известны: Цзонхава (1357-1419), Таранатха (р. 1575) и сакьяский иерарх (1092-1158).

Образ характеризуется тончайшей проработкой деталей. Престол декорирован не только лепестками лотоса, но еще цветами и листьями. До мельчайших подробностей проработан узор на одеянии, ниспадающем складками, которые лежат ровными рядами на спине святого.

Два других образа выполнены из раскрашенной глины. На одном Миларепа представлен гневным, с раскрытым ртом, широко раскрытыми глазами и сведенными к переносице бровями. Особая экспрессия образа передана тонкой прорисовкой лица. Лицо и серьги покрыты холодной позолотой, вся скульптура раскрашена краской. Статуэтка монгольской работы конца XIX в. Она происходит из коллекции П. К. Козлова (выс. 10,5 см, инв. № У-1763).

Статуэтка представляет Миларепу сидящим в позе (раджалиласана) на шкуре антилопы, покрывающей подушку. Его правая рука поднята к уху. Левая рука находится на колене, кисть руки утрачена.

Другая статуэтка бурятской работы начала XX в. Она была передана из таможни (выс. 16 см, инв. № КО-1618).

Статуэтка представляет Миларепу сидящим в позе (раджалиласана) на шкуре антилопы, покрывающей подушку. Его правая рука поднята к уху, а левая рука опирается на сиденье. Этот образ представляет Мила-

Скульптура Миларепы из коллекции
Государственного музея Эрмитаж (инв. № У-1763; высота 10,5 см)

репу в виде аскета; благодаря одеянию, прикрывающему только часть тела, хорошо просматриваются ребра и кости.

Бронзовая статуэтка изготовлена в Непале (выс. 9,5 см, инв. № КО-1600). Она характеризуется несколько примитивной работой, лицо покрыто позолотой.

Статуэтка представляет Миларепу сидящим в позе (раджалиласана) на шкуре антилопы, покрывающей подушку. Его правая рука поднята к уху, в левой руке он держит капалу. Мастер намеренно наделил скульптуру некоторыми дефектами. Она имеет неровный престол, па-

Скульптура Миларепы из коллекции Государственного музея Эрмитаж (инв. № КО-1618; высота 16 см)

тину, дефекты литья, потертости, которые придают ей некоторый оттенок старины.

В Тибете существует традиция создания не только литературных житийных описаний, но и живописных. И те и другие называются намтары (тиб.: rnam-thar). Они представляют собой не столько описание конкретных исторических событий, сколько путь той или иной личности к достижению просветления. Многие ламы составляли описание жизни Миларепы. Некоторые из этих произведений дают яркую картину быта и нравов средневекового тибетского общества. Миларепу тибетцы считают трижды великим: великим поэтом, великим йогом и великим святым [Дылыкова, 1990, 171–180].

Скульптура Миларепы из коллекции Государственного музея Эрмитаж (инв. № КО-1600; высота 9,5 см)

На житийной тангка Миларепа держит обе руки в жесте поучения (витарка-мудра), при этом правая рука расположена перед грудью, а левая — опущена вниз к ручке сиденья. Тангка происходит из коллекции Э. Э. Ухтомского (размер 102 х 61 см, инв. № У-313). Тангка датируется XVII в., она написана в стиле «карма гардри».

Стиль «карма гардри» создан монахами школы Карма Кагью и художником Намха Таши (тиб.: nam-mkha’ bkra-shis) в XVI в. (работал в 1560-1590 гг.) под руководством Кончок Янлага (тиб.: dkon-cog yan-lag) (1525-1583) и Гьялцаб Драгпа Дондуба (тиб.: rgyal-tshab drag-pa don-grub) (1550-1617). Пропорции стиля «карма гардри» основаны на особенностях более раннего стиля «менри» и индийской бронзовой скульптуры. Элементы пейзажа заимствованы из китайского стиля пе-

*Житийная тангка из коллекции Государственного музея Эрмитаж (*инв. № У-313; размер 102 х 61 см*)*

риода правления китайского императора Юнле (1403-1424). Основной чертой этого стиля является бледный фон, в композиции преобладают небо и пейзаж. Центральная фигура сравнительно небольшая и пишется более темными красками на светлом фоне. Золото используется очень умеренно. Краски в основном светлые, наложенные тонким слоем [Jackson, 1996, 259].

Эта тангка является одним из лучших образцов этого стиля из коллекции Государственного Эрмитажа.

На тангка продемонстрирована только часть жития Миларепы, а именно: период его обучения у Марпы. Можно предположить, что этот образ являлся частью живописной серии житийных тангка Миларепы.

Миларепа родился в богатой семье, на границе Тибета с Непалом. Миларепе не было еще и семи лет, когда тяжело заболел его отец. Умирая, он передал свое состояние брату и сестре, чтобы они заботились о его семье, а когда дети подрастут, вернули бы им все обратно. Но родственники превратили детей в своих батраков.

Миларепа и его мать решили отомстить за унижение. Юноша начал учиться у черного мага. Он силой заклинаний обрушил крышу дома у родственников, много людей погибло. В другой раз он вызвал град, который побил побеги на полях односельчан.

Мучаясь угрызениями совести, Миларепа вступает на путь буддийского учения и становится учеником Марпы. События разворачиваются из нижнего левого угла тангка. В первую очередь представлена история с большим медным сосудом, который Миларепа выменял на часть собранного подаяния. Сначала Марпа выгоняет Миларепу с сосудом из дома, выливая из него чанг, затем Миларепа подносит этот сосуд Марпе. Учитель сначала ударил по нему палкой, издав сильный звон, потряс его, а затем наполнил очищенным сливочным маслом для алтарных лампадок и поставил его в конце алтаря [Великий йог…, 1998, 162].

Затем Марпа просит ученика вызвать град, с тем чтобы покарать грабителей, наносивших вред Марпе и его ученикам. Миларепа вызывает град, в это время разбойники подрались между собой, и некоторые из них погибли. Этот сюжет представлен в правом углу тангка. Даже после этих событий Марпа отказывается передать Учение Миларепе. Миларепа очень опечален, его жалеет жена Марпы и всячески старается утешить [Великий йог…, 1998, с. 162–164].

После этого Марпа поручает Миларепе построить дом для сына, круглый по форме в труднодоступном месте. Когда Миларепа возвел половину здания, Марпа повелел разрушить построенное и отнести камни и глину на место, откуда они были взяты. Затем Марпа заставля-

Тангка из коллекции
Государственного музея Эрмитаж
(инв. № КО-1606; размер 30,5 х 23 см

ет Миларепу возводить дом в форме полумесяца. Была построена уже половина сооружения, когда учитель приказа разобрать его. В третий раз Миларепа возводит дом треугольной формы. Когда строение возведено уже на треть, история повторяется. Миларепа обращается за помощью к жене Марпы, она готовит обед и ведет ученика к учителю. Миларепа получает начальные наставления.

После этого Миларепа начинает возводить десятиэтажную башню, квадратную в основании. Три других ученика стараются помочь и приносят огромный камень, который Миларепа закладывает в основание здания. Когда строительство башни уже близится к завершению, Марпа узнает о помощи других учеников и заставляет Миларепу извлечь камень и отнести его на место. Ученик разбирает стену и относит камень на то место, откуда он был взят. После этого учитель советует взять камень и отнести его на прежнее место [Великий йог…, 1998, 165–172]. На тангка художник, вероятно, ошибочно воспроизводит этот сюжет при строительстве второго дома.

Соседи хотят разрушить башню, и Марпа при помощи магии создает охранный корпус. Этот сюжет показан в правом верхнем углу тангка.

Миларепа снова просит учителя о передаче Учения, тем более что Марпа в то время дает другим ученикам посвящение в практику мандалы Чакрасамвары. Марпа бьет его и таскает за волосы. Этот сюжет представлен в левой части тангка. Жена Марпы опять жалеет ученика, она угощает его всякими яствами и чангом.

На следующий день Марпа повелел прекратить постройку башни и начать строительство нового дома. И снова Миларепа закладывает фундамент. Теперь уже учитель приказывает ему закончить оба сооружения.

Миларепа показывает свою израненную камнями спину жене Марпы, и она ведет его к учителю [Великий йог…, 1998, 173–181]. Этот сюжет также продемонстрирован в верхней части тангка. Марпа разрешает ученику отдохнуть и залечить раны.

Все эти события и представлены на тангка. Но на этом события в жизни Миларепы и его отношения с учителем еще не заканчиваются, поэтому можно предположить, что эта тангка входила в серию житийных тангка Миларепы. Тангка обшита обрамлением из темно-синего китайского шелка с тканым орнаментом в виде облаков. Сверху и снизу вшиты прямоугольники желтого цвета: парчовый с растительным орнаментом и шелковый с тканым традиционным китайским орнаментом.

Еще две тангка, хранящиеся в коллекции Государственного Эрмитажа, происходят из собрания Б. И. Панкратова.

На одной из них (инв. № КО-1606, размер 30,5 х 23 см, Бурятия, китайский стиль, нач. XX в.) Миларепа представлен сидящим в позе (рад-

Тангка из коллекции
Государственного музея Эрмитаж
(инв. № КО-1610, размер 27,5 х 23 см

жалиласана) на шкуре антилопы, покрывающей подушку, на фоне пещеры. Его правая рука поднята к уху, в левой руке он держит капалу. Перед ним находятся охотник и лань. В качестве подношений лежат ружье, лук и стрела. Миларепа почитался еще и как покровитель охотников.

Б. И. Панкратов собирал не только старые тангка, некоторые специально писали для него по его просьбе. Вторая тангка является именно таким произведением (инв. № КО-1610, размер 27,5 х 23 см). Она написана в Бурятии в середине XX в. На ней Миларепа представлен в традиционной иконографии. Рядом с охотником изображена собачка. Если бы существовал для тибетской живописи стиль модерн, то это произведение можно было бы отнести именно к этому стилю. Подчеркнуто острые вершины гор, банановые деревья, серо-зеленая фигура на фоне такого же неба, неестественный наклон тела — все эти особенности делают эту тангка особенно интересной. Наличие ее в коллекции Государственного Эрмитажа, в которой, практически, не представлены буддийские произведения XX в., свидетельствует о существовании непрерывной буддийской традиции живописного искусства в Бурятии.

Таким образом, в коллекции Государственного Эрмитажа представлены разные изображения Миларепы: живописные и скульптурные, самая интересная и ранняя статуэтка датируется XVI в., другие произведения относятся к разному времени вплоть до наших дней. Их изготавливали в Тибете, Монголии, Бурятии и Непале, образ Миларепы в традиционной иконографии присутствует в свите Авалокитешвары на тангка из Бутана [Елихина, 2007, 118]. Все эти произведения свидетельствуют о широком распространении культа Миларепы и особом почитании этого святого поэта-отшельника у разных народов, исповедовавших тибетский буддизм.

ЛИТЕРАТУРА:

1. *Андросов В. П., Леонтьева Е. В.* Марпа и история Карма Кагью: Жизнеописание Марпы-переводчика в историческом контексте школы Кагью. Предисловие ламы Оле Нидала. М., 2009.

2. Великий йог Тибета Миларепа. Жизнеописание, называемое по-тибетски «Джецюн-кахбум» или «Житие Джецюна-Миларепы» / Редакция, введение и комментарии У. Й. Эванса-Вентца. Самара, 1998.

3. *Дылыкова В. С.* Тибетская литература. М., 1990.

4. *Елихина Ю. И.* Две тангка с изображением Авалокитешвары из коллекции Ю. Н. Рериха, хранящиеся в Эрмитаже // Рериховское наследие. Труды конференции-III. СПб., 2007. С. 117–123.

5. *Jackson D.* A History of Tibetan painting. Wien, 1996.

Thurman R., Rhie M. Wisdom and Compassion: The Sacred art of Tibet. N.Y., 1991.

6. *Schroeder U.* Indo-Tibetan Bronzes. Hong Kong, 1981.

E. Seegers [Preschern] (Hamburg, Germany/Canterbury, Great Britain)

VISUAL EXPRESSIONS OF BUDDHISM IN CONTEMPORARY SOCIETY: TIBETAN STŪPAS BUILT BY KARMA BKA' BRGYUD ORGANISATIONS IN EUROPE

This paper discusses the most striking Tibetan Buddhist architectural structures — the *stūpas* (Tib.: *mchod rten*) — as they appear in European countries. The focus lies on the *mchod rten* erected by the Karma bKa' brgyud school[1] — one of the four main traditions of Tibetan Buddhism — taking into consideration the Kalmyks in Russia. It will be analysed both from a religious studies and an art historian angle.[2] A major question concerns the motivation for erecting stūpas in European countries. Are they based on the idealisation of Tibet or on plausible alternative reasons? One further question is whether or not there is a continuity or change of the paradigms of religious architectural structures in the transmission from East to West. In order to answer these questions the paper starts with a short historical introduction and then provides an overview about the key concepts of the meaning and function of the *mchod rten*. Amongst others the eight Mahāyāna *stūpas* — the structures which are the most common Tibetan stūpas erected in Europe — will be analysed.

The bKa' brgyud lineage — mostly translated as the «Lineage of Oral Instructions»[3] — is one of the four principal schools of Tibetan Buddhism and originates in the main with the Indian *mahāsiddha* Tilopa (988-1069) who, amongst others, developed a system of meditation and practice around the central topic of Mahāmudrā (*phyag rgya chen po;* The Great Seal).[4] The teachings were transmitted from master to student in an unbroken lineage from Tilopa to Nāropa, Mar pa, Mi la ras pa, sGam po pa to the First Karma pa, Dus gsum mkhyen pa (1110-1193) who was the founder of the Karma bKa' brgyud school.[5]

Soon afterwards, at the time of the Second Karma pa, Karma Pakshi (1224-1283), the Karma bKa' brgyud tradition exerted a strong influence on the Mongolian emperor in China and in this way also on the Mongolian tribe of the Oirats (Kalmyks)[6] who later became the first Buddhists in Europe.

[1] This paper is related to my research for my eponymous PhD thesis at the Department of Theology and Religious Studies, Canterbury Christ Church University, U.K.

[2] The critical analysis is mainly based on field-research (the author undertook several research trips to the most significant mchod rten in Europe), on interviews with experts, and on archive and textual centered research.

[3] [Seegers, 2009, p 69].

The Sakya pa-s was the first Tibetan school to establish influence with the Mongolian court but other schools were also in contact with the khans. Karma bKa' brgyud records claim that Karma Pakshi converted the Mongolian Emperor Kublai Khan (1216-1294) by displaying his magical and spiritual powers and then became his teacher. Subsequently all the following Karma pas up to the 10th Chos bying rdo rje (1604-1674) were invited to the Chinese court.[7] One of the main Mongolian tribes is that of the Kalmyks — originally nomadic herdsmen following Mongolian Tibetan Buddhism who lived in Mongolia and Dzungaria but were forced to leave their homelands.[8]

The immigration of the Kalmyks to the western part of Russia in the early 17th century[9] can be interpreted as the very first influence of Buddhism on European history. Kalmykia clearly has to be classified as a part of Europe; therefore the Kalmyks are considered the earliest Buddhist ethnic group inhabiting Europe.[10]

Before the nomadic Kalmyks founded fortified settlements they practised their religious rituals and ceremonies in tent-monasteries called *khurul*. Having arrived close to the Caspian Sea their way of life gradually began to change and they slowly settled down. In the early 19th century Kalmyk temple construction flourished; the number of monasteries at that time was around 200. Several monasteries contained *stūpas* in the form of individual buildings (see fig.1), raised on walls, or on rooftops.

[4] [Kapstein 2007, p 116] states that «... if one summarizes the foremost points of meditation [within the Mar pa bKa' brgyud lineage; editor's note], they are subsumed in the path of skilful means, the Six Doctrines of Naropa (thabs-lam ná-ro chos-drug), and the path of liberation, the Great Seal (grol-lam phyag-chen)». On the Great Seal see [Rheingans, 2008].

[5] On the Tibetan transmission lineages see [Kapstein, 1996, pp 275–289; Seegers, 2009, pp 96–72]. On the history of the Karma pa lineage see [Richardson, 1998, pp 337–378; Rheingans, 2008, pp 39–44].

[6] One of the three Mongolian tribes-Buryatia, Kalmykia, and Tuva–in Russia which follow Tibetan Buddhism. The Kalmyks got their name when they settled in the Russian Empire; before they were called the Oirats. See [Khodarkovsky, 1992]; See [Snelling, 1993].

[7] The first patron/priest relationship in Tibetan history was established by Sa skya Pandi ta (1182–1251) and Godan Khan, the governor of the Kansu region, in 1244. Karma Pakshi was invited to the Mongolian court by the Emperor Kublai Khan in 1255. On the relationship between Tibet and Mongolia see [Everding, 2000; Richardson, 1998, pp 341–342].

Fig. 1 Example of an ancient Kalmyk temple with a stūpa

Fig. 2 Former stūpa at Tundutovo, Northern Kalmykia

In Tundutovo, a city in the north of Kalmykia on the way to Volgograd, the fundaments of a *stūpa* can be found. The stūpa (see fig. 2) was destroyed like most of the Buddhist temples, monasteries, cult objects and Tibetan religious books in Kalmykia and Buryatia. They were systematically closed, demolished or destroyed during the Second Five-Year Plan (1933-37) and the following years and the Kalmyks were forcibly exiled to Siberia.[11] Poppe (1960) states that «…by 1940 nothing remained of Kalmyk monasteries or lamas».[12] One of the few buildings which are preserved to this day is the Khosheutovsky Khurul.

[8] On the history of the Kalmyks see [Khodakovsky, 1992].

[9] The actual starting-point for Buddhism in Russia, and subsequently in Europe, may be seen in the year 1608 when the western Mongolian tribe–the Kalmyks-wandered westwards towards the Caspian Sea and reached the Emba River in Russia. More dates clearly mark this migration process, e.g. in 1613 they crossed the Yaik River and in 1633 they reached the area of Astrakhan, close to the Caspian Sea. See [Khodarkovsky, 1992, pp 82, 236].

[10] [Grin, 2000, p. 2] states that «According to the accepted definitions of Europe, Kalmykia is still part of it, and presents itself as such».

[11] See [Snelling, 1993].

[12] [Poppe,1960, p. 243] citied by Snelling [1993, p. 243]; The temple was sponsored by Prince Serbečžab Tjumen in 1818. Originally the khurul consisted of three temples connected by elaborate colonnades. The design shows the influence of Russian architects and is reminiscent of the Russian Orthodox Kazan Cathedral in St. Petersburg. In the 1960s the two side buildings and the colonnades were torn down. The main building.

Fig. 3 Contemporary enlightenment stūpa (tib. byang chub mchod rten), in Elista; erected in 1999 by the DWB center under the supervision of Lopön Tsechu Rinpoche. (S-LTR6)[15]

Fig. 4 Interior with prayer-wheel; precious murals in contemporary Karma Gardri style painted by Denzong Norbu in 2001; depicting the bKa'brgyud transmission lineage.[16]

KALMYKIAN TEMPLES AND *STŪPAS* AFTER 1957

In 1957 Kalmykia became an autonomous republic within the Russian SFSR and is today one of the member republics of the Russian Federation. In the years following their return from exile the Kalmyks hesitantly redeveloped several areas of traditional culture but all their attempts to restore their religion and to build a temple failed. However, since the late 1980's, the Soviet government changed its course and implemented politics favoring liberalization of religion. The first Buddhist community was organized in 1988. The election of Kirsan Nikolayevich Ilyumzhinov in 1993 was a milestone in modern Kalmykian history and, even if it would be a mistake to suppose that voters uncritically embraced all his politics, since that time important developments have taken place in the spheres of culture.[13]

In terms of religion Tibetan Buddhist religious practice is on the rise. The 14th Dalai Lama visited Kalmykia in 1991 and 1992, and by 1995, there were 21 Buddhist temples in existence. Buddhist teachers have been sent in from abroad to help this revival; for example the Danish Buddhist Lama Ole Nydahl. One outcome of this activity was the construction of two Tibetan

[13] See [Grin, 2000, p. 7].

[14] See [Jironkina, 2006].

[15] See [Preschern, 2003, p. 71–72].

[16] See [Haderer, 2009, p. 56–62]; photos: Angelika Tesch.

stūpas in and close to its capital Elista in 1999 (see fig. 3, 4). Much is made of the visit of the 17th Gyalwa Karmapa Thaye Dorje in 2009. Meanwhile Elista is rich in Buddhist buildings. Two huge *khuruls* mark the city, one of which — the Golden Temple (2006) — is crowned by four *stūpas* on each edge and the surrounding fence is ornamented with a number of small *stūpas*. In the centre of Elista stands a huge pagoda, containing a prayer-wheel.[14]

In the early 1970's the 16th Karma pa Rang 'byung rig pa'i rdo rje sent Tibetan lamas to the West and launched the foundation of Tibetan Buddhist centres in Europe.[17] The contemporary stūpa activity in Europe began with the construction of the walk-in-enlightenment-*stūpa* at Dashang Kagyu Ling in Château de Plaige, France, which was inaugurated by Ka lu Rin po che in 1980.[18] Four years later Tenga Rin po che erected the first *stūpa*[19] within the Diamond Way Buddhist centres (DWB) founded by Lama Ole Nydahl and his late wife Hannah — an enlightenment stūpa at the retreat centre in Lolland, Denmark. From that time onwards a great number of *stūpas* have been erected by different bKa' brgyud organisations in Europe.[20]

Where do these architectonical structures come from?

MEANING AND FUNCTION OF *STŪPAS*

Stūpas are among the most characteristic and widespread of Buddhist architectural structures. There is evidence suggesting that stūpas already existed in Jainistic and Brahman-Hindu times and that they can be traced back to pre-Buddhist grave monuments located on the Indian subcontinent.[21] Buddhist legend[22] has it that Buddha himself instructed his disciples to enshrine his bodily remains, after his passing away, in a *stūpa* — in the same

[17] On Tibetan Buddhism in the West see [Bachelor, 1994; Baumann 2001, Hahlbohm-Helmus 2000].

[18] S-KR 1, 1980.

[19] S-TR 1, 1984.

[20] Examples of organisations which are active throughout Europe are: The International Network of Diamond Way Buddhist Centres (DWB), the Palpung Yeshe Chökhor Ling Europe (PYCL), and The Centres and Monasteries of Samdrub Darjay Choling (SDC) and their international network of Dharma centres.

[21] An effective approach was initiated by Foucher (1905) who pointed out that the early stūpas show remarkable similarity to pre-Buddhist tumuli or funerary mounds. See [Foucher, 1905, pp. 55–58]. This subsequently led to the common and reasonable theory that the historical stūpa originates from a grave monument. For more details see [Kottkamp, 1992, pp. 5–13].

[22] Mahāparinirvāna Sūtra; see [Weber ,1999].

way as was done for a *cakravartin*.[23] Subsequently these monuments became common Buddhist objects of veneration and worship long before pictorial representation of the Buddha became habitual. The stūpas spread throughout the Indian continent and with the dissemination of Buddhism to Southeast, East and Central Asia developed different *stūpa* and pagoda forms.[24]

In 766 CE the construction of the first Buddhist monastery in Tibet, bSams yas gling, was completed; it is designed as a powerfield (Skt. mandala) with a central temple and a stūpa in each corner.[25] From the 10th century onwards, the region of the Western Himalayas (today encompassing parts of Pakistan, Tibet, India and Nepal) played a central role for the spreading of Buddhism from India to Tibet. Since the Western Himalayas are difficult to access both for geographical and political reasons, research in this field has only just started. Meanwhile it has become clear, however, that the characteristic shape of the Tibetan *mchod rten* developed from the Indian *stūpas* of the Pāla period (750–1100/1150 CE). These specially shaped *stūpas* spread through the Himalayas and, since the early 1980's, also through the West. When travelling across Europe, the author located these Buddhist architectural structures in different dimensions in nearly every country where Tibetan Buddhist organisations have been established.

The Sanskrit term *stūpa* is explained as «a knot or tuft of hair, the upper part of head, crest, top, summit» and also «a heap or pile of earth, or bricks etc».[26] This describes the form of the early *stūpa* being a heap of earth or a knot of hair (which could be interpreted as Buddha's topknot (Skt. *ushnisha*) but it does not imply any symbolism in the Buddhist monument. When the Tibetans translated the term *stūpa* into their language, they decided to find a word that expresses the funtion — being a receptacle or representation for offerings (*mchod rten*).[27] The principal meaning of a *mchod rten* therefore consists of being a representation of enlightenment to which one can make gifts and in this way accumulate merit or positive imprints in the mind.[28]

[23] A Sanskrit noun referring to an ideal universal king; wheel-turning emperor or king, who rules the world.

[24] On the first and second sharing of the relics see Strong 2007; on the spread of the stūpas see [Benisti, 2003; Gutschow, 1997; Kottkamp, 1992; Libera-Dallapiccola, 1980].

[25] See [Kottkamp, 1992, pp. 354–355]. On the concept of maṇḍalas in terms of a stūpa of many auspicious doors for Phag mo gru pa see [Luczanits, 2009].

[26] The Monier Williams Sanskrit-English Dictionary p. 1260; The stem stūp- means «to heap up, pile, erect» in any case but there are different opinions on whether this is the root from which the term stūpa derives; see [Goswamy, 1980, p. 1]; see also [Tucci, 1988, pp. VIII-XVII].

This idea is based on the common Buddhist concept of *karma* (Skt.) which means that for every action there is a reaction. According to this «law of cause and effect» good, bad or neutral actions will lead to good, bad and neutral experiences in the future.[29] Tibetan Buddhist tradition has it that if one understands a *stūpa* not only as an architectonical structure, but also as pointing to the nature of one's mind — also called Buddha nature — one consequently will attain liberation and enlightenment.

A common Tibetan view is to understand the *stūpa* as a representation of the mind of the Buddha. The First 'Jam mgon Kong sprul, Blo gros mTha' yas (1813-1899)[30] provides the classical instructions about the embodiment of the representation of the Buddha's physical form, his speech and his enlightened mind. Statues and scroll paintings (Tib.: *thang ka*) depicting the Buddha are the receptacles of the body of the Buddha (Tib.: *sku rten*). Texts, books, mantras, seed syllables etc. are the receptacles for the speech of the Buddha (Tib. : *gsung rten*). To represent the mind of the Buddha (Tib.: *thugs rten*) *stūpas* are used, partly because of the relics of the Buddha or other accomplished masters representing the Buddha which are preserved inside the *stūpa*.[31]

The statues, texts and miniature *stūpas* are important symbols for Buddha's body, speech and mind which serve as the objects of offerings during religious ceremonies such as tantric initiations, long-life rituals etc.[32] They can be found on nearly every Buddhist shrine in monasteries and, in recent times, in Buddhist meditation centres around the world. In this context they also symbolise the Buddhist refuge of *Buddha, Dharma* and *Sangha*.

[27] mchod: offering; rten: receptacle, representation; see also English translation of the Caitya Vibhanga Vinayoddhita Sūtra; Mchod rten gyi cha dbye ba 'dul ba las byung ba'i mdo, Tangyur, Gyud, Narthang, Vol. TU fol. 174b4–175a5. [cited by Dorjee, 1996, p. 121–129].

[28] According to traditional sources, e.g. the Sūtra of the Dependent Occurrence (Phag pa ten ching drel par djung wa she dja wa theg pa chen po'i do; unpublished translation by M. Seegers) the veneration of a stūpa by Buddhist practitioners is recommended as an important method for the accumulation of positive impressions in the mind.

[29] Scherer [2009, p. 259] states that «'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».

[30] Shes bya kun khyab mdzod. Chapter 6.1. Vol. 2. Folio 124.

[31] The Large Tibetan Dictionary on the Tibetan Language (Bod rgya Tsig mdzod Chen mo) Bejing: Mi rigs dPe skrun Khang (1986) provides the following explanation about the sku sung thugs rten: «the holy forms which resemble the Buddha; the volumes of the treatise; as well as the mchod rten» (p 125).

According to tradition for any *stūpa* project there are three fundamental requirements: an appropriately qualified and experienced Buddhist lama (Skt.: *Vajrācārya*, Tib.: *rdo rje slob dpon*)[33] for the spiritual supervision, a building site with building permission, and a strong *Sangha*.[34] Through the examination of several European *stūpa* projects it becomes apparent that the lama plays a vital role. A building site and building permission is indispensable, and the *Sangha* (in this context understood as the community of practitioners who are in most cases western people) is an important element of a successful project execution. Additionally the friendship among the practitioners is very much strengthened by accomplishing such a project. Therefore the significance of these three basic requirements can be confirmed for the European *stūpas* as well.

The ancient Tibetan *stūpa* displays the correct proportions laid down in so-called *stūpa* manuals. The instructions of the 15th Karma pa, mKha' khyab rdo rje (1871-1922) are crucial for the correct proportions of a *stūpa*-design within the Karma bKa' brgyud lineage and most of the contemporary *stūpa* projects mentioned below follow these basic guidelines. Even more important than the correct proportions is the proper filling of the stūpa, the explanation of which is based on a text composed by Kong sprul Blo gros mtha´ yas.[35]

THE EIGHT MAHĀYĀNA *STŪPAS*

Currently the most frequently erected Tibetan *stūpas* belong to the group of eight Mahāyāna *stūpas*, or Eight Universal Vehicle *mchod rten-s*.[36] According to Tibetan tradition there are five general types of *mchod rten* — sDe srid Sangs rgyas rGya mtsho (1653-1705) provides a detailed description in his *Vaidurya* gYa' Sel.[37] These five general categories illustrate the whole of the Buddha's enlightened mind. They are basically mental constructions, except

[32] See [Cayton, 1996, p. 219].

[33] [Dorjee, 1996, p. 25].

[34] Teachings from Lopön Tsechu Rinpoche during the construction of a bkra shis sgo mang mchod rten in Graz, Austria in 1998.

[35] rten la nang gzug ´bul ba´i lag len lugs srol kun gsal; see [Amar, 2006].

[36] Their form is described by the Indian master Nāgārjuna «… as like the upside-down alms bowl with the roundness of the bimpa fruit and like a small house (khang bu); also, the eight (Mahāyāna) mchod rten are like victory banners and so forth.» The Vaidurya gYa' Sel of sDe srid Sangs rgyas rGya mtso. Folio 712-5, translated by [Lori L. Cayton ,1996, p. 321].

[37] The Vaidurya gYa' Sel of sDe srid Sangs rgyas rGya mtso. Folios 711–726, vol. II. Reproduced from the collection of Tsepon W.D. Shakabpa by T. Tsepal Taikhang, New Delhi, 1971. Translated by [Lori L. Cayton, 1996].

Fig. 5 The 8 Mahāyāna stūpas, Karma Migyur Ling, Montchardon, France, supervised and inaugurated by Sherab Gyaltsen Rinpoche (S-SGR 1–8, 2006).

for the eight Mahāyāna *stūpas* which are part of the fifth group, the *mchod rten* representing each of the Three Vehicles (Tib.: *theg pa so so'i mchod rten*).[38]

Each of the eight Mahāyāna *stūpas* has its own characteristic shape: the first seven *stūpas* show an individual style within the section between the lion throne[39] and the vase (*bum pa*); the 8th *stūpa* is shaped like a huge bell. Each of these structures represents one of the eight special deeds performed by the historical Buddha Śākyamuni at eight specific places in what is nowadays northern India and Nepal which became important pilgrimage sites.[40] These special deeds are:

[38] The five divisions of the mchod rten are: the spontaneous naturally arisen mchor rten (tib. rang bzhin lhun gyis grub pa), the incomparable mchod rten (tib. bla na med pa'i mchod rten), the blessed mchod rten (tib. byin rlabs mchod rten), the generating the attainments mchod rten (tib. dngos grub 'byung pa'i mchod rten), and the mchod rten representing each of the three vehicles (tib. theg pa so so'i mchod rten) which contains three types: the Hearer's mchod rten (śrāvaka) and Solitary Realizer's mchod rten (Pratyekabuddha), both belonging to the Hinayāna, and the eight universal vehicle mchod rten belonging to the Mahāyāna. (see The Vaidurya gYa' Sel, folio 711–2, translated by Cayton 1996, p 317). The theg pa so so'i mchod rten differ from each other concerning the number of wheels on top. The Śrāvaka stūpa has one to four wheels, the Pratyekabuddha stūpa is crowned by seven wheels and the rain protecting parasol is missing. The Mahāyāna stūpas have thirteen wheels including the rain protecting parasol. See [Cayton, 1996, pp. 93–97; pp. 247–248].

[39] In this context the lion throne pictures «…the lower section of the stūpa, which consists of six symbolic structures from the ground plinth (sa stegs) up to the frame (ba gam)». [Dorjee,1996, p. 61].

- his birth at Lumbini
- his enlightenment at Bodh Gayā
- his performing miracles at Śrāvasti
- his first turning of the Dharma Wheel at Sārnāth
- his descent from the realm of the 33 goods, the Trāyatrimśa-heaven at Kāśi (Sānkāśya)
- his settling of the dispute between his close students at Rājagrha
- his miracle of the extension of his lifespan at Vaiśāli
- as well as his passing into *nirvāna* at Kuśinagara.[41]

These eight stūpas may be found altogether in one site, for example in France at Karma Mingyur Ling, Montchardon (see fig.5) which is quite common in the Himalāyas but rare in Europe. In most cases one stūpa is built in a particular location.[42] The most popular type on the Tibetan plateau (from Ladakh through Mustang to Bhutan) is the enlightenment *stūpa* a tradition which is also pursued in Europe.

CONCLUDING REFLECTIONS

This paper, amongst others, discusses questions about the motives for erecting Tibetan *stūpas* in European countries. Are they based on the idealisation of Tibet or on plausible alternative reasons? In this context the «idealisation of Tibet» refers to the well known and often disputed[43] main thesis of Lopez's *Prisoners of Shangrila* which observes that Tibet has long been the object of Western fantasy. Lopez clearly applies Edward Said's insights (as well as those of Foucault and Bourdieu) in his analysis of the way in which Tibet has been appropriated in Western culture. «For Lopez,

[40] The listing refers to [sDe srid Sangs rgyas rGya mtsho-s Vaidurya gYa' Sel, Folios 713-5–715-1; transl. by Lori L. Cayton, 1996, pp. 322–327]: padma spungs pa mchod rten (piled up lotus stūpa), byang chub mchod rten (enlightenment stūpa), bkra shis sgo mang mchod rten (auspicious with many doors stūpa), cho 'phrul mchod rten (miraculous subjugation of the heretics stūpa), lha babs mchod rten (descent from heaven stūpa), dbyen zlum bsdums mchod rten (reconciled schism stūpa), rnam rgyal mchod rten (victorious stūpa), myang 'das mchod rten (beyond sorrow [parinirvāṇa] stūpa). There are a few different explanations, e.g. by sTag (tsang) Lo (tsa wa) and sMon 'gro Panchen where the auspicious many doored mchod rten is mentioned first.

[41] See [Tucci, 1988; Dorjee, 1996; Benisti ,2003; Gutschow 1997].

[42] Except the bell-shaped myang 'das mchod rten, which is never erected as a separate monument.

[43] See, for example, the symposium on Donald S. Lopez's Prisoners of Shangrila in Journal of the American Academy of Religion 69, no. 1 (2001): 163–213.

Tibet as it is understood in the West, is less a country with its own history and socio-cultural arrangements than a construction, a mythical hyper-reality created by and for Westerners».[44] On the basis of this view the question arises of how the erection of Tibetan *stūpas* is understood in the West. Do the building initiators wish to reconstruct little Tibet in order to create a fantasy-world which has nothing to do with the main meaning and function of these structures? Or do they have a deeper understanding?

Within this analysis sufficient evidence has revealed that the general motivation for stūpa projects in Europe is based on the conviction that a *stūpa* generally brings peace and happiness to the area and is helpful for sentient beings. A *stūpa* in Scotland is even «dedicated to World Peace and Healing the Planet».[45] This basic approach of using a Tibetan Buddhist symbol in order to create a peaceful and fortuitous environment could be, on the surface, interpreted as a kind of «idealisation» and some building initiators may have this idea more than others. Another motivation is the wish to «stamp» the landscape with a Buddhist symbol in order to mark the site as a Buddhist place. This idea follows the ancient tradition that wherever Buddhism has spread, *stūpas* or pagodas have been erected. Furthermore, a central wish is to show local people who are interested in Buddhism that they can practice it in their own country. This approach can be interpreted as support for the transmission of Buddhism from Asia to Europe.

A particular motivation for the construction of *stūpas* is the intention to protect the area from actual and perceived threats such as negative influences of all kinds, a motivation which can be applied to at least two stūpas close to Malaga in Spain,[46] or in the case of a *stūpa* in Belgium[47] to give protection from a nearby nuclear power station. This approach can be irritating if one does not know where this idea comes from. In Tibetan culture the building of *stūpas* is one method that is used to block negative influences from the surrounding area. At first these negative influences are identified by geomantic calculations and subsequently blocked by stupa constructions. This idea follows a common mystical Tibetan concept of the protective function of *mchod rten-s* and Buddhist temples which can be used «to 'bind

[44] [Dreyfus, 2005].

[45] http://www.samyeling.org/ (accessed 8 July 2010); (S-AT, 2000).

[46] Two stūpas in Spain (S-LTR 1, 1994; S-LTR 17, 2003) close to Africa which could be interpreted as opposing the uncontrolled immigration of Islam-dominated people which is a well known topic of discussion in Spain.

[47] Institut Yeunten Ling, Huy, Belgium (S-KR 3, 1987).

down' troublesome or labile features of the landscape».[48] This basic concept is applied to some of the stūpas in Europe but with an additional emphasis on contemporary problems within European society.

In most cases a *stūpa* of enlightenment is erected — one of the most striking examples in Europe is the walk-in-enlightenment *stūpa* at Benalmádena,[49] Spain which is run by the Asociacón Cultural Karma Kagyu de Benalmadena, Spain (see fig. 6a, 6b). It is the largest *mchod rten* built in Europe (33m) and contains a more than 100 m^2 meditation room.

In terms of another form, the decision as to which type comes from an experienced lama, sometimes without giving the exact reasons for his decision. He uses the traditional meaning of the stūpa type, e.g. to harmonise current conflicts within the *Sangha*, or to commemorate a special action, e.g. in Graz where a wisdom *stūpa*[50] was built in order to commemorate Lama Ole Nydahl's first teachings of the *Dharma* in the West, in 1972. In some cases the Lama follows his intuition, e.g. in Wuppertal, Germany, where Lopön Tsechu Rinpoche «saw» a special female Buddha aspect, *a rNam gyal* ma, who is connected with a special stūpa type (Tib.: *rnam gyal mchod rten*).[51] Sometimes the decision for a special *stūpa* type follows the past history of the site; e.g. in Huy, Belgium, Ka lu Rin po che decided to erect a *stūpa* of great miracles because of the connection of the place to a legendary Catholic saint whose achievements included the performing of miracles.[52] The decisions for the *stūpa* types in Huy and Graz are striking examples of how they can be used in Europe in the same way as in Asia — directly connected with the events that have been taken place in an area.

Concerning the question of whether or not there is a continuity or change of the paradigms of religious architectural structures in the transmission from East to West, it is important to note that from the many paradigms there are at least three which are indispensable for the construction of Tibetan *stūpas*:

1. the *stūpa* structure should have the precisely defined measurements which are laid down in *stūpa* manuals

2. the most important feature is the correct filling of the treasure chambers accompanied by special rituals

[48] [Mills, 2007, p. 1–8]; on Tibetan geomancy see [Maurer, 2006].

[49] S-LTR 17, 2003.

[50] S-LTR 4, 1998.

[51] S-LTR 2, 1995.

[52] Interview on-site, 15 July 2008, with Daniel Donca who was involved in the process of constructing the stūpa. (S-KR 3, 1978)

[53] [Bentor, 2006, p. 290].

Fig 6a, 6b Walk-in-Enlightenment Stūpa at Benalmádena, Spain (S-LTR17, 2003); supervised by Lopön Techu Rinpoche; inaugurated by Künzig Shamar Rinpoche in 2003.[56]

3. a special consecration (Tib.: *rab gnas, Skt. pratisthā*) which makes religious objects such as stūpas and images «sacred or holy»[53] has to be fulfilled after the completion of the construction and the filling.

My research yielded the result that in most cases the outer form of the *stūpa* follows the traditional rules for measurement. In the best case scenario the lama, together with the architect, works on the basis of a written stūpa manual, e.g. Lopön Tsechu Rinpoche used a text composed by the 15th Karmapa mentioned above and the architect received instructions on how to design the *stūpa* directly from this written manual. 17 *stūpa* projects in Europe are based on this kind of collaboration. One of them is the above mentioned *stūpa* in Elista.

Sometimes there is a «prototype» for which the Lama gives exact instructions and for the ensuing *stūpas* the same architect's plan and even the concrete moulds are used again, e.g. for the *stūpas* of Gendun Rinpoche in France.[54] Sometimes building initators feel inspired by a special stūpa and use this model for a new project, e.g. Sangha Rimey in France[55] has copied the *stūpa* of Salugara India.

To sum up, one of the ways in which the practice of Buddhism in Europe expresses itself is in the construction of Buddhist architecture as can be seen in the numerous contemporary Tibetan *stūpas* which have been

[54] S-GR, 1–6.

[55] S-KR 2, 1987.

[56] Photos by Greg Smolonski

erected across Europe during the last decades. This is a visual expression of the integration of Tibetan Buddhism into western societies and it will be a worthwhile task to observe how this tradition of architecture and building proceeds in the future.

Illustrations: Unless otherwise stated, the photos are copyrighted by the author.

Abbreviation of Stūpas Supervised by a Certain Master
S-SGR — by Sherab Gyaltsen Rinpoche
S-AT — by Akong Tulku
S-GR — by Gendun Rinpoche
S-KR — by Kalu Rinpoche
S-LTR — by Lopon Tsechu Rinpoche
S-TR — by Tenga Rinpoche

Е. Зегерс [Прешерн] (*Гамбург, Германия/Кентербери, Великобритания*)

ВИЗУАЛЬНОЕ ВЫРАЖЕНИЕ БУДДИЗМА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ: ТИБЕТСКИЕ СТУПЫ, ПОСТРОЕННЫЕ В ЕВРОПЕ ОРГАНИЗАЦИЯМИ КАРМА КАГЬЮ

Эта статья посвящена наиболее примечательным тибетским буддийским архитектурным строениям — *ступам* (тиб.: mchod rten), а именно их облику в европейских странах. Основное внимание здесь уделяется рассмотрению mchod rten (ступ), построенных школой Karma bKa'brgyud (Карма Кагью)[1], которая является одной из четырех главных школ традиции тибетского буддизма. Речь также пойдет о *ступах*, построенных на территории Калмыкии (в России). Они будут рассмотрены как с точки зрения религии, так и истории искусства.[2]

[1] Эта статья связана с моим исследованием для одноименной докторской диссертации на факультете теологии и религиоведения в Кентерберийском университете Крайст Черч, Великобритания.

[2] Критический анализ главным образом основан на полевых исследованиях (автор предпринял несколько поездок к местам расположения наиболее значительных mchod rten в Европе), на интервью со специалистами, а также на архивах и текстах.

Главный вопрос касается мотивации (причин), по которым *ступы* строятся в европейских странах. Является ли это следствием идеализации Тибета, или происходит по другим вероятным причинам? Есть и еще один вопрос: сохраняется ли неизменным внешний вид религиозных архитектурных строений в процессе передачи с Востока на Запад, либо наблюдается изменение в облике *ступ*. Для ответа на эти вопросы в начале статьи приводится краткая историческая справка, далее в общем рассматриваются ключевые понятия значения и функций *mchod rten*. Помимо прочего, проведен анализ восьми ступ Махаяны как наиболее часто возводимых тибетских ступ в Европе.

Линия Кагью — чаще всего это название переводится как «линия устных наставлений»[3] — является одной из четырех главных школ тибетского буддизма. Ее главным основателем считается индийский махасиддха Тилопа (988-1069). В числе прочих (наряду с другими), он создал систему медитации и практики, центральным понятием которой является Махамудра (*phyag rgya chen po*; Великая печать).[4] Поучения непрерывно передавались от учителя к ученику: от Тилопы к Наропе, от него — к Марпе, затем — к Миларепе, далее — к Гампопе и, наконец, — к Первому Кармапе, Дюсум Кхьенпа (1110-1193), который стал основателем школы Карма Кагью.[5]

Вскоре после этого, во время (при жизни, во время жизни) Второго Кармапы, Карма Пакши (1224-1283), традиция Карма Кагью оказала

[3] [Seegers, 2009, 69].

[4] Капстейн [Kapstein, 2007, 116] утверждает, что «... если рассматривать наиболее важные элементы медитации [в рамках линии Mar pa bKa' brgyud (Марпа Кагью); прим. редактора], среди них можно выделить Путь искусных средств, Шесть йог Наропы (thabs-lam ná-ro chos-drug) и Путь Освобождения, Великая печать (grol-lam phyag-chen).» О Великой печати см.: [Rheingans, 2008].

[5] О тибетской линии передачи см.: [Kapstein, 1996, 275–289]; [Seegers, 2009, 96–72]; об истории линии Кармап см.: [Richardson, 1998, 337–378]; [Rheingans, 2008, 39–44].

[6] Одно из трех монгольских племен — Бурятия, Калмыкия, и Тува — в России, которые являются последователями тибетского буддизма. Калмыки получили свое название после того, как осели в Российской империи; до этого племя носило название «ойраты». См.: [Khodarkovsky, 1992]; [Snelling, 1993].

[7] Первым в тибетской истории примером связи между монархом и духовным учителем могут служить отношения Сакья Пандиты (1182–1251) и Годан-хана, губернатора области Кансу, 1244 г. Карма Пакши был приглашен к Монгольскому двору императором Хубилай-ханом в 1255 г. О взаимоотношениях Тибета и Монголии см.: [Everding, 2000]; [Richardson, 1998, 341–342].

сильное влияние на монгольского императора в Китае и вследствие этого — также на монгольское племя ойратов (калмыков),[6] которые впоследствии стали первыми буддистами в Европе.

КАЛМЫЦКИЕ ХРАМЫ И СТУПЫ В РОССИИ ДО 1940 ГОДА

Первой тибетской буддийской традицией, оказавшей влияние на монгольских императоров, стала школа Сакья. Однако другие школы также поддерживали связь с ханами. В текстах Карма Кагью утверждается, что Карма Пакши обратил монгольского императора Хубилай-хана (1216-1294), продемонстрировав свои магические и духовные силы, после чего стал его учителем.

В дальнейшем все последующие Кармапы, до Десятого Кармапы, Чойинг Дордже (1604-1674), были приняты при дворе китайских императоров.[7] Калмыки, одно из главных монгольских племен — скотоводы-кочевники, которые были последователями монгольской традиции тибетского буддизма, — проживали на территории Монголии и Джунгарии, но были вытеснены с мест постоянного обитания.[8]

Переселение калмыков на запад России в начале 17-го века[9] можно считать первым появлением буддизма в истории Европы. Очевидно, Калмыкию следует рассматривать как часть Европы; поэтому калмыки считаются наиболее ранней буддийской этнической группой, населяющей европейскую территорию.[10]

До того, как кочующие калмыки основали укрепленные поселения, они проводили религиозные ритуалы и церемонии в монастырях-шатрах — хурулах. По мере приближения к Каспийскому морю менялся образ жизни кочевников: постепенно они стали оседлым племенем. В начале 19-го века строительство храмов у калмыков процветало; в то время насчитывалось около 200 монастырей. В некоторых монастырях находились *ступы* в виде отдельных зданий (*Фото 1. Древний*

[8] Об истории калмыков см.: [Khodarkovsky, 1992].

[9] Годом появления буддизма в России, а следовательно, и в Европе, можно считать 1608 г., когда западное монгольское племя — калмыки — переместились на Запад, к Каспийскому морю, и достигли реки Эмба в России. Следующие даты яснее обозначают этот миграционный процесс: например, в 1613 г. они переправились через реку Яик и достигли Астрахани неподалеку от Каспийского моря. См.: [Khodarkovsky, 1992, 82, 236].

[10] Грин [Grin, 2000, 2] говорит, что «в соответствии с принятыми определениями Европы, Калмыкия до сих пор считается ее частью, и представляет (позиционирует) себя как таковую».

калмыцкий храм со ступой), помещенные на стенах, или на крышах монастырей.

В Тундутово, городе на севере Калмыкии, расположенном на пути следования к Волгограду, обнаружен фундамент *ступы*. Эта *ступа* (*Фото 2. Старинная ступа в Тундутово, Северная Калмыкия*) была уничтожена, как и большая часть буддийских храмов, монастырей, объектов культа и тибетских религиозных книг в Калмыкии и Бурятии. Их массово закрывали, разрушали и уничтожали во время второй пятилетки (1933-37) и в последующие годы, а калмыков насильно ссылали в Сибирь.[11] Поппе говорит, что «…к 1940 г. в Калмыкии не осталось ни монастырей, ни лам».[12] Одно из немногих строений, сохранившихся до сегодняшних дней — это Хошеутовский хурул.

ХРАМЫ И СТУПЫ КАЛМЫКИИ ПОСЛЕ 1957 Г.

В 1957 г. Калмыкия стала автономной республикой в составе Российской СФСР, и сегодня является республикой — одним из субъектов Российской Федерации. В годы, последовавшие за возвращением калмыков из ссылки, некоторые области традиционной культуры были постепенно восстановлены, но все попытки возродить религию и построить храм не увенчались успехом. Тем не менее, с конца 1980-х гг. советское правительство изменило политический курс, проводимая политика благоприятствовала свободе религии. Первая буддийская община была организована в 1988 г. Избрание в 1993 г. Кирсана Николаевича Илюмжинова президентом стало важной вехой в истории современной Калмыкии. И даже несмотря на то, что было бы ошибкой считать, что все политические решения президента были безоговорочно приняты избирателями, произошли важные изменения в сфере культуры.[13]

[11] См.: [Snelling, 1993].

[12] Поппе [Poppe, 1960, 243], цитируемый Снеллингом [Snelling, 1993, 243]; строительство храма было финансировано князем Серебджабом Тюменем в 1818. Изначально хурул состоял из трех храмов, соединенных сложной колоннадой. Дизайн демонстрирует влияние российских архитекторов и напоминает русский православный Казанский собор в Санкт-Петербурге. В 1960-х два боковых здания и колоннады были снесены. По всей вероятности, главное здание является единственным сохранившимся примером храма того времени. Об истории храма см.: [Schorkowitz, 2001, 612].

[13] См.: [Grin, 2000, 7].

[14] См.: [Jironkina, 2006].

В религиозной сфере практики тибетского буддизма переживают период подъема. Четырнадцатый Далай-лама приезжал в Калмыкию в 1991 г. и в 1992 г.; к 1995 г. в республике насчитывается уже двадцать один буддийский храм.

Для того, чтобы помочь восстановлению религиозных традиций в стране, из-за границы приглашались буддийские учителя; например, буддист из Дании лама Оле Нидал. Одним из результатов этих визитов стала постройка двух тибетских *ступ* — в самой столице Калмыкии — Элисте в 1999 г. (*Фото 3. Современная ступа Просветления (тиб.: byang chub mchod rten) в Элисте; построена в 1999 буддийским центром Алмазного пути под руководством Лопен Цечу Ринпоче (С-ЛЦР 6)*[15]*; Фото 4. Интерьер с молитвенным колесом; драгоценные фрески в современном стиле карма гадри, выполненные мастером Дензонг Норбу в 2001 г.; фрески изображают линию передачи традиции Карма Кагью.*[16]) Многое сделано благодаря приезду Семнадцатого Гьялва Кармапы Тхайе Дордже в 2009 г. В настоящее время в Элисте находится много буддийских строений. Достопримечательностью города являются два огромных хурула, один из которых — Золотой храм (2006 г.) — венчают четыре *ступы*, по одной с каждой из четырех сторон, а ограждение, окружающее храм, украшено множеством маленьких *ступ*. В центре Элисты расположена гигантская пагода, в которой находится молитвенное колесо.[14]

В начале 1970-х гг. Шестнадцатый Кармапа Рангджунг Ригпе Дордже (Karma pa Rang ‘byung rig pa’i rdo rje) отправил тибетских лам на Запад и инициировал основание центров тибетского буддизма в Европе.[17] Современный процесс возведения *ступ* в Европе начался со строительства ступы-храма — ступы Просветления в Дашанг Кагью Линг, в Шато де Плеж, Франция, инаугурацию которой провел Калу Ринпоче в 1980 г.[18] Четыре года спустя Тэнга Ринпоче построил первую *ступу*[19], сооруженную организацией буддийских центров Алмазного пути (DWB), основанной ламой Оле Нидалом и его покойной женой Ханной. Эта ступа Просветления построена в ретритном центре в Лолланд-

[15] См.: [Preschern, 2003, 71–72].

[16] См.: [Haderer, 2009, 56–62]. ; фото: Ангелика Тэш (Angelika Tesch).

[17] О тибетском буддизме на Западе см.: [Bachelor, 1994]; [Baumann, 2002]; [Hahlbom-Helmus, 2000].

[18] С-КР 1, 1980.

[19] С-ТР 1, 1984.

де, Дания. С того времени и по сегодняшний день в Европе было построено большое количество ступ различными организациями Кагью.[20]

Каково же происхождение этих архитектурных сооружений?

ЗНАЧЕНИЕ И ФУНКЦИИ *СТУПЫ*

Ступы принадлежат к числу самых типичных и широко распространенных буддийских архитектурных строений. Существуют доказательства, позволяющие предположить, что *ступы* существовали еще во времена джайнизма и брахманического индуизма и что их происхождение восходит к добуддийским могильным строениям, сооружаемым на территории полуострова Индостан.[21] Как гласит буддийская легенда,[22] сам Будда дал своим ученикам инструкции о том, чтобы после его ухода останки его тела были помещены в священное сооружение — *ступу*, — таким образом поступали с *чакравартинами*.[23] Впоследствии эти сооружения стали распространенными буддийскими объектами культа и почитания еще до того, как стали привычными графические изображения Будды. *Ступы* распространились по всему Индостану; постепенно в буддизме выделились юго-восточная, восточная и центральноазиатская ветви, и появились различные формы ступ и пагод.[24]

В 766 г. нашей эры было завершено строительство первого буддийского монастыря в Тибете, Самье-линг (bSams yas gling); он построен как силовое поле (санскр.: *maṇḍala*) с центральным храмом и ступами в каждом углу.[25] С десятого века по сегодняшний день область Западных Гималаев (территория современных Пакистана, Тибета, Индии

[20] Примером организаций, ведущих деятельность в Европе, являются: Международная организация центров Алмазного пути (DWB), Palpung Yeshe Chökhor Ling Europe (PYCL) и центры и монастыри Самбдруб Дарджей Чолинг (SDC) и их Международная организация центров Дхармы.

[21] Эффективный подход был предложен Фуше (1905), который отмечает, что ранние ступы демонстрируют заметное сходство с добуддийскими тумули, или погребальными холмами 21[Fouche, 1905, 55–58]. Впоследствии это привело к общей обоснованной теории о том, что историческими предшественниками ступ были погребальные сооружения. Более подробно см. [Kottkamp, 1992, 5–13].

[22] Махапаринирвана — сутра; см.: [Weber, 1999].

[23] Существительное на санскрите; обозначает совершенного универсального правителя; правящий император или царь, который правит миром.

[24] О первом и втором обмене реликвиями см.: [Strong, 2007]; о распространении ступсм.: [Benisti, 2003; Gutschow, 1997; Kottkamp, 1992; Libera-Dallapiccola, 1980].

[25] См.: [Kottkamp, 1992, 354–355]. О концепции (понятии) махакал в связи со ступами множества благих дверей для Phag mo gru pa см.: [Luczanits, 2009].

и Непала) играла ключевую роль в распространении буддизма из Индии в Тибет. Поскольку Западные Гималаи — это труднодоступный регион как с географической, так и с политической точки зрения, то исследования в этой области только начались. К настоящему времени стало очевидно, что характерная форма тибетских ступ *mchod rten* происходит от индийских ступ периода Пала (Pāla, 750–1100/1150 гг. нашей эры). Такие *ступы* особой формы распространились в Гималаях и с начала 1980 гг. — также и на Западе. Во время путешествий по Европе эти буддийские архитектурные сооружения разных размеров были обнаружены автором почти во всех странах, где существуют организации тибетского буддизма.

Санскритский термин «*ступа*» означает «узел или пучок волос, верхняя часть головы, гребень, верхушка, вершина», а также «груда или куча земли, камней и т.д.».[26] Это определение описывает форму ранней *ступы*, которая представляла собой груду земли или узел волос (который можно интерпретировать как пучок волос, венчающий голову Будды (санскр.: *ушниша*), но это не предполагает наличие особой символики в буддийском строении. Когда тибетцы переводили термин «*ступа*» на свой язык, они решили подобрать такое слово, которое бы отражало функцию — хранилище или объект для подношений (*mchod rten*).[27] Главное значение mchod rten поэтому состоит в том, чтобы представлять собой Просветление, которому можно подносить дары и таким образом накапливать заслугу и позитивные впечатления в уме.[28] Эта идея основана на основном буддийском понятии *кармы* (санскр.), которое означает, что каждое действие влечет за собой определенный результат. В соответствии с этим «законом причины и следствия» хорошие, плохие либо нейтральные действия приведут к хорошим, плохим или

[26] Санскритско-английский словарь Монье Уильямса, 1260; основа ступ — в любом случае означает «складывать в кучу, воздвигать», но существуют разные мнения по поводу того, является ли термин ступа производным от этого корня; см.: [Goswamy, 1980, 1]; см. Также: [Tucci, 1988, VIII–XVII].

[27] mchod: подношение; rten: хранилище (вместилище, резервуар), изображение (образ); см. также перевод на английский язык Сутры Caitya Vibhaṅga Vinayoddhṛta; Mchod rten gyi cha dbye ba ‘dul ba las byung ba’i mdo, Тенжур, Gyud, Narthang, Vol. TU fol. 174b4–175a5. [В цитировании Dorjee, 1996, 121–129.]

[28] В соответствии с традиционными источниками, напр., Сутрой взаимозависимого происхождения (Phag pa ten ching drel par djung wa she dja wa theg pa chen po’i do; неопубликованный перевод М. Зегерса) почитание ступы практикующими буддистами рекомендуется как важный метод для накопления позитивных впечатлений в уме.

нейтральным переживаниям в будущем.[29] Согласно тибетской буддийской традиции, если *ступа* понимается не только как архитектурное сооружение, но также как указание на просветленную природу собственного ума — также именуемую Будда-природой, — результатом такого понимания становится достижение Освобождения и Просветления.

Традиционный тибетский взгляд на *ступу* означает понимание ее как воплощение ума Будды. Первый Джамгон Конгтрул, Лодре Тхае (Blo gros mTha' yas, 1813-1899)[30] дает классические инструкции о воплощении изображения физической формы Будды, его речи и его просветленного ума. Статуи и свитковые изображения (тиб.: *thang ka, тханка*) Будды — это хранилище тела Будды (тиб.: sku rten). Тексты, книги, мантры, семенные слоги и т.д. — это хранилище (*вместилище*) речи Будды (тиб.: *gsung rten*). *Ступы* используются для представления ума Будды (тиб.: *thugs rten*), отчасти из-за реликвий Будды или другого реализованного мастера, представляющего Будду, которые хранятся внутри ступы.[31]

Статуи, тексты и миниатюрные *ступы* — это важные символы тела, речи и ума Будды, которые выступают в качестве объектов подношений во время религиозных церемоний, таких как тантрические посвящения, ритуалы долгой жизни и т.д.[32] Их можно найти почти на каждом буддийском алтаре в монастырях, а в последнее время — и в буддийских центрах медитации по всему миру. В этом случае они также символизируют буддийское прибежище в *Будде, Дхарме* и *Сангхе*.

Традиционно существует три фундаментальных требования для строительства любой ступы: прошедший необходимую подготовку опытный буддийский лама (санскр.: *Vajrācārya*; тиб.: *rdo rje slob dpon*)[33] для духовного руководства; участок земли под строительство с разрешением на строительство; сильная *Сангха*.[34]

---

[29] Шерер [Scherer, 2009, 259] утверждает, что «карма буквально означает «действие»; это необязательно означает только закон природы как таковой, но может включать специфические контексты (условия, обстоятельства) и впечатления (vāsanā) в сознании (vijñāna) которые проявляются в прошлых, настоящих и будущих условиях».

[30] Shes bya kun khyab mdzod, Глава 6.1. Том 2. Folio 124.

[31] Большой словарь тибетского языка (Bod rgya Tsig mdzod Chen mo) Пекин: Mi rigs dPe skrun Khang (1986) дает следующее объяснение sku sung thugs rten: «священные формы, напоминающие Будду; тома трактата; так же, как mchod rten» (с. 125).

[32] См.: [Cayton, 1996, 219].

[33] [Dorjee, 1996, 25].

На примерах нескольких проектов по строительству *ступ* в Европе видна жизненно важная роль ламы. Участок под строительство и разрешение на строительство являются строго обязательными, а *Сангха* (под которой в данном контексте понимается сообщество практикующих, большая часть которых — люди с Запада) — это важное условие успешной реализации проекта. В конечном итоге благодаря реализации такого проекта дружба между практикующими многократно усиливается. Поэтому значимость этих трех основополагающих условий можно считать действительной и для европейских *ступ*.

Древняя тибетская ступа соответствует пропорциям, изложенным в так называемых наставлениях по строительству ступ. Наставления Пятнадцатого Кармапы Кхакьяба Дордже (1871-1922) являются ключевыми для соблюдения правильных пропорций при строительстве *ступы* в линии Карма Кагью, и большая часть современных проектов по возведению ступ, о которых пойдет речь далее, выполнены с соблюдением этих основополагающих правил.

Еще более важным, чем соблюдение правильных пропорций ступы, является ее правильное заполнение. Объяснения по заполнению ступ основаны на тексте, автором которого является Джамген Конгтрул Лодре Тхайе.[35]

ВОСЕМЬ СТУП МАХАЯНЫ

В настоящее время наиболее часто сооружаемые ступы относятся к группе Восьми ступ Махаяны, или Восьми универсальным колесницам *mchod rten-s*.[36] В соответствии с тибетской традицией, существуют пять основных видов ступ (*mchod rten*) — Деси Сангже Гьямцо (sDe srid Sangs rgyas rGya mtsho, 1653-1705) дает подробное описание в своей работе «Вайдурья гиа' Сел» (*Vaidurya gYa' Sel*).[37] Эти пять основных видов иллюстрируют всю целостность просветленного ума Будды.

---

[34] Поучения Лопен Цечу Ринпоче во время постройки bkra shis sgo mang mchod rten в Граце, Австрия в 1998.

[35] rten la nang gzug ´bul ba´i lag len lugs srol kun gsal; см.: [Amar, 2006].

[36] Их форма описана великим мастером Нагарджуной «… подобны перевернутой чаше для подаяний с округлостью плода bimpa и напоминающие маленький дом (khang bu); также восемь (Махаяна) mchod rten подобны победным знаменам и так далее. [The Vaidurya gYa' Sel of sDe srid Sangs rgyas rGya mtso. Folios 712–5]. Перевод см.: [Cayton, 1996, 321].

[37] [The Vaidurya gYa' Sel of sDe srid Sangs rgyas rGya mtso. Folios 711–726.] Перевод см.: [Cayton, 1996].

Большая их часть относится к ментальным построениям, за исключением Восьми ступ Махаяны, которые являются частью пятой группы — *mchod rten*, представляющие каждую из трех колесниц (тиб.: *theg pa so so'i mchod rten*).[38]

Каждая из Восьми *ступ* Махаяны обладает особенной, присущей ей формой: семь видов ступ построены в индивидуальном стиле в части, расположенной между львиным троном[39] и вазой (*bum pa*); ступа восьмого вида имеет форму гигантского колокола. Каждое из этих строений представляет собой одно из восьми особенных деяний, совершенных историческим Буддой Шакьямуни в восьми особых местах на территории современных Индии и Непала. Эти местности стали важными объектами паломничества.[40] Вот эти восемь особенных деяний:

- Рождение Будды в Лумбини
- Достижение Просветления в Бодхгайя
- Совершение чудес в Шравасти
- Первый поворот колеса Дхармы в Сарнатхе
- Схождение из царства 33 богов, Траястринса (Trāyatriṃśa) в Каси (Санкасия)
- Улаживание спора между его близкими учениками в Раджгире
- Чудо продления собственной жизни в Вайсали
- Уход в *Нирвану* в Кушинагаре.[41]

Эти восемь *ступ* можно увидеть одновременно в одном месте, как, например, во Франции в месте, которое называется Карма Мингьюр Линг, Моншардон (*Фото 5. 8 ступ Махаяны. Карма Мигьюр Линг, Моншардон, Франция. Построены под руководством и открыты Шерабом Гьялценом Ринпоче* (*С-ШГР 1-8, 2006*)). Это довольно широко распространено в Гималаях, но в Европе является редкостью. В большинстве случаев в определенной местности строится одна *ступа*.[42] *Ступа* Просветления наиболее часто встречается на Тибетском плато (от Ладакха к Мустангу и Бутану) — традиция, получившая распространение и в Европе.

[38] Пятью видами mchod rten являются: спонтанно естественным образом возникшие mchor rten (тиб.: rang bzhin lhun gyis grub pa), несравненные mchod rten (тиб.: bla na med pa'i mchod rten), благословленные mchod rten (тиб.: byin rlabs mchod rten), порождающие достижения mchod rten (тиб.: dngos grub 'byung pa'i mchod rten), и mchod rten представляющие каждую из трех колесниц (тиб.: theg pa so so'i mchod rten) которые включают три типа: mchod rten слушателя (шраваки) mchod rten одиночного постигающего (пратьекабудды), принадлежащих к Хинаяне, и mchod rten Восьми универсальных колесниц, которые относятся к Махаяне [The Vaidurya gYa' Sel…, folio 711–2; пер. Cayton, 1996, 317]. Theg pa so so'i mchod rten отличаются друг от друга количеством колес на вершине. У ступ шраваков от одного до четырех колес, ступы пратьекабудд венчают семь колес, а зонта, защищающего от дождя, нет. У ступ Махаяны тринадцать колес, а также зонт, защищающий от дождя. [Cayton, 1996, 93–97; 247–248].

[39] В данном контексте львиный трон изображает «…нижнюю секцию ступы, которая состоит из шести символических структур от земляного плинтуса (sa stegs) до основной конструкции (ba gam)» [Dorjee,1996, 61].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Эта статья, помимо прочего, затрагивает вопрос о мотивах возведения тибетских *ступ* в Европейских странах. Основаны ли они на идеализации Тибета, или для этого существуют другие объективные причины? В этом контексте «идеализация Тибета» относится к часто оспариваемому[43] главному положению работы Лопеза «Пленники Шангри-лы», который отмечает, что Тибет долгое время был объектом западных фантазий. В своем анализе восприятия Тибета западной культурой Лопез ясно применяет понимание Эдварда Сэда (а также Фуко и Бордо). «Для Лопеза Тибет в западном понимании в меньшей степени является отдельной страной со своей собственной историей, социально-культурными особенностями. Он предстает как некая мифическая сверхреальность, созданная западными людьми для Запада».[44] В свете такого взгляда возникает вопрос о том, как строительство *ступ* воспринимается на Западе. Хотят ли авторы проектов по возведению

[40] Перечисление относится к [sDe srid Sangs rgyas rGya mtsho-s Vaidurya gYa' Sel…, Folios 713-5 – 715-1; пер. Cayton, 1996, 322–327]: padma spungs pa mchod rten (сооруженная лотосовая ступа); byang chub mchod rten (ступа Просветления); bkra shis sgo mang mchod rten (благая ступа со множеством дверей); cho 'phrul mchod rten (чудодейственная ступа, обращающая еретиков); lha babs mchod rten (ступа,сошедшая с небес); dbyen zlum bsdums mchod rten (примиряющая враждующих ступа); rnam rgyal mchod rten (победоносная ступа); myang 'das mchod rten (беспечальная [паринирвана] ступа). Существует несколько разных объяснений, например — данные Тсанг Лотсава (sTag (tsang) Lo (tsa wa) и sMon 'gro Панчен, в которых благие mchod rten со множеством дверей упоминаются первыми.

[41] [Tucci, 1988; Dorjee, 1996; Benisti, 2003; Gutschow, 1997].

[42] Кроме myang 'das mchod rten в форме колокола, которая никогда не возводится в виде отдельного сооружения.

[43] See, for example, the symposium on Donald S. Lopez's Prisoners of Shangrila in Journal of the American Academy of Religion 69, no. 1 (2001): 163–213.

[44] [Dreyfus, 2005].

ступ построить что-то вроде маленького Тибета для того, чтобы создать вымышленный мир, не имеющий ничего общего с основным значением и функциями этих строений? Или их понимание гораздо глубже? В рамках этого анализа убедительные свидетельства показали, что главная мотивация возведение *ступ* в Европе основана на уверенности в том, что они приносят мир и счастье в тех местностях, где они построены, и очень полезны для живых существ. *Ступа* в Шотландии даже «посвящена миру во всем мире и исцелению планеты»[45]. Основной подход к использованию этого тибетского буддийского символа для создания мирной и счастливой атмосферы может быть поверхностно истолкован как своего рода «идеализация», и некоторые инициаторы строительства могут быть движимы такими идеями в большей степени, чем другими. Другой мотив — это желание «поставить печать» на местности с помощью буддийского символа, чтобы обозначить территорию как буддийскую. Эта идея следует древней традиции того, что ступы или пагоды строятся во всех местностях, где буддизм получил распространение. Более того, основное желание — это показать местному населению — людям, которые интересуются буддизмом, что они могут практиковать в своей стране. Такой подход может быть истолкован как поддержка распространения буддизма с Востока на Запад.

Особенная мотивация строительства *ступ* — намерение защитить местность от реально существующей либо возможной угрозы, например — от негативных влияний. Такой является мотивация возведения по меньшей мере двух *ступ* вблизи от Малаги в Испании[46] или в случае *ступы* в Бельгии[47] — для защиты от ядерной энергетической станции, расположенной неподалеку. Такой подход может вызвать негативную реакцию в том случае, если неизвестна история данного обычая. В тибетской культуре строительство ступ выступало в качестве одного из методов для блокирования негативных влияний окружающей местности. Изначально такие негативные влияния определялись при помощи геомантических вычислений и затем блокировались при помощи возведения *ступы*. Эта идея продолжает распространенную тибетскую мистическую концепцию о защитной функции *mchod rten-s* и буддийских храмов, которые могли быть использованы для того, чтобы

[45] http://www.samyeling.org/ (доступ от 8 July 2010); (С-АТ, 2000).

[46] Две ступы в Испании (С-ЛЦР 1, 1994; С-ЛЦР 17, 2003), вблизи от Африки, которые можно расценивать как противопоставленные бесконтрольной иммиграции носителей ислама, что является предметом дискуссий в Испании.

[47] Институт Юнтен Линг, Уи, Бельгия (С-КР 3, 1987).

«связать» причиняющие беспокойство или нестабильные особенности местности[48]. Эта основная концепция применена и к некоторым ступам в Европе, но дополнительный акцент сделан на современных проблемах в европейском обществе.

В большинстве случаев строится *ступа* Просветления — одним из самых поразительных примеров таких строений является ступа Просветления — храм, расположенный неподалеку от Беналмадена[49] в Испании (*Фото 6, а, б. Ступа-храм Просветления в Беналмадене, Испания (С-ЛЦР17, 2003); построена под руководством Лопен Цечу Ринпоче; открыта Кюнзиг Шамаром Ринпоче в 2003 г.*[56]). Это самая большая по величине *mchod rten* в Европе (высота этой ступы 33 м), внутри ступы — помещение для медитации площадью более чем 100 м^2.

Что касается других форм, решение о том, какая именно ступа будет построена, принимает опытный лама, иногда без объяснения причин своего решения. Он руководствуется традиционным назначением того или иного типа ступы. Например, ступа может быть построена для улучшения отношений внутри *Сангхи*, или в память об особом событии, как это было сделано в Граце. Там была построена *ступа* мудрости[50] в честь первых поучений Дхармы, которые лама Оле Нидал дал на Западе в 1972. В некоторых случаях лама следует интуиции, как, например, в Вуппертале, в Германии, где Лопен Цечу Ринпоче «увидел» особую женскую Будда-форму, *a rNam gyal ma*, которая связана с особым типом *ступы* (тиб.: *rnam gyal mchod rten*).[51] Иногда решение о строительстве того или иного вида *ступы* связано с историей местности. Например, в Уи, Бельгия, Калу Ринпоче принял решение о возведении *ступы* Великих чудес из-за связи этой местности с легендарным католическим святым, среди достижений которого было также и чудотворство.[52] Решение о строительстве этого типа *ступы* в Уи и в Граце является поразительным примером того, как в Европе они могут находить точно такое же применение, как и в Азии, — в непосредственной связи с событиями, происшедшими в той или иной местности.

Затрагивая вопрос о том, остается ли неизменным внешний вид религиозных архитектурных строений в процессе передачи с Востока на Запад, важно отметить, что в числе многих правил есть по меньшей мере три обязательных для строительства ступы:

[48] [Mills, 2007, 1–8]; о тибетской геомантии см.: [Maurer, 2006].

[49] С-ЛЦР 17, 2003.

[50] С-ЛЦР 4, 1998.

[51] С-ЛЦР 2, 1995.

1. Строение ступы должно строго соответствовать точным размерам, указанным в наставлениях по строительству ступ.

2. Наиболее важное условие — это правильное заполнение помещений для реликвий, сопровождаемое особыми ритуалами.

3. Особое посвящение (тиб.: *rab gnas*, санск. *pratiṣṭhā*), которое делает религиозные объекты, такие как ступы и изображения, «священными, или святыми»;[53] обряд посвящения должен быть совершен после завершения строительства и заполнения ступы.

В результате моего исследования выяснилось, что в большинстве случаев внешняя форма ступы соответствует традиционным правилам измерения. В идеальном варианте лама совместно с архитектором работает, руководствуясь письменными наставлениями по строительству ступы; например, Лопен Цечу Ринпоче применял вышеупомянутый текст Пятнадцатого Кармапы, и архитектор получил инструкции о дизайне *ступы* непосредственно из этого письменного наставления. На основе подобного сотрудничества построены 17 ступ в Европе, и одна из них — уже упоминавшаяся *ступа* в Элисте.

Иногда существует «прототип», для которого лама дает точные инструкции, и для последующих ступ снова используется этот же архитектурный план и даже эти же образцы, как, например, в случае со ступой Гендюна Ринпоче во Франции.[54] Иногда строителей вдохновляет какая-то определенная ступа, и эта модель используется при строительстве следующего проекта, например сангха Реми во Франции[55] скопировала ступу Салугара в Индии.

В заключение можно сказать, что один из видов проявления буддийской практики в Европе является строительство буддийских архитектурных сооружений. Это можно наблюдать на примере многочисленных современных тибетских ступ, которые были построены в Европе на протяжении последних десятилетий. Ступы являются визуальным отражением (отображением, выражением, проявлением) интеграции тибетского буддизма в европейское общество; представляет интерес изучение развития в будущем этого архитектурного и строительного процесса.

---

[52] Интервью на месте, 15 июля 2008 г., с Даниелем Донка, участником строительства ступы (С-КР 3, 1978).

[53] [Bentor, 2006, стр. 290.

[54] S-GR, 1–6.

[55] С-КР 2, 1987.

[56] Фотографии Грега Смолонски (Greg Smolonski)

Иллюстрации: Сделаны автором, если не указано иное.

Сокращения, обозначающие ступы, построенные под руководством определенных мастеров:

С-ШГР Шераб Гьялцен Ринпоче

С-АТ Аконг Тулку

С-КР Калу Ринпоче

С-ЛЦР Лопен Цечу Ринпоче

С-ТР Тенга Ринпоче

ЛИТЕРАТУРА

1. *Amar, Beatrice.* Füllungen von Stupas und anderer Sakraler Objekte in der Tradition des Tibetischen Buddhismus: Eine Untersuchung auf der Basis der Lehrschrift «rten la nang gzug ´bul ba´i lag len lugs srol kun gsal» von Kong-sprul Blo-gros-mtha´-yas. MA Thesis. University of Bonn, 2006.

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

3. *Baumann , Martin.* Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects // In: Westward Dharma: Buddhism beyond Asia / Prebish, Ch. S., Baumann, M., (eds). Berkley; Los Angeles; London: University of California Press, 2002.

4. *Bénisti, Mireille.* Stylistics of Buddhist Art in India. (1,2) New Delhi: AryanBooks International, 2003.

5. *Bentor, Yael.* Literature on Consecration (Rab gnas) // In: Tibetan Literature. Studies in Genre/ Cabézon, José I. and Jackson Roger R. (eds). Ithaca; NY: Snow Lion Publication, 1996. P. 290–311.

6. *Cayton, Lori J.* The Buddhist Stūpa: Its History, Dimensions and Symbolism According to Tibetan Sources. PhD Thesis. University of Wisconsin, Madison, 1996.

7. sDe srid Sangs rgyas rGya mtso. Phug lugs rTzis kyi Legs bshad mKhas pa'i mGul rgyan Vaidura dKar po'i Do shal dByod ldan sNying nor Zhes. Folios 606–609. Lhasa: Tibetan Medical Center.

8. sDe srid Sangs rgyas rGya mtso. The Vaidurya gYa' Sel of sDe srid Sangs rgyas r Gya mtso. Folios 711–726, vol. II.; reproduced from the collection of Tsepon W.D. Shakabpa by T. Tsepal Taikhang. New Delhi, 1971.

9. *Dorjee, Pema.* Stupa and its Technology: A Tibeto-Buddhist Perspective. New Delhi: Shri Jainendra Press, 1996.

10. *Dreyfus, Georges.* Are We Prisoners of Shangrila? Orientalism, Nationalism, and the Study of Tibet // The Journal of the International Association of Tibetan Studies. 2005. October. P. 1–22. (at http://www.thlib.org / accessed July 10 2010).

11. *Everding, Karl-Heinz.* The Mongol States and their Struggle for Dominance over Tibet in the 13th Century // In: Tibet, Past and Present: Tibetan Studies (I) / Blezer, H. (ed.). PIATS (Труды Международной ассоциации тибетологии). Leiden: Library of Congress Cataloging-in-Publications Data. 2000. P.109 –128.

12. *Foucher, Alfred A.* Étude sur l'iconographie bouddhique de l'Inde d'après des textes inédits, Paris. 1905.

13. *Grin, François.* Kalmykia: From Oblivion to Assertion? European Center for Minority Issues (ECMI) Working Paper (10, October 2000). P. 1–32. (at http://www.ecmi.de/ accessed July 13 2010).

14. *Gutschow, Niels.* The Nepalese Caitya: 1500 Years of Buddhist Votive Architecture in the Kathmandu Valley. Lumbini International Research Institute Monograph. Series I. Stuttgart; London: Axel Menges, 1997.

15. *Haderer, Elisabeth.* The Representation of the Sixteen Karmapas in the Stupa of Elista/Kalmykia // In: Chetyrova, L. B.et al. (eds.). Vajrayana Buddhism in Russia: History and Modernity. St. Petersburg: Unlimited Space Publishers, 2009. (Publication of Russian Association of Karma Kagyu Buddhists, the Scientific Centre for Comparative Social Science and Humanities, St Petersburg State University, and the Russian State Museum of Religious History). P. 459–471.

16. *Hahlbohm-Helmus, Elke.* Buddhim as Philosophy and Psychology: Performance Aspects of Tibetan Buddhism «in the West» between 1959 and 1990 // Recherches Sociologiques (31/3), 2000. P. 49–66.

17. *Jackson, David.* 'Brug pa bKa' brgyud and Bhutanese Painting // In: Ardussi, J. A., Tobgay, S. (eds) Written Treasures of Bhutan. Mirrorof the Past and Bridge to the Future. Proceedings of the First International Conference on the Rich Scriptural Heritage of Bhutan. Thimphu: Kuensel Corporation, 2008. P. 205–231.

18. *Jironkina, Julia.* Development of Europe's largest Buddhist temple progressing well // The Buddhist Channel/Available at: http://www.buddhistchannel.tv/index.php?id=3,2479,0,0,1,0 (Accessed 13 November, 2009). 2006.

19. *Kapstein, Matthew.* dDams ngag: Tibetan Technologies of the Self //In: Cabézon, José I. and Jackson Roger R. (eds).Tibetan Literature. Studies in Genre. Ithaca; NY: Snow Lion Publication, 1996. P. 275-289.

20. *Kapstein, Matthew.* Tibetan Technologies of the Self, Part II: The Teachings of the Eight Great Conveyances // In: Prats, R. (ed.) (2007) The Pandita and the Siddha: Tibetan Studies in Honour of E. Gene Smith. Dharamsala: Amnye Machen Institute, 2007.

21. *Khodarkovsky, Michael.* Where Two Worlds Met: The Russian State and the Kalmyk Nomads, 1660-1771. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

22. *Kottkamp, Heino*. Der Stupa als Repräsentation des buddhistischen Heilsweges: Untersuchung zur Entstehung und Entwicklung architektonischer Symbolik. Wiesbaden: Harrassowitz, 1992.

23. Libera-Dallapiccola, Anna (ed). The Stupa: Its Religious, Historical and Architectural Significance. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

24. *Lopez, Donald, S.* Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

25. *Luczanits, Christian.* Mandalas of Mandalas: The Iconography of a Stūpa of Many Auspicious Doors for Phag mo gru pa // In: Lo Bue, E. F., Luczanits, Ch. (eds). Tibetan Art and Architecture in Context. PIATS 2006: Tibetan Studies: Proceedings of the Eleventh Seminar of the International Association for Tibetan Studies. 2009. P. 281–310.

26. *Maurer, Petra.* Tibet und die Sinmo-Dämonin // In: Tibet. Klöster öffnen Ihre Schatzkammern. Catalogue of the Exhibition in Villa Hügel, 19 August – 26 November 2006. P. 432–435.

27. *Mills, Martin, A.* Re-Assessing the Supine Demoness: Royal Buddhist Geomancy in the Srong btsan sgam po Mythology // The Journal of the International Association of Tibetan Studies. December. 2007. P. 1–8. (at http://www.thlib.or / accessed July 9 2010).

28. *Poppe, Nikolaus.* Ein Mongolisches Gedicht aus den Turfan-Funden // Central Asiatic Journal. Vol. V, Nr. 4, 1960. P. 267–295.

29. *Preschern, Eva.* Tibetische *Stūpas* in Europa: Eine erste Bestandsaufnahme mit Schwerpunkt Karma bKa' brgyud Linie. MA Thesis. Karl-Franzens-University, Graz, 2003.

30. *Rheingans, Jim.* The Eighth Karmapa's Life and his Interpretation of the Great Seal. PhD Thesis. Bath Spa University, Bath, 2008.

31. *Richardson, Hugh*. The Karma-pa Sect. A Historical Note // In: Richardson, H. High Peaks, Pure Earth: Collected Writings on Tibetan History and Culture. London: Serinda Publications, 1998. P. 337–378.

32. *Roth, Gustav.* Symbolism of the Buddhist Stūpa // in: Roth, G., Erhard, F.-K., Tanaka, K., Chandra, L. (2009). Stupa: Cult and Symbolism. New Delhi: Aditya Prakashan, 2009.

33. *Said, Edward.* Orientalism. New York: Vintage, 1979.

34. *Scherer, Burkhard.* Karma: The Transformations of a Buddhist Conundrum // in Chetyrova, L.B. et al. (eds.). Vajrayana Buddhism in Russia: History and Modernity. St. Petersburg: Unlimited Space Publishers, 2009 (Publication of Russian Association of Karma Kagyu Buddhists, the Scientific Centre for

Comparative Social Science and Humanities, St Petersburg State University, and the Russian State Museum of Religious History), p. 259–270 (English) and p. 270–285 (Russian).

35. *Schorkowitz, Dittmar.* Staat und Nationalitaten in Russland: der Integratiosprozess der Burjaten und Kalmucken, 1822–1925. Stuttgart: Steiner, 2001.

36. *Seegers, Manfred.* The Lord of Teachings: Life and Works of the Third Karma pa Rang byung rdo rje (1284–1339). MPhil Thesis, University of Kent, Canterbury, 2009.

37. *Snelling, John.* Buddhism in Russia: The Story of Agvan Dorzhirv Lhasa's Emissary to the Tsar. Brisbane: Element Books, 1993.

38. *Strong, John.* Relics of the Buddha. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

39. Tucci, Guiseppe. Stupa: Art, Architecture and Symbolism. New Delhi: Aditya Prakashan, 1988.

40. *Weber, Claudia.* Buddhistische Sutras. Das Leben des Buddhas in Quellentexten. München: Hugendubel, 1999.

Д. В. Иванов (*Санкт-Петербург*)

ЕВРОПЕЙСКАЯ ГРАВЮРА XVIII ВЕКА В МОНГОЛЬСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ МАЭ

Особое место в составе коллекции 719, хранящейся в фондах МАЭ РАН, занимают пять европейских гравюр, которые были описаны как европейский рисунок (!) и добавлены в состав монгольской коллекции [Опись коллекции № 719].

Эти гравюры не имеют, как нам удалось установить, никакого отношения к Монголии, а связаны с историей изучения Тибета в XVIII веке, однако, поскольку они входят в состав рассматриваемой нами коллекции и относятся к XVIII веку, для завершения обзора буддийских собраний Кунсткамеры необходимо рассмотреть сами эти гравюры и историю их появления.

«Правда, что некоторые странствующие проповедники заходили иногда в некоторые части сея земли, но их примечания и наблюдения, сопровождаемые невежеством и суеверием, заключались в весьма тесных пределах, а потому и предания их были основаны на пустых и ложных известиях», — так жестко охарактеризовал рассказы католических миссионеров о Тибете англичанин Стюарт [Новейшее…, 1779, 258].

Желание англичан приписать себе славу первопроходцев в труднодоступные районы далекого Тибета понятно, однако открытие Тибета для европейской науки связано именно с деятельностью католических монахов, которые, рискуя своей жизнью, в XVII-XVIII вв. совершали длительные и труднейшие путешествия в самую высокогорную страну мира. Иезуиты и капуцины составили первые тибетские словари, описали обычаи тибетцев и заложили основы европейской тибетологии. В Музее антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН хранится несколько гравюр, имеющих непосредственное отношение к этому самому раннему миссионерскому этапу в изучении Тибета.

Первым католическим миссионером, которому, возможно, удалось побывать в Тибете, был Одорико Порденоне (ок.1286-1331), совершивший приблизительно в 1316-1329 гг. путешествие в Китай через Индию. По возвращении в Италию он продиктовал свои воспоминания о путешествии одному из монахов. В 1775 г. Одорико Порденоне был причислен к лику блаженных. Несмотря на успехи миссии Одорико Порденоне в Китае, Тибет оставался еще очень долго удаленной и недоступной для европейцев страной, лишь в 1625 г. Антонио де Андрада основал в Тибете католическую миссию. Де Андрада в возрасте 15 лет вступил в орден иезуитов в качестве новиция (послушника), а в 1600 г. он был направлен в Индию. В 1621 г. де Андрада был назначен главой миссии иезуитов в государстве Великих Моголов, а его резиденция располагается в Агре. В 1624 г. де Андрада тайно в сопровождении двух слуг, переодевшись индийцем, покинул двор Великого Могола и отправился в Тибет с группой паломников (Соколовский, 1926, 18). В начале августа 1624 г., преодолев множество трудностей, он прибыл в город Цзапаранг в Западном Тибете. Ему удалось добиться аудиенции местного правителя, который принял иезуита достаточно благосклонно. Это вселило в путешественника надежду на основание в Тибете католической миссии. Вернувшись в Агру в ноябре 1624 г., он начал готовиться к организации второго путешествия в Тибет.

Вторая экспедиция Антонио де Андрада в Тибет отправилась из Индии 17 июня 1625 г. На этот раз ему удалось пробыть в Тибете не менее двух лет [Соколовский, 1926, 32]. Пользуясь благосклонностью местного правителя, де Андрада развернул активную миссионерскую деятельность. В 1626 г. в Цзапаранге была построена христианская церковь и основана миссия, при которой жили семь иезуитов [Соколовский, 1926, 36]. Такая активная деятельность католических миссионеров вызвала волну возмущения местных лам, которая привела к восстанию в Цзапаранге в 1630 г. Местный правитель был низложен, здание миссии разрушено, а иезуиты были вынуждены покинуть Цзапаранг.

Антонио де Андрада не видел гибели миссии, поскольку в 1630 г. он был назначен провинциалом ордена в Индии и покинул Тибет.

Антонио де Андрада скоропостижно скончался с признаками отравления в 1634 г. Точные обстоятельства его смерти не известны, выдвигались предположения о причастности к смерти де Андрада мусульман, португальцев, голландцев [Соколовский, 1926, 9].

Антонио де Андрада не писал научных работ о Тибете и о тибетском буддизме, однако он первым из европейцев применил название Thibet, и им было написано несколько деловых отчетов о своем путешествии. Эти отчеты вызвали колоссальный интерес и были переведены на шесть европейских языков в XVII-XVIII вв. [Соколовский, 1926, 12]. Де Андрада, безусловно, знал о Лхасе, но, по всей видимости, никогда в столице Тибета не был.

Только в 1661 г. два других иезуита, Иоганн Грюбер и Альбер Орвиль, путешествуя из Пекина, пересекли Тибетское нагорье и стали первыми европейцами, несомненно побывавшими в Лхасе.

Дорога к сердцу далекого Тибета, священному городу Далай-лам, была открыта, однако более или менее обосноваться в Лхасе европейским миссионерам удалось уже только в начале XVIII века. Одним из наиболее выдающихся путешественников-миссионеров этого времени был иезуит Ипполито Дезидери (1684-1733). Ипполито Дезидери родился в Тоскане в 1684 г. и после обучения в 1712 г. он был направлен на Восток с целью восстановить миссию в Цзапаранге, основанную Антонио де Андрада. Однако вместо Цзапаранга Дезидери отправился в Лхасу и в 1715 г., совершив труднейшее зимнее путешествие, Дезидери достиг столицы Тибета. Ему удалось попасть на прием к фактическому правителю Тибета того времени монгольскому Лавзан-хану. После этого приема Ипполито Дезидери и другой миссионер капуцин Орацио делла Пенна (1680-1747) получили возможность изучать тибетский язык и буддизм под руководством ученого ламы в одном из наиболее известных и важных буддийских монастырей-университетов Сера [Bargiacchi, 2008, 34]. Два католических монаха жили бок о бок с буддийскими монахами, принимали участие в монастырских диспутах. Дезидери получил даже возможность обустроить у себя в келье христианскую часовню и осуществить перевод важнейшего сочинения тибетского буддизма «Лам-рим-чэн-мо» [Ольденбург, 1904, 133], а Орацио делла Пенна приступил к созданию тибетско-итальянского словаря.

Про другого выдающегося путешественника-миссионера начала XVIII века — Орацио делла Пенну необходимо сказать особо. Орацио делла Пенна был младшим из трех детей в знатной семье Оливери. В 20 лет он, получив классическое образование, удалился в монастырь

капуцинов, а в 1703 г. Священная конгрегация пропаганды веры провозгласила создание миссии в Тибете. Орацио делла Пенна подал прошение о назначении его в эту миссию, и его прошение было удовлетворено. Миссионеры отбыли из Италии в 1704 г. и в 1707 г. прибыли в Лхасу.

Капуцинам удалось установить дружеские отношения с высшими тибетскими иерархами и основать католическую миссию, обратив в христианство около 20 тибетцев. Сподвижником Орацио делла Пенна был другой монах-капуцин Кассиано Белигатти, прибывший в Тибет в 1738 г.

Дружелюбное сосуществование двух церквей закончилось, когда несколько тибетцев отказались признать священную власть Далай-ламы. Положение миссии стало ухудшаться, и в 1745 г. последние христиане покинули Тибет и были вынуждены искать убежище в Непале. Орацио делла Пенна скончался в Непале в 1747 г. [Ольденбург, 1904, 134].

Отношения двух католических миссионеров, Дезидери и делла Пенны, которые принадлежали к двум разным монашеским орденам (иезуитов и капуцинов), складывались не просто. Между иезуитами и капуцинами началась борьба за право единолично распространять христианство в Тибете. После долгих интриг и препирательств в 1721 г. Дезидери был вынужден покинуть Лхасу [Ольденбург, 1904, 133], а в 1727 г. вернуться в Европу.

Интереснейшие путевые наблюдения Дезидери, его описание Тибета, которое он собирался опубликовать, ждала нелегкая судьба. В Риме в 1732 г. было принято окончательное решение в пользу капуцинов, Дезидери было запрещено покидать Рим, публикация всех его работ была запрещена, а через год Ипполито Дезидери скончался в Риме, практически, в полном одиночестве.

Однако работы Дезидери не исчезли, уже в середине XVIII века его рукописи, а также материалы миссионера-капуцина Кассиано Белигатти, соратника Орацио делла Пена, легли в основу изданного в 1762 году в Риме А. Георги «Алфабетум Тибетанум» [Вигасин, 1995, 142]. Так в работе другого католического монаха, который сам в Тибете никогда не был, соединились наблюдения и заметки двух соперничавших между собой орденов — иезуитов и капуцинов.

Практически сразу после издания «Алфабетум Тибетанум» стал основной работой по истории и культуре Тибета. В XVIII веке к «Алфабетум Тибетанум» обращались и работавшие в России ученые [Pallas, 1783, 17; Hakman, 1783].

В настоящее время в Петербурге экземпляр «Алфабетум Тибетанум» имеется в библиотеке Института восточных рукописей РАН, а в фондах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН в составе коллекции №719 хранятся пять гравюр из «Алфабетум Тибета-

нум». В «Алфабетум Тибетанум» из Института восточных рукописей и в издании «Алфабетум», находящемся в нью-йоркской Публичной библиотеке, насчитывается семь гравюр [Georgii, 1762].

По описи монгольская (!) коллекция №719 поступила в МАЭ в 1837 г. из Азиатского музея, но, как нам удалось выяснить ранее, в составе этой коллекции находятся экспонаты из Императорской Кунсткамеры XVIII века [Иванов 2007, 2008]. Мы можем предположить, что эти пять гравюр также были извлечены из несохранившегося экземпляра «Алфабетум Тибетанум» еще в XVIII веке и из-за редкости и научной ценности включены в состав музейных коллекций Кунсткамеры. Поскольку в XVIII веке изучение тибетского буддизма в России было неразрывно связано с изучением культуры монголоязычных народов, эти гравюры были включены в состав монгольской коллекции.

Все гравюры подписаны именем одного резчика Алессио Гиардони (sculpt. Alex. Giardoni), который в 1760-1791 гг. работал в Лондоне и Риме [Becker, Thieme, 1907, 590]. Две гравюры имеют имена художников, причем один художник — тибетец (pinxit. Yon-ten-lnya-ri-‘b (?)), а два других художника итальянцы (aequ. Paul Anton, Ciccolini Delin.). Эту сложную подпись можно расшифровать так — тибетцем был выполнен живописный оригинал, с которого итальянские рисовальщики сделали копию для гравера, который вырезал изображение на доске.

Подписанные таким образом гравюры — это изображение «колеса сансары» и буддийской картины мира с горой Меру, мировым океаном и материками.

Это последние экспонаты, которые могут быть отнесены к буддийским собраниям Кунсткамеры XVIII века, сохранившимся до наших дней и хранящимся в фондах Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, хотя точную дату поступления этих гравюр в музей мы назвать не можем.

В настоящее время буддийские экспонаты Кунсткамеры XVIII века составляют ценнейшую часть монгольского фонда Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН. Мы очень надеемся, что в ближайшее время будет издан полноценный каталог первых буддийских экспонатов старейшего музея России.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Опись коллекции № 719/ Перерегистрировала Л. Л. Викторова. 1979.

2. 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 онаго изданное во втором томе транзакций на 1778 год // Академические известия. СПб., 1779. Ч. 1 С. 257–280.

3. *Вигасин А. А.* Странствование Филиппа Ефремова // Путешествия по Востоку в эпоху Екатерины II. М.,1995. С.134–261.

4. *Ольденбург С. Ф.* Новейшая литература о Тибете // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1904. С.129–168.

5. *Соколовский Г. Н.* Антонио де Андрада в Тибете // Известия Государственного Русского географического общества (РГО). Т. LVIII. Вып. II. Л.; М., 1926. С. 3–48.

6. *Bargiacchi E. G.* A Bridge Across Two Cultures. Ippolito Desideri S. J. (1684-1733). Firenze, 2008.

7. *Becker F., Thieme U.* Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart. 37 Bd. Leipzig o. J. (Nachdr. d. A. 1907-50).

8. *Georgii A.* Alphabetum Tibetanum. Romae, 1762.

9. *Hakman J. F.* Nachrichten betreffend die Erdbeschreibung, Geschichte und natürliche Beschaffenheit von Tybet // Neue nordische Beyträge zur physikalischen und geographischen Erd-und Völkerbeschreibung, Naturgesclichte und Oekonomie. Bd. IV SPb. — Lpz., 1783.

10. *Pallas P. S.* Des Befchreinbung tangutifchen Büffels // Neue nordische Beyträge zur physikalischen und geographischen Erd-und Völkerbeschreibung, Naturgesclichte und Oekonomie. Bd. IV. SPb.; Lpz., 1783. P. 1–28.

Е. Д. Огнева (*Луцк, Украина*)

САКРАЛЬНОЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО В ТИБЕТСКОЙ ТРАДИЦИИ: ИСТОРИЯ СОБРАНИЙ В МУЗЕЯХ ОДЕССЫ

Начало музейного дела в Украине связано с Югом, в частности с городами Николаев, Керчь, Одесса, где на меже 18-го – 19-го веков появились первые музеи, основой которых были археологические материалы. Однако предположение о возможности появления памятников изобразительного искусства традиции северного буддизма в южных музейных собраниях как следствие раскопок оказалось несостоятельным. Несмотря на активную археологическую деятельность в этом регионе, ни один подобный памятник пока не найден. Единственный предмет, обнаруженный в слое 18-го века, — это штампованное гли-

няное изображение (цацха) Будды Амитаюса. Но его нашли не на Юге Украины, а в Центре, на территории Фастовского района Киевской области [Огнева, 2004, 74–84].

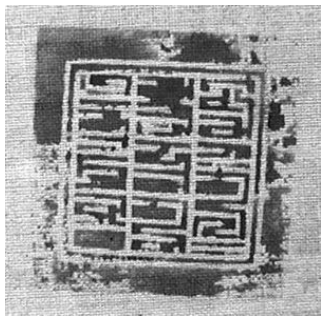
Систематическое изучение собраний, что представляют сакральное изобразительное искусство в традиции северного буддизма в Украине, начинается только с конца 20-го века. В результате разысканий пока установлено, что такие материалы находятся в составе музейных собраний нескольких городов Украины, в том числе Киеве, Львове, Одессе, Харькове, Днепропетровске, Сумах, Луганске, возможно и других [Ohnieva, 2008, 135–171]. Их появление связано, в первую очередь, с приватным коллекционированием, к примеру, как это было с собирательством Б. И. Ханенко в Киеве [Біленко, Рудик, 2005], и датируется рубежом 19-го – 20-го столетий. Что до государственных музеев, то там такие собрания формировались как результат перемещения предметов из музея в музей, закупок (но не систематических, а случайных), передачи из других учреждений (таможня, отделы народного образования), а также даров.

В одесских музеях тибетские предметы, скорее всего, могли появиться в начале XX столетия. В июне 1901 года Агван Доржиев (1854-1937), наставник Тхубтен-гєцхо (1876-1933), Далай-ламы XIII, и полномочный представитель его правительства, следовал из Парижа в Санкт-Петербург через Одессу и, в знак признательности за гостеприимность, преподнёс дары городу [Кульганек, 2001, 196–198]. Но отыскать их пока не удалось ни в одном из ныне действующих музеев Одессы. Тем не менее, изобразительное искусство в традиции северного буддизма, и в частности в его тибетской интерпретации, представлено в трёх музеях Одессы. Это Музей западного и восточного искусства (основан в 1923 г.), Муниципальний музей личных коллекций им А. В. Блещунова (создан в 1988г.) и Дом-музей Н. К. Рериха (возник в 2000 г.). У каждого из музеев своя история формирования собрания.

Собрание Музея западного и восточного искусства по объёму, практически, сопоставимо с таким же собранием Музея искусств им. Богдана и Варвары Ханенко (Киев) и составляет что-то около 180 единиц хранения, согласно её электронному изданию, где представлены только лицевые изображения живописи и скульптуры, без какого-либо текста, отождествлений, атрибуций и инвентарных номеров [Электронная коллеция...]. Согласно инвентарным книгам, начало поступлений в музей приходится на 30-е годы и продолжается до 80-х годов XX века включительно. Особенно активно формировался фонд, начиная со второй половины 40-х гг. XX века. В это время поступили живопись из Музейного

Илл. №1. «Ваджравали». Мандала. Монголия. 1-ая треть 19-го века. ОМЗИ

Илл. № 3. Деяния 5-7. «Двенадцать деяний бодхисаттвы», намтхар. Танка. Внутренняя Монголия. 19-й век. ОМЗИ



Илл. № 2. Печать на оборотной стороне мандалы. Монголия. 1-ая треть 19-го века.ОМЗИ

Илл. № 4. «Будда Шакьямуни». Образ Маравиджая. Скульптура. Скульптура. Тибет. 17-й век. Подражание стилю Пала-Сена. ОМЗИ

Одесского отдела Наробраза (1946 г.) и скульптура из Музея народов Востока (Москва, 1950 г). Бирки на статуэтках указывают на московскую таможню 1914 года как на предыдущий источник появления коллекции в Москве. Возможно, что в составе переданного были и предметы из коллекции монголиста А. М. Позднеева (1851-1920), так как её первая послевоенная передача из Государственного музея Востока во Фрунзе (Киргизия, тогда Киргизская ССР), а потом и в другие музеи Советского Союза датируется именно 1946 годом [Войтов, 2001, 28].

Танки собрания презентуют иконографические сюжеты, благодаря которым формируется представление о составе пантеона, поскольку представлены персонажи всех его разрядов. В их числе «Будда Шакьямуни», «Сиддха Канхапа», «Лобсан-танпе-донме», Джебцун Дампа II (1724-1757) — глава монгольской буддийской церкви; «Будда Вайрочана»; «Идам Дордже Джикджед со свитой», или «Иштадевата Ваджрабхайрава со свитой» — покровитель школы Гелук; «Тара Белая», «Тара Зелёная»; «Ситатапатра», или «Тара Белозонтичная»; чойкьонги (санкр.: дхармапалы): «Намтойре», или «Вайшравана» — податель багатства; «Яма и Ями», «Бекцзе и его свита» другие персонажи. В образе на танке с изображением Лобсан-танпе-донме присутствует явная портретная схожесть, в отличие от его изображений в бурятской и монгольской традициях [Tsultem, 1986, pl. 113; Бадмажапов, 2003, 82–83, № 62–63].

Представлены и многофигурные композиции: «Деважин» — чистая земля Будды Амитабхи, где «рождаются праведники, не осквернённые грязью чрева»; «Амитаюс — податель долголетия и его восемь спутников»; «Восемь Будд целителей», почитание которых должно приносить доброе здоровье, другие циклы. Некоторые из них подписные (старомонгольская графика): «Три божества долголетия» (монг.: čelkanamsum); «Земля Амитабхи» (монг.: abida-yin singkod); «Цокжин учителя», или же «Ламаин цокжин» (тиб.-монг.: blama-yin čohsin) (чтение А. Д. Цендиной). На оборотной стороне танки «Будда Шакьямуни» размещена мантра «OM ĀH HŪM SVĀHA» (в тибетской зеркальной графике) как знак освящения.

В собрание вошёл ещё один вид танок. Это килкхор, или мандала (скр.: *mandala*, тиб.: *dkyil-'khor*, «круг, колесо, пространство») — многокомпонентное изображение, которое пространственно локализует иконографические циклы, группы или отдельные персонажи пантеона [илл.1]. На оборотной стороне этих танок есть надписи и одна и та же печать. Надписи (как в полной тибетской графике, так и в скорописи) указывают на текст «Дортренг», или «Ваджрамалу», автором которой является Абхаякарагупта (XI-XII вв.), как источник создания мандалы.

Печать же является личной печатью и читается таким образом: «Печать Илагуксана (Ilaγuγsan'a) Номун-хана правителя» [илл.2]. Скорее всего, музейная серия исполнялась как частный заказ. Одновременно имя Илагуксана Номун-хана определяет нижний порог — 1810 год, ранее которого данный цикл не мог появиться [Огнева, в печати]. По формальним признаками, похоже, что мандалы происходят из одного источника и, видимо, из Внутренней Монголии (теперь КНР).

Столь же интересны ещё две танки. На них представлены сюжеты из намтара «Двенадцать деяний Будды Шакьямуни». На одной из них воспроизведены три первых деяния («Существование бодхисаттвы в форме Шветакету», «Нисхождение из Тушиты», «Вхождение в лоно»), а на другой — пятое, шестое и седьмое деяния («Состязания в физической ловкости», «Житие бодхисаттвы в окружении благородных женщин», «Уход бодхисаттвы из дома» [илл.3]. В нижнем (справа от бодхисаттвы) углу танки изображен учитель в шапке, что носят пекинские хутухты, придворные учителя Цинского императорского двора и руководители Пекинского буддийского центра в тибетской буддийской традиции. Возможно, это изображение Ролби-дордже (1717-1786), Чжанчжа-хутухты II — автора произведений по буддийскому искусству и иконографии, одно из которых могло послужить основой для создания танок-намтаров. На обороте данной танки размещены четыре знака, похожие на китайские иероглифы, три из которых можно прочитать как «си тянь эр».

Собрание сакральной пластики представляет чрезвычайный интерес как по мастерским и школам, так и по разным иконографическим традициям. В экспозиции музея находится чудесной работы скульптурный образ Будды Шакьямуни, известный как «Чандана джово» (tsandana jo-bo), или «Чанданарпрабху», или же «Сандаловый владыка». Именно его иконографию общебуддийская традиция и возводит к прижизненным изображениям Учителя [Огнева, 2008, 68–89]. Столь же любопытна статуэтка, что является образом, называемым «Маравиджая», или «Победитель Мары». Это образ индийского царевича, который, став Буддой, то есть Пробужденным или Просветлённым, призывает «жестом свидетельствования» (касаясь земли) богиню Земли подтвердить его победу над Марой, воплощением зла [илл. 4]. Утонченная ажурная статуэтка Хэваджры, многоликого и многорукого персонажа, покровителя тибетской буддийской школы Сакья, имеет аналогом скульптуру из Музея Ханенко [Біленко, Рудик, 2005, 17], и, вероятно, оба изображения происходят из одной мастерской Центрального Тибета. Но в собрании представлены также скульптуры из Долоннора и других мастерских.

Илл. № 5. Рабсал. Рукопись. Западный Тибет. Не ранее 17-го в. ОММБ

Илл. № 6. «Тара Зелёная». Танка. Бурятия 18-й в. ДМРО

Илл. № 7. Бодхисаттва. Скульптура. Инкрустация. Тибет. 19-й в

Илл. № 8. Фрески пещерных храмов. Провинция Ари, Западный Тибет. Фото В. Оплачко

Таким образом, временные рамки формирования собрания в тибетской традиции в составе Музея западного и восточного искусссства определяются, начиная с 30-х и до 80-х годов 20-го века, согласно датам поступлений. Собрание формировалось за счёт передач из музеев, других учреждений (таможня, отделы нарообразa), а также закупок.

Ещё один одесский музей, где есть буддийское собрание, это Муниципальный музей личных коллекций им. А. В. Блещунова, созданный на основе собрания Александра Владимировича Блещунова (1914-1991), ученого и путешественника, известного организатора науки, основателя Клуба альпинистов (1936 г.). Музей размещается в его бывшей квартире. Как полагают сотрудники, музей «сохраняет в себе отличительные черты «домашней коллекции» и выделяется своей особой, неповторимой атмосферой камерности и уюта» [Муніципальний музей..., 2003, 2].

Коллекция появилась в собрании после пребывания А. В. Блещунова в монгольских степях в составе Монгольской сельскохозяйственной экспедиции по заданию Академии наук СССР [Архив…], и потому она локализована по стране (Монголия), имеет точный верхний временной предел: 1951 год — время работы в составе экспедиции. По устным сообщениям музейных работников, предметы были переданы археологами А. В. Блещунову еще в Монголии, причём их значительная часть уже была повреждена.

Металлическая культовая пластика представлена изображением Майтрейи, Будды Грядущего. Он сидит, спустив ноги, готовясь идти в миры сансары; руки в жесте поворота колеса Дхармы. Ко времени его прихода век человека будет составлять 84 000 года, а весь мир объединит под своей властью один справедливий царь-буддист. Что же касается других изображений, то некоторые из них повреждены — отсутствие вложений и атрибутов, — в частности, это скульптуры: «Ушнишавиджая», «Лхамо», «Цонкапа Лобсан-дакпа», «Покровитель-идам», которого поэтому и не удалось идентифицировать.

Следует отметить ещё один интересный экспонат, к сожалению также повреждённый, это так называемая «парма» (тиб.: par-ma). Это — матрица, деревянная доска. На её лицевой стороне вырезано зеркальное изображение «Авалокитешвары Экадашамукхи», или одинадцатиликого восьмирукого Ченрези, бодхисаттвы Милосердия — покровителя и защитника Тибета. В монгольской и бурятской книжной традиции издание книг производится с использованием так называемых «баров». «Бар» (от тиб.: *par-ba*) является таким же деревянным клише, как и «парма», но с зеркально вырезанным с обеих сторон текстом для получения печатных оттисков. Такой «бар» для издания книги

малого размера, что происходит из Бурятии, представлен в Музее Ханенко (2233 ДВ) [Огнєва, 2000, 76].

Самую большую часть коллекции составляют цацха, которые предназначались для ношения в качестве оберега, или для размещения на домашнем алтаре, или в субурганах (санскр.: ступе, тиб.: чортене), или в иных памятных сооружениях. Цацха представляют все разряды пантеона. Среди учителей присутствуют изображения Будды Шакьямуни с жестом высшего пробуждения, или уттарабодхи; Падмасамбхавы (VIII ст.), буддийского проповедника и основателя школы Ньингма — первой в истории тибетского буддизма; Цонкапы Лобсан-дакпы (1357-1419), основателя школы Гелук; Ролби-дордже (1717-1786) Чжанчжа хутухты II. Разряд бодхисаттв представляют цацха «Ваджрапани», «Тара Белая», «Тара Зеленая», «Ваджравидарана», другие персонажи. Одни из них ярко раскрашены, другие однотонно покрыты бронзовой краской.

Представлены также два апплицированных изображения зонта и колеса, которые вместе с парой золотых рыбок, вазой для драгоценностей, лотосом, белой раковиной, закрученной вправо, узлом бесконечности и знаменем победы образуют «восемь эмблем счастья» (тиб.: *bkra-shis rtags brgyad*, санскр.: *ashtamangala*). Они символизируют подношения богов Будде Шакьямуни сразу же после того, как он достиг просветления, когда Брахма поднёс золотое колесо с тысячью спиц, чтобы Будда повернул колесо проповеди; Индра подарил белую раковину, что закручивается вправо, как символ провозглашения Дхармы; Стхавара, или Пртхивити — богиня Земли, которая подтвердила, что царевич Сиддхартха стал Пробужденным, Просветленным, — пожертвовала золотую вазу, наполненную нектаром бессмертия. В коллекции присутствуют и мемориальные предметы. Согласно музейной легенде (устное сообщение музейных сотрудников с отсылкой на А. В. Блещунова), три ритуальные подвески (из ткани) украшали трон Агван-лобсан-чойки-ньима-танзин-ванчука (1871-1924), VIII Джебцун-дампы, духовного иерарха монгольского народа и первого правителя независимой Монголии в начале XX столетия.

В числе монгольских музейных экспонатов обязательно следует отметить настольные игры степняков, так называемые «шатар» и «хорло». «Шатар», чья этимология восходит к шатаранг (перс.), или чатуранга (санскр.), или же сатарам (на языке апабхранша) — наиболее близкий к монгольскому чтению, — это монгольские шахматы (в музее представлен неполный набор), бывшие, практически, в каждой юрте. «Кхорло» (к сожалению, также неполный комплект) — традиционная

монгольская игра, разновидность домино. Музейный комплект состоит из 16 прямоугольных дощечек, или костяшек. На каждой из них обозначен красный контур и тёмный фон, на котором воспроизведены изображения как животных годового цикла, так и знаков «восьми эмблем счастья» вместе с другими фигурами.

В годы после создания Музея собрание пополнялось дарами новых одесситов-путешественников, что дало возможность развернуть в экспозиции раздел «Буддийский Восток», где представлены экспонаты, не имеющие аналогов в других музеях Украины, и не только настольные игры «шатар» и «хорло», но, в частности, и тибетская рукопись (КП-9736/н-651) [илл.5]. Это «Рабсал» — литургийный сборник одного из монастырей Мустанга [Огнєва, 2009, 20–28.], являющийся единственным экземпляром в Украине; сборник презентует рукописную книжную традицию средневекового Западного Тибета [Огнєва, 2007, 46–49]. Книгу подарил музею Виталий Оплачко, одесский путешественник, предприниматель и бизнесмен.

Дом-музей Н. К. Рериха — самый молодой из одесских музеев, где представлены буддийские материалы. Собрание разнородное и невелико по объёму (более восьмидесяти единиц хранения, без учёта фотоматериалов В. Оплачко). Предметы буддийского происхождения появлялись благодаря дарам почитателей семьи Рерихов. В их числе: Б. П. Коваленко, член-кореспондент Санкт-Пербургского отделения РГО, а также одесситы А. Кройц, В. Криштопенко, В. Парфененко — художники и коллекционеры; В. Оплачко, предприниматель и путешественник; сотрудники музея и среди них К. Гилевич, А. Богацкий, В. Рошак, Т. Белецкая, Н. Шепеленко (2005); одесситы-почитатели наследия семьи Рерихов. В последние годы коллекция пополнялась в результате закупок и благодаря активности Е. Г Петренко, директора Дома-музея Н. К. Рериха, а после так называемого «Тура Майтреи» (2008) в музее остались дары Тензин-келсанга, монаха школы Гелук. Присутствие в музейном собрании подобных предметов сакрального искусства связано с духовными и профессиональными интересами семьи Рерихов. Николай Рерих, помимо всего другого, участвовал в оформлении интерьеров буддийского храма в Петербурге [Огнева, 2002, 78]. Елене Рерих её учители подарили две танки: «Манджугхоша» (бодхисаттва Мудрости) и «Ситатапатра» («Тара Белозонтичная») [Баркова, 2001, 130, 144, 148, 157, 165]. Семье принадлежали и другие танки бурятского, монгольского и тибетского происхождения: «Це лха сум» («Три божества — покровители здоровья» — Амитаюс, Тара Белая, Ушнишавиджая); «Ябре» («Отец с сыновьями» — Цонкапа Лобсан-дакпа и два

его духовных сына); «Ченрези» (бодхисаттва Милосердия, одиннадцатиликий и восьмирукий). Поэтому комплектование этого музейного буддийского собрания предполагает, помимо всего другого, собирание таких предметов изобразительного искусства, которые должны отражать семейные предпочтения.

Благодаря Б. П. Коваленко, в Доме-музее Н. К. Рериха появляются фрагменты тибетских книг. Это два листа, что представляют разные направления книжного рукописного наследия в тибетской традиции: обычный (КДФ-2) и парадный (КДФ-1), но бурятского происхождения. Возможно, в память о занятиях Юрия Рериха тибетским искусством Б. Коваленко подарил музею танку «Тара Зеленая в окружении учителей» (ЖВ-4), купленную в антикварной лавке Мадраса (Индия) [Огнева, 2007, 69–77]. Но образы Тары представлены и в иных традициях, например в бурятской [илл. 6]. В целом же в музейном собрании преобладают танки с изображениями персонажей из разряда «защитников Учения»: «Белый Махакала и пять дакинь», который в монгольской религиозной традиции является и покровителем Монголии, и подателем богатства; «Вайшравана и его восемь спутников», «Бекцзе», «Дампа чедгу» («Девять братьев») и другие персонажи.

Собрание культовой пластики формировалось закупками цацха, круглой скульптуры и даров. Среди таких поступлений можно вспомнить металлические скульптуры, что дают представление о калмыцкой художественной школе и литейных мастерских Долоннора и других мастерских [илл.7], о чём свидетельствуют изображения «Ваджравидараны», «Амитаюса», «Майтрейи».

Виталий Оплачко после путешествия в октябре 2006 года в Ари, провинцию Западного Тибета (Тибетский Автономный район КНР), передал музею чудесные фото [илл. 8]. Эти фото зафиксировали монументальные росписи интерьеров монастырей, сохранившиеся тибетоязычные графитти (как скорописные, так и в полной графике), фрагменты скульптур и рукописей из пещерных келий и скитов Толинга, Дункара, Пианга XI–XVI столетий, виды поселений этой отдалённой от центра провинции [Огнєва, 2007, 190–192]. Фотофиксация буддийских сюжетов, исполненных средневековыми мастерами, даёт возможность оценить их мастерство, определить пути развития и становления живописного канона монументального искусства в Западном Тибете, которое формировалось под влиянием как кашмирских художников, так и хотанского изобразительного искусства.

Таким образом, в отличие от других одесских музеев, наиболее динамично комплектование буддийской коллекции происходит в Доме-

музее Николая Константиновича Рериха, что не в последнюю очередь объясняется направленностью этого музея, сформированной под влиянием деятельности семьи Рерихов. Что же касается других особенностей собирательской работы, экспозиций всех трёх музеев, то их специфика зависела от условий развития музейного дела и возможностей каждого музея.

Таким образом, изобразительное искусство в тибетской традиции появлялось в одесских музеях разными путями. Это могли быть передачи из других музеев — весьма распространённое явление советского времени. Или же в музеях оказывались деньги для пополнения фондов через закупку. Вместе с тем, некоторые музейные предметы включались в государственные собрания как дары одесситов-путешественников. В их число входили танки; сакральная культовая пластика, круглая металлическая и глиняная рельефная; памятники письменности, предметы декоративно-прикладного искусства и многое другое. Состав собраний позволил каждому из упомянутых музеев открыть для посетителей соответствующие экспозиции, где представлено духовное наследие народов Восточной Азии.

Иллюстрации:

Илл. №1. *«Ваджравали». Мандала. Монголия. 1-ая треть 19-го века. ОМЗИ.*

Илл. № 2. *Печать на оборотной стороне мандалы. Монголия. 1-ая треть 19-го века.ОМЗИ.*

Илл. № 3. *Деяния 5-7. «Двенадцать деяний бодхисаттвы», намтхар. Танка. Внутренняя Монголия. 19-й век. ОМЗИ.*

Илл. № 4. *«Будда Шакьямуни». Образ Маравиджая. Скульптура. Скульптура. Тибет. 17-й век. Подражание стилю Пала-Сена. ОМЗИ.*

Илл. № 5. *Рабсал. Рукопись. Западный Тибет. Не ранее 17-го в. ОММБ*

Илл. № 6. *«Тара Зелёная». Танка. Бурятия 18-й в. ДМРО*

Илл. № 7. *Бодхисаттва. Скульптура. Инкрустация. Тибет. 19-й в.*

Илл. № 8. *Фрески пещерных храмов. Провинция Ари, Западный Тибет. Фото В. Оплачко.*

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив музея: Справка от 22.06.1951 о том, что собранные материалы сданы экспедицией в Архив экспедиции .

2. *Бадмажапов Ц.-Б.* Иконография Ваджраяны. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2003.

3. *Баркова А. Л.* Буддистская живопись в собраниях Международного Центра Рерихов // Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. М.: МЦР, 2001. С. 91–187.

4. *Біленко Г. І., Рудик Г. Б.* Музей мистецтв імені Богдана та Варвари Ханенків. Східна колекція. Київ, 2005.

5. *Войтов В. Е., Тихменёва-Позднеева Н. А.* Алексей Матвеевич Позднеев и его Восточная коллекция. Самара: Агни, 2001.

6. *Кульганек И. В.* Утраченные дары тибетского посольства: о проезде тибетского посольства через Одессу в Санкт-Петербург в июне 1901 г. // Наука и техника: Вопросы истории и теории. Тезисы XXII годичной конференции СПБ отд. Национального комитета. Вып. XVII. СПБ., 2001. С. 196–198.

7. Муниципальний музей личных коллекций им. А. В. Блещунова. Одесса: «Talisman», 2003.

8. *Огнева Е. Д.* Тибетоязычные письменные источники в Украине // Цирендоржиєвські читання 2000. Київ, 2000. С. 76–82.

9. *Огнева Е. Д.* Ю. Н. Рерих и проблемы функционального назначения тибетской живописи (Джатакамала в живописи). // Петербургский Рериховский сборник. СПб.: Из-во Санкт-Петербургского университета, 2002. С. 78–83.

10. *Огнева О. Д.* Матеріальні свідчення про перебування калмиків в Україні // Науково-інформаційний бюлетень. Пресс-музей. № 20–21. Фастівський державний краєзнавчий музей. Фастів, 2004, С.74–84.

11. *Огнєва О.* «Діамантова сутра» в державних та приватних зібраннях України / XI Сходознавчі читання А.Кримського: Тези доповідей міжнародної наукової конференції. Київ, 2007. 46–49.

12. *Огнева О.* Традиція жанру лагю в живописі: Тара Зелена у супроводі вчителів школи н'їнгма // Китайська цивілізація: Традиції та сучасність. Київ, 2007. С. 69–77.

13. *Огнєва О. Д.* Невеселий підсумок однієї фотовиставки // Східний світ. 2007. № 2. С. 190–192.

14. *Огнева Е. Д.* Является ли скульптура коронованого будды из Одесского музея воспроизведением прижизненного образа Будды Шакьямуни // Е. Д. Огнева. Боги снежных гор: Музеи Украины: Сакральное искусство в традиции тибетского буддизма: Сборник научных статей. Одесса: Астропринт, 2008. С. 68–89.

15. *Огнєва Олена.* Ваджраччхедіка: тибетомовні примірники в установах та приватних колекціях України // Східний світ. 2009. № 2. С. 20–28.

16. *Огнева О. Д.* Зібрання кйілкхор, або мандала в зібранні музею Західного та Східного мистецтва (в печати).

17. Электронная коллеция экспонатов. Одесский Музей западного и восточного искусства. On-Line: www.oweamuseum.odessa.ua. Тибет 2.

18. *Ohnieva O.* Sacral Art Tradition of the Nothern Buddhism in Ukraine // Journal of Russian Studies. 2008 (June). № 8. P. 135–171.

19. Tsultem Niamosorgym. Development of the Mongolian National Style Painting «Mongol Zurag» in Brief. Ulan Bator: State Publishing House, 1986.

И. В. Паршикова (*Клермон Ферранд, Франция*),
Н. Дензонг (*Румтек, Сикким*)

ИСТОРИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ БУДДИЙСКИХ СТАТУЙ, ИХ ТРАДИЦИОННАЯ РОСПИСЬ И РОЛЬ В ВАДЖРАЯНЕ

Одними из первых буддийских изображений были изображения Будды Шакьямуни. О времени создания первой статуи мнения расходятся. В соответствии с археологией, первые изображения Будды появились только через несколько столетий после ухода Будды в Паринирвану, а до этого существовали только символические изображения чакр, стоп Будды, а также создавались ступы. Другие же источники говорят о статуе, созданной во время жизни Будды «с натуры». Этот портрет известен как «Уддияна»-образ. Он был создан по просьбе короля Уддияны. Говорится, что он излучал своими духовными качествами «божественный свет». Вот что мы находим об этой статуе в поздних сутрах Махаяны:

«Художник был перенесён Маутгальяинапутрой, последователем Будды, в небесные пространства, куда Будда Шакьямуни удалился на три месяца, чтобы дать Учение своей матери. Там художник лицезрел превосходные знаки тела Будды и запечатлел их в образе статуи из сандалового дерева. Когда Татхагата вернулся из небесных дворцов, образ из сандала поднялся и приветствовал Господина Мира».

Из найденных статуй самые ранние изображают Будду стоящим или сидящим под деревом боддхи. Путешествовавший в VII веке китайский монах рассказывает о статуе отца Будды Шакьямуни, стоявшей в Капилавасту. А также в других местах, где бывал Будда, находились статуи его матери, жены и сына. Китайский монах также рассказывает о виденных им ступах с реликвиями архатов и их скульптурными изображениями.

Вместе с появлением учений Махаяны начали появляться изображения бодхисаттв. Хотя такие аспекты, как Тара, были известны в самые ранние времена.

Для буддизма Ваджраяны в Индии также характерны портретные изображения пандитов и сиддхов-мастеров буддизма.

В индийском искусстве создавались статуи, вырезанные из сандала, а также много статуй, выточенных из камня. Множество таких каменных статуй можно увидеть в Бодхгае, а также в музее Сарнатха и национальном музее в Дели. Позднее статуи начали отливать из металла.

Метод отливки статуй, применяемый в северных школах Индии, повлиял на непальскую традицию невар, и в дальнейшем художники стиля невар были высоко оценены в Тибете. В конце XVI века в Тибет хлынул поток объектов искусства из Непала, что дало дальнейший толчок отливке статуй, резьбе по дереву, а также работе по серебру и золоту.

Что же касается первых изображений, появившихся в Тибете, то есть такая история: «Мастер Падмасамбхава размышлял о том, чтобы покинуть Тибет и отправиться в Уддияну. Тогда портрет, заменяющий Великого Мастера, был сделан художником Тами Гёнцон. Художник смоделировал статую с натуры в присутствии самого Мастера. Статуя была в точности похожа на Падмасамбхаву, но размером с большой палец руки». Когда Мастер благословил статую, «земля затряслась, и пространство наполнилось лучами света пяти цветов, а боги пролили дождь из цветов. Это было проявление тела Мастера, устные наставления, излучённые из сути всех питак, непревосходимая «капля сердца», Великое Совершенство». В другой истории говорится, что Падмасамбхава дал чашу с глиной каждому из своих восьми учеников и попросил каждого из них сделать портрет его самого. Один из нгадрама-портретов хранится в монастыре Румтек в Сиккиме.

В Тибете статуи «нгадрама» (совсем, как я) ценятся очень высоко, поскольку сделаны при жизни Мастера с его образа, а также благословлены им самим. В первую очередь эта традиция тесно связана с Падмасамбхавой.

Текст, который был найден в XI веке, говорит, что первая тибетская буддийская статуя была сделана в монастыре Самье во время правления короля Сонгцен Гампо и это был его портрет, который назывался: «Король и все его королевы». Согцен Гампо имел видение себя как 1000-рукого Авалокитешвары, и статуя была сделана в соответствии с этим видением. Статуя также стала божеством-защитником всей империи.

Следующим буддийским королём был Трицон Децен, который основал монастырь Самье, где он поместил свой портрет в натуральную величину. «Кости статуи были сделаны из сандалового дерева, плоть — из смолы гугуля и кожа — из серебряного покрытия», — такое описание мы находим в китайских и индийских источниках, другие же ранние источники говорят о серебряной статуе короля.

Нам хорошо известны сделанные Десятым Кармапой Чёйинг Дорже статуи, вырезанные из кости и изображающие Тилопу, Наропу, Марпу и Миларепу.

Статуи в стиле карма гадри несколько отличаются от остальных своими пропорциями. Зачастую очертания и линии рельефов более ясные, а формы менее «округлые», чем в других традициях. Пропорции для фигур в стиле карма гадри взяты с древних индийских статуй, возможно стиля пала.

Первые тибетские статуи были сделаны из глины, а впоследствии их заменили статуи из металла. Металл является более прочным материалом, который трудно повредить. Глиняные же статуи гораздо более хрупкие, но имеют свою неповторимую «тёплую» поверхность. Также скульптурные изображения могут быть вырезаны из кости или кристалла. Известны и самопроявившиеся рельефные изображения, например, на костях большого мастера медитации при его кремировании, или изображения, выступившие на камнях или скалах.

РОСПИСЬ СТАТУЙ

Традиционная тибетская манера обучения имеет скорее характер передачи практических навыков и очень небольшую теоретическую часть, состоящую в основном из тибетских фольклорных историй и историй, имеющих характер легенд. Теоретические знания даются скорее в разрозненном, чем в систематическом виде. По всей видимости, хронология в истории тибетского искусства для самих тибетцев не имеет особой важности. Что же касается различий в художественных стилях, то, как говорят тибетские мастера, «изначально в Тибете, если кто-либо хотел учиться живописи, то он просто шёл к ближайшему мастеру и проводил рядом с ним всё своё время. Зачастую художники не отходили далеко от своей деревни и даже не знали, что живопись в соседней провинции зовётся «другим стилем». Все эти различия пришли позже».

Буддийские статуи могут быть расписаны либо целиком, либо только голова статуи, также может быть расписана только голова и некоторые атрибуты. Сама роспись, и в особенности золочение лица или всей фигуры, имеет своей целью подношение статуе, а именно: тому Будда-аспекту, который она представляет. Зачастую при рассматривании особо почитаемых и старинных статуй видно, что изначальные очертания лица, практически, стёрты многочисленными нанесёнными на него слоями золота. В этом выражается традиционное для тибетцев желание сделать подношение.

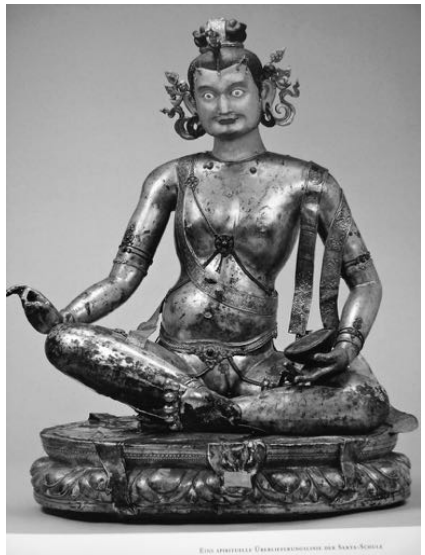
Также традиционно статуе подносится одежда. Стоит вспомнить знаменитую статую Будды Шакьямуни в Бодхгае. Каждые полчаса Будде подносят новое платье. В Тибете же принято шить для статуй особый костюм из драгоценной парчи. Зачастую шьётся отдельно само платье из кусков различных драгоценных материалов. Сверху же одевается замысловатая накидка-воротник. Также тибетцы любят украшать статуи многочисленными драгоценными камнями (илл. 3). Иногда из-за многочисленных украшений и одежд сама статуя, практически, не видна. Особенно статуи, которые сами по себе являются реликвиями, обычно богато «одеты» и расписаны, а также помещены на высокое место на алтаре и, фактически, недоступны для обозрения. Но для практикующего Дхарму тибетца это совсем не помеха, он просто знает, что особое благословение исходит из этого объекта, и с преданностью в сердце обращается к ней.

Первые статуи в Тибете делались из глины и расписывались целиком. Глиняная поверхность сама по себе очень благодарная основа для натуральных пигментных красок, а именно ими и расписывались статуи. Изготовление минеральных красок само по себе довольно трудоёмкое занятие. В наши дни можно купить уже готовый порошок-пигмент, но в прежние времена приходилось измельчать драгоценные камни и растирать их в порошок. Также пигменты могут быть приго-

товлены из глин или разноцветной земли, такие пигменты легче изготавливать. В качестве связующего элемента в краску добавляется мездровый или рыбий клей.

У появившихся позднее металлических статуй расписывалась золотом голова (илл. 4, 5). И сама статуя может быть покрыта сусальным золотом. Если статуя является более ценной, то само тело фигуры может быть покрыто золотой краской и отполировано (кроме лица), а одежда покрыта сусальным золотом. Золотая краска — это золото, размельчённое в порошок и смешанное с клеем. При простом нанесении золотой краски поверхность становится мягкого золотого цвета, а при дополнительной полировке начинает блестеть. У глиняных статуй лицо и обнажённые части тела также покрывались золотом.

В наши дни статуи расписываются точно так же: у металлических — голова, а гипсовые и керамические статуи — целиком. Деревянные статуи при желании могут быть загрунтованы и расписаны целиком.



Зачастую роспись статуй называют «открыванием глаз», поскольку особую важность придают именно глазам Будды или Будда-аспекта. После прорисовки глаз статуя как бы оживает, хотя для настоящего оживления статуи этого недостаточно — чтобы статуя работала на благо просветления существ, она должна быть правильно наполнена. Мантры и ингредиенты для наполнения должны быть изготовлены правильным образом и оживлены особой практикой, а также и после наполнения статуя должна быть благословлена одним из высоких лам. Очень важно также и то, как сделана сама статуя, — с соблюдением всех пропорций и тщательной проработкой деталей.

Что касается скульптур, изображающих защитников, и в особенности Махакалу, то они расписываются целиком, и сама статуя закрыта тканью так, что видно только лицо и руки фигуры (илл. 6).

В последние 30 лет довольно большой поток тибетских буддийских статуй пришёл на Запад, но знание, как «ухаживать» за статуей, начало приходить совсем недавно. А ведь именно правильное обращение с буддийской статуей делает её живой в прямом и переносном смысле. Известно, что некоторые индийские и тибетские статуи Будд могли говорить и помогать имеющим доверие к Дхарме людям. А также некоторые тибетские статуи «плакали», зная о приближающейся тяжёлой ситуации в Тибете и о вторжении китайцев.

БУДДИЙСКИЕ СТАТУИ В ВАДЖРАЯНЕ

В Ваджраяне статуя Будда-аспекта выражает в первую очередь тело Будды. Также статуя зачастую служит источником вдохновения, иногда прекрасно сделанная статуя создаёт впечатление встречи с «живым» Будда-аспектом.

В практике Ваджраяны очень важна визуализация, и статуя может служить основой для неё. Но тут надо быть осторожным, поскольку зачастую на Запад попадают статуи очень низкого качества, изготовленные с ошибками, и такие статуи не могут быть хорошей основой для визуализации. Поэтому при выборе личной статуи надо её внимательно осмотреть и по возможности проконсультироваться со специалистом.

Ещё статуя может использоваться как основа для практики шине.

Но изначально скульптурные изображения Будды, архатов и великих лам создавались, чтобы заменить их личное присутствие, и в этом случае статуя является основой для преданности.

И конечно же, статуя является прекрасной опорой для накопления заслуг. Приобретая или изготавливая статую, наполняя и расписывая её, помещая её на алтарь или в какое-то чистое место, делая подношения, — всем этим практикующий буддист создаёт условия для возникновения позитивной энергии.

Существует масса тибетских преданий, в которых говорится о том, как статуи Будд оживали — плакали в трудные для тибетцев времена или разговаривали с ними. Во времена, когда царь Лангдарма разрушал Дхарму в Тибете, многие буддийские скульптуры разрушали, и иногда на сломах разрушенных скульптур выступала кровь. Но всё это имело и позитивную сторону, поскольку добавляло в тибетцах больше преданности к Дхарме.

В Тибете, в Лхасе находится знаменитая статуя, имеющая у тибетцев название Джово. Сама эта статуя была сделана в Индии и по морским путям была переправлена в Китай. Китайский император относился к статуе с великой преданностью и во всех своих делах и проблемах советовался с ней, поскольку в те времена статуя могла разговаривать. Тибетский царь Сонгцен Гампо решил жениться на дочке китайского императора, и, отправляясь Тибет, она взяла с собой многое из Китая — семена различных злаков, овощей. Но самое интересное, что ей удалось

взять статую Джово с собой. Чудесным образом огромная скульптура ничего не весила. Однако взяла она Джово без разрешения своего отца, и, когда он обнаружил пропажу, то был огорчён и сделал пожелания, в связи с которыми статуя перестала разговаривать. Принцесса перенесла статую в Поталу, которую сама и воздвигла. Раньше на месте Поталы было озеро, и принцесса бросила в него кольцо, вследствие чего наги подняли в озере землю, на которой и начали строительство. Однажды из Поталы выслали Первого Кармапу, и храм, в котором стоял Джово, сразу же наполнился водой по колено. Поняв свою ошибку, из Поталы послали за Кармапой, но он был уже далеко. Когда его догнали, Кармапа написал что-то и попросил вложить свиток в руки Джово. Когда его пожелание было исполнено, почти вся вода ушла из храма. Впоследствии Кармапа вернулся и сам вошёл в храм. Он нашёл специальное место в храме и воткнул туда палку, и тогда вся вода ушла в отверстие.

В тибетской традиции Ваджраяны находим множество подобных историй, описывающих чудесные силы древних статуй и показывающих, что для тибетцев буддийская статуя представляет собой гораздо больше, чем простой объект искусства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Portraits of the Masters: Bronze Sculptures of the Tibetan Buddhist Lineages. Chicago: Serindia Publications, 2003.

С. В. Романова (*Санкт-Петербург*)

КОЛЛЕКЦИЯ А. В. АДРИАНОВА КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО СИНКРЕТИЗМА БУДДИЗМА И ДОБУДДИЙСКИХ ВЕРОВАНИЙ У ТУВИНЦЕВ

Российский Этнографический музей обладает крупным собранием экспонатов, характеризующих буддизм у народов России в конце XIX – начале XX в.

Коллекция № 720 (всего 19 №№, 28 предметов) является наиболее ранней по времени сбора предметов хозяйственной деятельности, быта и культа шорцев, тувинцев, а также двух этнографических групп алтайцев (лебединцев (челканцев) и теленгитов). Есть среди них и предметы, характеризующие синкретический характер традиционных верований тувинцев второй половины XIX в., сочетающих в себе черты буддийских и шаманских представлений. Коллекция была приобретена Александром Васильевичем Адриановым, старшим ревизором акцизного управления, во время путешествия на Алтай и за Саяны, совершенного по заданию Императорского Русского Географического общества в 1881 г.[1] В то время он был членом-сотрудником ИРГО и опирался в ходе своей экспедиции на его рекомендации. Первоначально коллекция поступила в дар в музей Географического общества, а в 1905 г. была передана в дар Этнографическому отделу Русского музея Императора Александра III (ныне Российский Этнографический музей) и зарегистрирована первым заведующим отделом Дмитрием Александровичем Клеменцем. В дневнике путешествия, изданном в 1886 г., А. В Адрианов касается истории приобретения ряда экспонатов этой коллекции. Подробное описание предметов, сделанное самим собирателем и озаглавленное «Опись коллекций А.В. Адрианова в Географическом обществе», хранится в архиве РЭМ.[2] Этот документ включен в более позднюю переписку А. В. Адрианова с Д. А. Клеменцем по поводу сбора хакасских коллекций. В деле также существует, вероятно, более раннее описание предметов, приобретенных в ходе поездки 1881 г., датированное 1903 г.[3] Все собирательские номера в обоих списках совпадают. Более ранний список предметов не так информативен, хотя в ряде случаев содержит сведения, опущенные впоследствии. В начале списка указывается точное место хранения коллекции в библиотеке Географического общества, а в конце документа собиратель делает приписку, что описания, содержащиеся в нем, не полны, сделаны им по памяти, предварительны, и что он почитает обязанностью сообщить в Географическое общество более точные и подробные сведения, как только получит их из Красноярска.

При сопоставлении описаний в коллекционной описи с описаниями, сделанными собирателем, выявляется целый ряд разночтений. Деревянные изображения различных домашних животных — жертвы с увинского *обона* (сооружения для принесения жертв, как говорится в описи) у собирателя идут под одним номером, в музейной же описи разделены на шесть различных экспонатов.[4] Хотя собирательские номера и инвентарные номера, данные при регистрации в Этнографическом отделе, не совпадают, описания А. В. Адрианова столь подробны,

[1] Описание поездки см.: Адрианов А.В. Путешествие на Алтай и за Саяны, совершенное в 1881 г. по поручению ИРГО членом-сотрудником А. В. Адриановым. Дневник путешествия. СПб., 1886.

[2] АРЭМ. Ф. 1. Оп. 2, Д. 4, Л. 98 – 100 об.

[3] Там же. Л. 186, 186 об.

что ряд предметов можно легко идентифицировать и получить интересные дополнительные сведения о коллекции.

Сойотские (сойоты — этноним, принятый во второй половине XIX – начале XX в. для обозначения тувинцев. — С. Р.) принадлежности обона были приобретены на р. Кокпеджик. Это изображения домашних животных (первоначально их было 13 штук), вырезанные из дерева и окрашенные красной охрой. Фигурки были парными (верблюд и верблюдица, жеребец и кобыла, баран и овца, два козла и козы), только в случае с крупным рогатым скотом помимо быка и коровы имелся еще и теленок. Интересно, что в коллекционной описи относительно второй пары изображений козла и козы дается иная географическая привязка — обон около *Кижи-таш* (камень-человек). Об этих предметах Адрианов пишет, что они стояли перед каменной бабой в степи на левом берегу р. Кок-кемчик, недалеко от впадения её в Кемчик. Далее он указывает, что баба служит предметом почитания[5] современных сойотов, а фигурки животных являются одним из выражений почитания, а в дневнике путешествия указывает, что были они изготовлены местными ламами. В списке 1903 г. говорится, что баба находилась на правом берегу р. Кемчик среди степи между отрогами Танну-олы и Саяном. Данное каменное изваяние сойоты связывали с именем Чингиз-хана. Оно было покрыто шатром из тальника. Внутри шатра перед бабой помимо изображений животных находились также бурханы и глиняные пирамидки.[6]

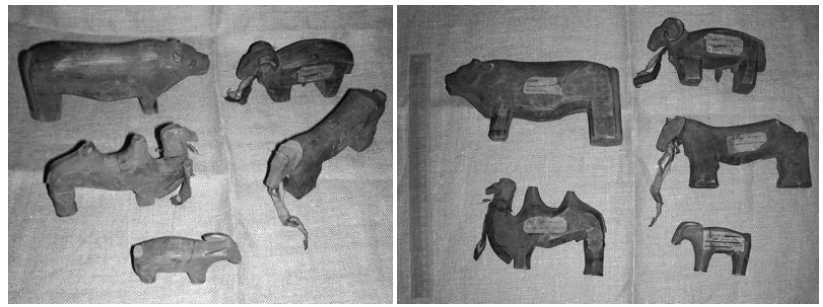
Таким образом, экспонаты, которым посвящена данная публикация, и информация о них, содержащаяся в дневнике путешествия и Архиве РЭМ, наглядно демонстрируют процесс утверждения буддизма у тувинцев, сопровождавшийся переплетением нового буддийского мировоззрения и культа с местными шаманскими и дошаманскими верованиями (почитание священных мест и духов-хозяев местности). Замена кровавых жертвоприношений местным духам, характерных для шаманского культа, символическими изображениями жертвенных животных — также является следствием проникновения буддизма в традиционную духовную культуру кочевников. Аналогичные процессы в начале XX в. можно наблюдать и у алтайцев, в среде которых под влиянием буддизма на основе традиционного мировоззрения возникает новая синкретическая религия — бурханизм.[7]

[4] РЭМ. Колл. № 720-14/1,2; 15/1-3; 16/1,2; 17/1,2; 18/1,2; 19/1,2.

[5] Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4. Л. 100 об.

[6] Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 4. Л. 186 об.

[7] Для бурханистского культа также характерна замена кровавых жертвоприношений символическими изображениями. В состав коллекции № 579, приобретенной Д.А. Клеменцем в 1904 г. у алтайцев, входят глиняные фигурки диких и домашних животных, которые являлись символическими заменителями жертв.



Изображения жертвенных животных. Тувинцы. Вторая половина XIX в. Собиратель А. В. Адрианов. РЭМ колл. № 720–14; 15 а, б; 16; 17; 19

А. Б. Соколов (*Санкт-Петербург*)

БУДДИЙСКАЯ СТУПА — ИСТОРИЯ И НАЗНАЧЕНИЕ

Ступы — это монументы, способствующие сохранению мира в мире. Это архитектурные сооружения, в совершенной форме выражающие чистую природу ума, Просветление. Они были построены тысячелетия назад в Азии и оказывают позитивное влияние на силовое поле всей Вселенной.

Манфред Зегерс

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ БУДДИЙСКИХ СТУП

С древних времен люди отмечают места захоронений и приходят туда в знак уважения к предкам. Во многих культурах мира после смерти известного человека над его погребением насыпали курган, чтобы будущие поколения могли прийти и почтить его память. Первые ступы появились в Индии еще в добуддийские времена и изначально являлись памятниками на могилах правителей античной Индии. Часто такие могильные холмы сооружались вокруг деревьев. Само санскритское слово «ступа» означает «узел из волос» или «макушка», верхняя часть головы, а также «куча камней и земли». Традиция кремировать тела

после смерти привела к тому, что захоронений в обычном понимании не было, нужно было лишь сохранять пепел или несгоревшие останки. Поэтому в ступы помещалось лишь то, что осталось после кремации. Постепенно ступы превратились в реликварии, содержащие в себе останки выдающихся в духовном плане людей.

Со временем ступы стали иметь более широкое значение, их начали строить в ознаменование каких-либо событий или в качестве подношения. Сегодня в них могут храниться частички священных останков, культовые предметы, тексты или одежда просветленного Учителя, а в некоторых случаях реликвии вообще могут отсутствовать. Ступа может отмечать памятное место, возводиться в память о событиях буддийской истории — такие ступы можно назвать мемориальными. Существуют и монолитные ступы пещерных храмов, в которых не могут содержаться никакие вложения. Ступы также строились в качестве подношения Буддам, путевых знаков и для защиты путешественников. В Тибете и Бутане ступы стоят на многих горных перевалах.

Во время жизни Будды ступы продолжали возводиться, в том числе и в его честь. Например, ступу Лотоса (или ступу Источника Благоприятности) король Суддходана, отец Будды, построил в Лумбини (Непал), на месте рождения Будды. Она цилиндрической формы, с четырьмя или семью уровнями лотосов. В буддийских текстах упоминаются и другие ступы, построенные при жизни Будды. Это четыре реликварные ступы: две были построены купцами Бхаликой и Тапуссой над обрезками ногтей и волосами Будды, еще одна подобная ступа была возведена Анатхапиндакой; он же построил ступу над останками Шарипутры. Также описываются три мемориальные ступы, отмечавшие путь Сиддхартхи после его ухода из дворца.

Будда хотел, чтобы над его останками построили ступу (Махапаринирвана-сутра). Тем самым он придал ступе новую функцию — объекта для подношений. Подношения в данном случае делаются собственной природе Будды, поскольку ступа символизирует ум Будды. Делая подношения природе Будды, можно накапливать позитивные впечатления, постепенно все больше открывая ее себе и приближаясь к окончательному счастью, Просветлению.

РЕЛИКВАРНЫЕ СТУПЫ

Считается, что после ухода Будды реликвии, оставшиеся после сожжения его тела, были разделены на восемь частей и заложены в восемь ступ в разных частях Индии, связанных с жизнью Будды. Согласно Махапаринирвана-сутре, царь Магадхи Аджаташатру построил ступу

в Раджгире; остальные ступы возводили представители других кланов: личчхави — в Вайшали, шакьи — в Капилавасту, були — в Аллакапе, колии — в Рамаграме, недалеко от Капилавасту; маллы — в Паве, другая ветвь маллов — в Кушинагаре, брахман из Веттхадипы — в своем родном городе. Восемь ступ, возведенных над телесными останками Будды, получили название «великих реликварных ступ».

ВОСЕМЬ СТУП ТАТХАГАТЫ И ВОСЕМЬ МЕСТ ПАЛОМНИЧЕСТВА

Существуют также понятия «восемь мест паломничества» и «восемь ступ Татхагаты», или «восемь сутрических ступ», поскольку эти ступы связаны с жизнью и деятельностью Татхагаты — Будды Шакьямуни.

Четыре из этих мест паломничества были обозначены самим Буддой. Они связаны с его жизнью и обозначают места, где он родился, достиг Просветления, дал первые поучения, ушел в Паринирвану. Традиция отождествляет их соответственно с Капилавасту (Лумбини), Бодхгаей, Сарнатхом и Кушинагаром.

Как уже было сказано, в Лумбини отцом Будды, королем Суддходаной, была построена ступа Лотоса. Главная ее часть имеет форму лотоса и символизирует рождение Будды.

В Бодхгайе была построена ступа Просветления, или Победы над всеми препятствиями. Ее возвел Дхарма-король Бимбисара после Просветления Будды. Ступа Просветления — важнейшая форма из всех восьми. Она символизирует цель буддийского пути — узнавание ума, полное Просветление. Она является также символом преодоления всех препятствий, всех завес.

В Сарнатхе была построена ступа Мудрости, или ступа Шестнадцати Ворот. Это произошло в том месте, где Будда дал первые поучения о «Четырех благородных истинах».

В Кушинагаре, месте ухода Будды, появилась ступа Паринирваны. Ее главная часть имеет форму колокола, и это — символ совершенной мудрости Будды. Эта форма символизирует вхождение в Паринирвану.

Впоследствии к четырем местам паломничества, связанным с жизнью Будды, добавились еще четыре места, связанные с чудесами, совершенными им, — это Раджгир, Шравасти, Шинкаси (Санкасья), Вайшали.

В Раджгире он усмирил взбесившегося слона, которого наслал на него двоюродный брат Девадатта, создававший проблемы и раздор в сообществе практикующих. В связи с примирением Сангхи была сооружена ступа Примирения, или ступа Единства. Здесь же после ухода Будды в Паринирвану состоялся Первый буддийский собор, на котором были зафиксированы каноны Сутры и Винаи.

В Шравасти была построена ступа Чудес в ознаменование того, что в роще Джетавана, подаренной Будде купцом Анатхапиндакой, Будда одержал победу над шестью учителями — последователями неправильных взглядов. Он продемонстрировал здесь двойное чудо: поднявшись в воздух, одновременно испускал из себя струи воды и языки пламени, а затем, сидя на лотосе, явил множество Будд в небе. Эта ступа была построена человеком по имени Лисаби.

В Шинкаси (Санкасья) была возведена ступа Схождения с небес Тушита. В соответствии с практикой предшествующих Будд, Будда Шакьямуни поднялся на небеса Тушита, где проповедовал Абхидхарму своей умершей матери, тридцати трем божествам и их свите, а затем по чудесной лестнице, сотворенной для него богами Брахмой и Индрой, спустился на землю в Шинкаси. Схождение из мира Тушита символизируется многими ступенями этой ступы.

В Вайшали была сооружена ступа Совершенной Победы. Здесь Будда остановил чуму, опустошавшую город, чем завоевал уважение и любовь жителей. В другой раз, когда Будда посетил Вайшали, группа обезьян выкопала для него пруд и предложила ему мед. Здесь находилась подаренная Будде куртизанкой Амрапали манговая роща, где он объявил своим ученикам о скором уходе и по их просьбе продлил свою жизнь на три месяца, победив тем самым время и смерть.

Эти места паломничества и ступы, возникшие в них, лишь частично пересекаются с перечнем великих реликварных ступ, описанных в Махапаринирвана-сутре. Существуют разные списки сутрических ступ, посвященных жизни Будды, сохранившиеся в тибетских источниках, и указываются различные места их расположения. Скорее всего, списки основываются на устной традиции и связаны с обычаем совершения паломничеств к памятным местам, где в разное время создавалось множество различных ступ. Например, сегодня в Сарнатхе сохранились руины нескольких ступ, и ученые не могут точно сказать, какая из двух — Дхармараджика или Дхамвкх была построена на месте, где Будда дал свои первые поучения. Можно предположить, что понятие «восемь ступ Татхагаты» отражает не исторический факт существования каких-то конкретных ступ, а лишь позволяет соотнести наиболее значимые события жизни Будды с местами, где располагалось множество буддийских памятников. В результате этого в тибетской традиции утвердилась группа из «восьми сутрических ступ», отличающихся друг от друга определенными архитектурными деталями.

Эти места паломничества, так же как и великие реликварные ступы, расположены в Северной Индии, где Будда Шакьямуни жил и учил.

Паломничества в эти города приобрели общественное значение после того, как их посетил император Ашока в III веке до н.э. Позднее император Ашока возвел множество ступ по всей Индии. Самые древние из сохранившихся до наших дней монументов находятся в Санчи и Бхаруте (Индия), а также в Патане (Непал). Ступы строились в Гандхаре (территория нынешних Пакистана и Афганистана), в Центральной и Северной, Западной и Восточной Индии. Их формы постепенно видоизменялись.

РАЗЛИЧНЫЕ ФОРМЫ И ВИДЫ СТУП

С распространением буддизма из Индии (в основном через торговые пути, пролегавшие вдоль Шелкового пути) ступы стали сооружаться за ее пределами. На Шри-Ланке, в Непале, Бутане, Бирме, Камбодже, Лаосе, Вьетнаме, Индонезии и Таиланде были построены великолепные ступы различных форм. Традиция их возведения также проникла в Китай, Корею и Японию, Тибет, Монголию, Бурятию, Туву, Калмыкию. Часто, приходя в новую часть Азии, ступы принимали несколько иную форму, или обретали свои особые архитектурные черты.

В Тибете соблюдались строгие, детально разработанные архитектурные каноны для восьми сутрических ступ, и здесь наибольшее внимание уделялось их внутреннему наполнению. Тибетские ученые, опираясь на древние индийские тексты, письменно зафиксировали четкие пропорции и форму тибетских ступ. Этих стандартов (считается, что они исходят непосредственно от Будды) придерживаются и сегодня. Именно такие ступы строятся сейчас в западной части мира. Глядя на ступу снизу вверх, мы символически видим весь путь до Просветления, каждый уровень выражает важный шаг на пути. Будда, Дхарма, Сангха, Просветленный настрой и радость в качестве основы — это первый шаг. Далее мы собираем позитивные впечатления, развиваем путь объединения пяти качеств и, подобно вазе, становимся подходящим «вместилищем» с достаточными способностями к концентрации и медитации. Тринадцать колец шпиля — это окончательный путь к Просветлению через десять аспектов мудрости Будды и знание трех времен.

Особое место среди тибетских ступ занимает ступа Калачакры, она относится не к Сутре, а к Тантре, впервые она была построена королем Ашокой в Амаравати (Дханьякатака), Индия. В ваджраянских источниках говорится, что в этом месте Будда дал поучения и провел церемонию Калачакры. Буддийский историк Таранатха писал: «В полнолуние месяца Чайтра в год, следующий за его Просветлением, у Великой ступы Дханьякатака Будда проявил мандалу «Блистательных Лунных

Дворцов» (Калачакры)». Поскольку тантра Калачакры стала очень популярна среди тибетцев, в Тибете было построено несколько таких ступ, формы и пропорции которых были тоже четко регламентированы. В настоящее время известно о десяти ступах Калачакры в мире, некоторые из них находятся на Западе.

В Китае роль ступ выполняли постройки особенной формы — пагоды, послужившие образцом для буддийских сооружений во Вьетнаме, Корее и Японии. Китайские пагоды не придерживались тибетских канонов ступ и больше ориентировались на внешние украшения и цвета. Возведенные на вершинах гор и на берегах рек, буддийские пагоды не только символизировали Учение Будды, но и становились украшением ландшафта, служили объектами созерцания. Гармонично сочетаясь с горами и реками, они образовывали единый природно-рукотворный пейзаж. Хорошим примером тому служит знаменитая пагода Лэйфэнта в Ханчжоу (провинция Чжэцзян), возведенная на вершине холма Наньпиншань, на берегу озера Сиху. Постройка относится к типу «пагоды в форме терема». Ее старинное описание звучит так: «Высокая пагода возвышается ярус за ярусом, пагода в тысячу чи стоит на плоской вершине».

В Таиланде, Бирме и других странах Юго-Восточной Азии, где распространен буддизм Тхеравады, ступы получили распространение в совмещенном виде храма-пагоды. В некоторых странах буддизма Тхеравады и пагоды, и ступы являются храмами, в других пагоды и ступы отличаются друг от друга. Обычно форма тайских и бирманских ступ — конусообразная, с заметно скошенными углами. Часто их красят в золотой цвет или украшают блестящей плиткой. Одной из самых известных ступ является Шведагон — 98-метровая позолоченная ступа в Янгоне (Мьянма). По преданию, она содержит реликвии четырех Будд: посох Кракуччхандхи, водяной фильтр Канакамуни, часть туники Кашьяпы и восемь волос Шакьямуни.

Самые известные ступы в Непале — Боднатх и Сваямбху. Обе они расположены в Катманду и по архитектуре отличаются от тибетских ступ. Хотя верхняя часть ступы Боднатх также состоит из колец (в данном случае квадратных в сечении) и зонта, нижняя часть представляет собой тибетскую мандалу в несколько ступеней. Согласно тибетской легенде, ступа Боднатх была построена во времена третьего Будды Кашьяпы птичницей Шамварой и ее четырьмя сыновьями, но непальские источники гласят, что она появилась только в VI-VII веках нашей эры. Также со строительством этой ступы часто связывают имя тибетского Дхарма-короля Трисонга Децена. Ступа Сваямбху расположена на холме в долине Катманду. По легенде, после того, как Будда Манджушри

прорубил мечом скалы, удерживающие воду в озере, которым была прежде долина Катманду, на этом холме из лотоса самопроизвольно возникла хрустальная ступа. И на ее месте позже была построена существующая. По другим источникам, король Ашока посетил это место в III веке до н.э. и возвел здесь храм, а ступа в более-менее современном виде была создана в начале V века н. э. С тех пор — это одно из мест, наиболее почитаемых буддистами и индуистами. Традиционно на ступах, построенных в непальском стиле, на квадратной части под тринадцатью кольцами изображаются глаза Будды. В целом, символика формы ступы соотносится с телом Будды в позе медитации: основание ступы — скрещенные ноги; полусферическая часть — торс; реликварий над ней — голова; шпиль — ушниша; луна, солнце, бинду — тройное украшение прически Будды. Изображение глаз приходится на уровень под шпилем с кольцами. Эти всевидящие глаза, смотрящие на четыре стороны света, символизируют всеведение Будды.

В Тибете, Бутане и некоторых других местах получили распространение также «упрощенные» ступы, в архитектуре которых не видно четких пропорций и всех элементов восьми традиционных ступ. Эти ступы больше походят на небольшие дома без двери, на крыше которых расположен еще один «домик» с Буддой. Иногда сверху добавляется традиционный шпиль с тринадцатью кольцами.

Одна из самых интересных ступ расположена в Индонезии, на острове Ява, в провинции Центральная Ява. Она называется Боробудур, относится к традиции буддизма Махаяны и представляет собой самый большой буддийский памятник на Земле. Боробудур строился между 750 и 850 годами яванскими правителями династии Сайлендра. Название может происходить от санскритского «Вихара Будда Ур», что означает «буддийский храм на горе». Боробудур построен как огромная ступа, выполненная в форме гигантской мандалы. Фундамент ступы квадратный, длина стороны — 118 метров. У ступы имеются восемь ярусов, пять нижних — квадратные, а три верхних — круглые. Эта мандала выражает схему мироздания в соответствии с буддийскими представлениями Абхидхармы. На верхнем ярусе расположены 72 малые ступы в форме колоколов с окошками вокруг большой центральной ступы. Внутри «ступ-колоколов» находятся статуи Будд, стены храма украшены барельефами.

МЕМОРИАЛЬНЫЕ СТУПЫ

С развитием буддизма возникла особая категория ступ — мемориальные. Их возводят в честь памятных событий буддийской истории, они могут быть связаны с прошлыми рождениями Будды, описанны-

ми в джатаках, с его последним рождением на земле, с жизнью последующих буддийских учителей, с важными вехами истории Сангхи. Например, мемориальный чортен (ступа) в Тхимпху, столице Бутана, был построен в 1974 году в память о Третьем короле Бутана Джигме Дорджи Вангчуке (1928-1972). В отличие от других ступ, здесь не содержится останков короля — только его фотография в церемониальной одежде. Строительство этого чортена соответствует воле короля, пожелавшего создать пространственное представление ума Будды. Считается, что Третий король Бутана обладал особой святостью и чудесными способностями, поэтому ступа очень популярна у паломников.

В 17 км к югу от Пномпеня в Камбодже расположен один из участков, известных как Поля смерти, где в период между 1975 и 1979 годами, во время режима красных кхмеров, были казнены приблизительно 17 000 человек. После падения режима в братских могилах было найдено 8 895 тел. Сегодня Чоенг Эк — мемориал с буддийской мемориальной ступой. Ступа имеет прозрачные стены, она заполнена останками жертв режима Пол Пота — в ней более пяти тысяч человеческих черепов.

Строго разграничить виды ступ невозможно. Реликварная ступа может одновременно быть мемориальной. Согласно традиции, и реликварная, и мемориальная ступа может быть возведена в качестве подношения тому или иному Будда-аспекту. То, что обычно называют «видами ступ», скорее следует назвать функциями: ступа может служить реликварием, мемориалом, может быть возведена в качестве подношения, может быть объектом почитания и одновременно символом буддизма.

СТУПЫ СЕГОДНЯ

С распространением буддизма за пределами Азии западные ученики стали строить в своих городах и ступы как объекты для «накопления заслуги». Поскольку в западном мире в первую очередь получил распространение тибетский буддизм, большинство ступ построены в традиционном тибетском стиле, зачастую с использованием современных технологий. Конечно же, буддисты из Таиланда, Вьетнама возводят пагоды, а мастера из Непала — ступы в традиционном непальском стиле. Например, в 2005 году на острове Огой на Байкале под руководством ламы Ранриг Дордже Ринпоче из Непала была построена ступа в непальском стиле, напоминающая ступу Боднатх в уменьшенном виде.

Такое многообразие ступ, их форм и назначений не должно смущать. Их внешний вид, с одной стороны, отражает буддийское учение, практикуемое в данной местности; с другой — в нем воплощаются местный колорит и архитектурные пристрастия. Многообразие буддийских школ и направлений нашло свое выражение во внешнем облике ступ, пагод, субурганов и чортенов. Суть их остается сегодня примерно одной: на символическом уровне показывать практикующим путь к Освобождению и Просветлению, позволять им делать подношения, помогать очищаться от негативных впечатлений, увеличивая позитивные, взращивать заслугу и мудрость. Все это — предпосылки для достижения высочайшего Просветления.

Е. А. Трофимова (*Санкт-Петербург*)

АРХИТЕКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ДАЦАНА ГУНЗЭЧОЙНЭЙ

В начале XX века в Санкт-Петербурге появился буддийский храм. Он был построен как молельный дом, который мог бы удовлетворить духовные потребности верующих буддистов, и в то же время — как храмово-монастырский комплекс. Имея религиозное значение, Санкт-Петербургский дацан является уникальным памятником архитектуры. В своей архитектурной целостности он объединил, с одной стороны, эстетику северного модерна, с другой — традиционную буддийскую архитектуру. Санкт-Петербургский дацан имеет мировое культурное значение как самый северный буддийский храм мира.

Диалектика «национального» и «интернационального» в архитектуре «северного модерна» может служить объяснением своеобразия целого ряда памятников архитектуры конца XIX – начала XX в. В их числе и Санкт-Петербургский дацан. Формы архитектуры финского национального романтизма, включаясь в качестве основного элемента стилистики «северного модерна», в значительной мере теряли связь с породившей их национальной почвой. Еще менее уместны, как считают некоторые исследователи, они в таких близких по стилистике к «северному модерну» сооружениях, как буддийский храм архитектора Г. В. Барановского [Горюнов, Тубли, 1992, 100]. В Санкт-Петербурге стиль модерн нашел для себя специфическую форму: дисциплинированную, тактичную и сдержанную, совершенно отличную от неограниченного в фантазии молодежного стиля Л. Н. Кекушева и Ф. О. Шехтеля в Москве и некоторых других российских городах.

Летом 1898 года, как следует из краткой заметки в журнале «Строитель», было «возбуждено ходатайство об открытии небольшой буддийской молельни, рассчитанной на 100-120 человек». В это же время

в Россию прибыл посланец Далай-ламы XIII Тубтэна Гьяцо бурятский лама Агван Доржиев. Уроженец Забайкалья, он в 1872 г. паломником попал в Тибет и, получив там высокое духовное образование, стал одним из учеников Далай-ламы XIII. В конце 1897 года А. Доржиев был отправлен Далай-ламой в Европу с секретной дипломатической миссией: попытаться найти силы, способные противостоять политике экспансии Британской империи по отношению к Тибету. В 1908 году Далай-лама в ряду своих посланий высказал также просьбу о разрешении построить молитвенное здание для буддистов в Петербурге. П. А. Столыпин отнесся к просьбе Далай-ламы «вполне сочувственно», разрешив возведение буддийской молельни «при условии соблюдения правил Устава строительного».

Необходимо обратить внимание на такой значимый фактор, как выбор места под храмовое строение. В буддизме выбор места для построения храма или монастыря осуществляется с соблюдением сложного ритуала, который начинается с молитв и гаданий, при этом учитываются и особенности местности, и астрологические приметы. Сам процесс строительства также начинается с ритуальных действий. Вначале на земле обозначается внешний периметр здания, а в центре его зарывается «бумба» — сосуд, наполненный различными священными драгоценностями: травами, драгоценными металлами и камнями, а также священными текстами [Позднеев, 1887, 20–23].

Вскоре после выбора места для храма А. Доржиев создал специальный комитет по постройке храма, в который он лично пригласил трех известных ученых: санскритолога и буддолога Ф. И. Щербатского, а также монголистов В. Л. Котвича и А. Д. Руднева. Для составления архитектурного проекта был приглашен студент Института гражданских инженеров Н. М. Березовский, рекомендованный А. Доржиеву С. Ф. Ольденбургом [Кириков, 2001, 53–55]. Н. М. Березовский приобрел известность в востоковедческих кругах Петербурга благодаря участию в качестве художника в экспедиции в Кучарский оазис Восточного (Китайского) Туркестана в 1905-1906 гг. По возвращении в Петербург Н Березовский привез много ка́лек и рисунков со стенной живописи древних буддийских монастырей Кучара. Проект буддийской молельни Н. Березовский составил в довольно короткий срок. Уже 10 апреля 1909 года А. Доржиев обратился в строительное отделение при Губернском правлении за разрешением на постройку «жилого дома с буддийской молельней при нем, согласно планам и чертежам» [Андреев, 2004, 41]. Проект был утвержден. Тем не менее, в процессе строительства храма возникло множество трудностей, в основном финансового характера.

К лету 1909 года формальным главой строительства храма стал К. В. Бальди, поскольку автор проекта Н. Березовский, не имея законченного архитектурного образования, не мог выступать в таком качестве. В результате противодействия со стороны властей, принимавшего различные формы, возникла необходимость переутверждения проекта Н. Березовского кем-нибудь из профессиональных архитекторов. Таким архитектором стал Г. В. Барановский.

15 апреля 1909 г. строительное отделение Губернского правления утвердило проект Н. М. Березовского. Здание молельни должно было состоять из двух основных частей: южная (3 этажа) — зал молебствий и расположенные над ним кельи для монахов; северная — башня, заключающая в себе наиболее сокровенное помещение храма — часовню гения-хранителя. Постройка петербургского буддийского храма благополучно завершилась в 1915 году. 10 августа здание было освящено цаннид-хамбо Агваном Доржиевым посредством совершения особого ритуала. После освящения храм принял тибетское название: kun la brtse mdzag thub dbang dam chos ‘byung ba’i gnas, что означает — «Источник Святого Учения Всесострадающего Владыки-Отшельника (Будды)».

Первоначально, в соответствии с проектом Н. М. Березовского, образцом для молельни послужил классический тибетский тип храма — «дукан». Дукан (тиб.: ‘du khang’; бур.: дуган) — это четырехугольное здание с плоской крышей, функционирующее как школа, где монахи (ламы) собираются для молитв и занятий. Он принадлежит монастырю, у которого может быть несколько таких храмов. Здание тибетского дукана состоит из двух частей — южной, где находится общий молитвенный зал, и северной, называемой «гонкан» (тиб.: mgon khang). Южная часть — это зал, разделенный двумя рядами колонн, между которыми вдоль храма помещаются сидения лам. Молитвенный зал всегда одноэтажный и без окон. Свет в него проникает сверху, через надстройку на крыше, называемую «рабсал». На втором этаже, почти на крыше «дукана», располагаются кельи монахов в виде небольших комнат с наружными окнами. Стены внутри храма расписываются изображениями религиозного содержания. Вдоль северной стены располагаются статуи божеств. Из «дукана» через двери в северной стене можно войти в «гонкан». Это сокровенная часть храма, предназначенная для молитвы местному божеству. «Гонкан» обращен на север, к Шамбале. Крышу «гонкана», которая возвышается в виде невысокой башни над основной постройкой, венчают «ганчжиры» — декоративные фигуры особой формы, похожие на шпили, заполненные печатными молитвами «Ом-мани-падме-хум» для освящения храма [Позднеев, 1887, 28].

Как следует из сохранившихся документов, Петербургский буддийский храм был задуман А. Доржиевым не только как храм, но и как небольшой монастырь. В архитектурно-планировочном решении сооружения тибетское происхождение имеют трапециевидная форма здания, опоясывающий его фриз, украшенный магическими зеркальными дисками, и многие другие элементы декора. Вместе с тем Петербургский храм воспринял и некоторые элементы бурятской архитектурно-храмовой традиции. Вместо типичной для тибетского «дукана» лоджии с балконом, втиснутым между двумя ризалитами, в проекте Н. Березовского появляется четырехколонный портик, к которому ведут ступени высокой лестницы, что явно напоминает оформление входов в бурятских «дуганах». Восточные (тибетские и бурятские) прототипы храма были в значительной степени переосмыслены в духе европейской архитектуры и строительной техники [Андреев, 2004, 45]. Среди европейских инноваций в проекте Н. Березовского следует отметить появление второго и третьего этажа над главным залом, а также устройство вестибюля, подвала и лестничных клеток.

Несомненно, архитектору при разработке проекта неизбежно пришлось принять во внимание особенности петербургского климата и тот факт, что богослужения в храме, возможно, будут посещать представители столичного «высшего общества». Поэтому здание было оборудовано системой центрального отопления «для обеспечения комфортных температурных условий в интерьере», в композицию храма был введен небольшой вестибюль с мощными обогревательными колонками [Минерт, 1985, 336]. В храме было проведено электричество, а в подвальном помещении была устроена паровая кухня.

Изначально храм Будды должен был быть более пышным, но в результате противодействия со стороны православного духовенства и официальных чиновников многие элементы убранства приобрели значительно более скромное исполнение. Однако полностью лишить храм внешних украшений Г. В. Барановский все же не решился. Без них храм потерял бы свой художественный стиль. Такими неотъемлемыми атрибутами тибетского «дукана» являются колоколообразные «чжалцаны» (тиб.: rgyal-mtshan), ставящиеся по краям крыши; зеркальные диски «толи» на фризах, призванные отпугивать злые силы; венчающий башню пинакль — «ганчжир» и главный символ декоративного оформления — лани, стоящие по обе стороны восьмирадиусного «колеса Дхармы» (колеса вероучения).

Архитекторы Г. В. Барановский и Р. А. Берзен немало потрудились, чтобы придать храму современный европейский облик в духе

северного модерна. Этот архитектурный стиль в значительной степени определил выбор материалов для каменной отделки фасадов (разные виды грубого колотого гранита, облицовочный кирпич, глазурованная плитка). Особенно тщательной была отделка интерьеров, которой в 1914-1915 гг. руководил художник Николай Рерих. Так, например, по эскизам Н. Рериха были выполнены цветные витражи плафона и квадратного ограждения светового проема. На витражах, обрамляющих световой фонарь, изображены традиционные буддийские символы — «восемь счастливых знаков».

Корреспонденты столичных газет, которые посетили Старую деревню по случаю открытия храма, были немало удивлены, обнаружив на самом краю города экзотическое монументальное здание «буддийской пагоды». Его внешняя форма с мощными суживающимися кверху стенами, отделанными красно-фиолетовым пютерлахтским гранитом, напоминала неприступную крепость. Это впечатление еще более усиливала окружающая храм по периметру высокая кирпичная ограда с железными коваными воротами. Внутрь храма вели три массивные деревянные двери, скрывавшиеся в глубине изящно орнаментированного портала с колоннами. Над каждой из дверей были помещены доски со священными буддийскими мантрами — золотом по синему фону, напечатанными на трех языках: санскрите, тибетском и старомонгольском. Капители колонн портала и верхний фриз основного объема здания украшали позолоченные «щиты» с монограммой Намчу-вандан, «Формула десяти могуществ». Эта эмблема играет особую роль в религиозно-философской системе Калачакры.

Основной алтарь храма со статуей Будды находится в просторной нише главного молитвенного зала, фактически нижнем этаже северной башни «гонкана» по оси здания. Проем алтарной ниши обрамляет узкая лента надписей, выполненных монгольским квадратным письмом Пагба-ламы. Во втором этаже «гонкана», прямо над алтарем, был устроен еще один алтарь, в котором помещались две небольшие статуи Будды Шакьямуни. А в верхнем ярусе «гонкана», в крохотной комнатке, находился наиболее сокровенный третий алтарь, доступный лишь узкому кругу священнослужителей с «бурханом» охранителя храма.

Интерьеры храма создают особую мистическую атмосферу. Характерным является отсутствие окон: свет в основное помещение храма проникает сверху, через остекленную часть крыши и потолка (световой фонарь) и падает на восьмилепестковый лотос, выложенный цветными плитками на полу. В центре зала стоят два ритуальных стола, на которых разложены буддийские принадлежности: колокольчики, раковины, «вад-

жры», чашечки с рисом, священные тибетские книги в виде бумажных полос. По стенам развешаны писанные на ткани буддийские иконы «танка».

Первое богослужение в храме состоялось 21 февраля 1913 года, в день, когда вся Россия праздновала 300-летие Дома Романовых. На юбилейные торжества в Петербург прибыли глава буддийского духовенства в Восточной Сибири Бандидо Хамбо-лама Даши-Доржи Итигелов и представители автономного монгольского правительства [Андреев, 2004, 81].

Окончание постройки, совпавшее с началом регулярных богослужений в храме, имело большое культурное значение. В начале XX века в европейской части России интерес к буддизму заметно возрос. Возможность контактов с живой традицией Гелугпа, которую представляли ламы Петербургского храма, и работы знаменитых ученых-востоковедов создали необходимую почву для распространения буддийских идей.

В 1919 году в Петрограде состоялась Первая буддийская выставка. Однако в том же году храм подвергся варварскому разграблению. В 1929 г. деятельность буддийской церкви Забайкалья была, практически, парализована новым антирелигиозным законом. В 1935 г. преследования буддийского духовенства начались и в Ленинграде. В результате арестов и расстрелов 1937 года буддийская община при храме перестала существовать. Ленинградский буддийский храм был закрыт, а здание его занимали различные государственные учреждения. В годы войны в бывшем храме размещалась военная радиостанция, служившая станцией наведения для советских самолетов [Андреев, 1993, 314]. Впоследствии, вплоть до 1960 года, радиостанцию применяли как «глушилку».

25 ноября 1968 года здание было взято под государственную охрану «как памятник архитектуры местного значения». В начале 80-х гг. Ленгорисполком принял решение передать здание в аренду Музею истории религии и атеизма. Но музеем храм так и не стал. 9 июля 1990 года решением исполкома Ленгорсовета храм был передан буддистам. Летом 2003 года Кирти Ценшаб Ринпоче давал в этом храме посвящение и учение Калачакра-тантры.

Буддийская архитектура Забайкалья сформировалась под влиянием монгольской и китайской традиций. Единственный храм на территории России, полностью соответствующий тибетскому архитектурному канону, — Санкт-Петербургский храм. Сегодня Санкт-Петербургский буддийский храм «Дацан Гунзэчойнэй» активно функционирует как храм-монастырь: в нем ежедневно проводятся молебны, ведут прием астрологи и врач-тибетолог, постоянно проводятся публичные лекции по буддийской философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Андреев А. И.* Буддийские ламы из Старой Деревни // Невский архив: Историко-краеведческий сборник. М.; СПб., 1993.

2. *Андреев А. И.* Храм Будды в Северной столице. СПб.: Нартанг, 2004.

3. *Горюнов В. С., Тубли М. П.* Архитектура эпохи модерна. СПб.: Стройиздат, 1992.

4. *Кириков Б. М.* Архитектура петербургских храмов периода модерна: Буддийский храм // Краеведческие записки. 2001. № 8.

5. *Минерт Л. К.* Буддийский храм в Петербурге // Рериховские чтения. 1984. Материалы конференции. Новосибирск, 1985.

6. *Позднеев А. М.* Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1887.

М. В. Федорова (*Санкт-Петербрург*)

КОЛЛЕКЦИЯ МОНГОЛЬСКИХ ДЕРЕВЯННЫХ СКУЛЬПТУР ПЕРСОНАЖЕЙ ЦАМА В СОБРАНИИ РОССИЙСКОГО ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Коллекция красочных деревянных скульптур, изображающих персонажей мистерии Цам (РЭМ, колл. № 1625 — 1–76), была собрана в 1909 году российским генеральным консулом в Урге Я. П. Шишмаревым (1833-1915) и передана им в дар Этнографическому отделу Русского музея.

Цам (тиб.: чам — «танец») — одно из наиболее ярких явлений в культовой обрядности тибето-монгольского буддизма. Это мистерия, представляющая собой танец в масках мистического содержания, где с помощью символических жестов и движений исполнители-монахи изображают победу буддийского учения над злыми духами, жизни над смертью, добра над злом. В конце XIX в. каждый крупный буддийский монастырь имел свой набор масок, костюмов и музыкальных инструментов.

В качестве моделей действующих лиц мистерии изготавливались деревянные фигурки, расписанные разноцветными красками: на них до мельчайших деталей изображались костюмы и атрибуты персонажей Цама. Подобные фигурки широко бытовали в повседневной религиозной практике не только в Монголии, но и у других буддийских народов Центральной Азии — они имели статус культовых предметов и могли ставиться на домашний алтарь.

Коллекция красочных деревянных скульптур, изображающих персонажей мистерии Цам. Этнографический отдел Русского музея.

Данные деревянные фигурки были изготовлены халха-монгольским ламой, вероятно, специально на заказ для собирателя. В письме к заведующему Этнографическим отделом Русского музея Д. А. Клеменцу Я. П. Шишмарев сообщает: «…насилу дождался окончания работы всех фигур. Один только лама старик занимается этим…» [АРЭМ. Ф.1. Оп.2. Ед.хр.720. Л. 2). Коллекция Я. П. Шишмарева имеет особую научную ценность, так как снабжена аннотациями собирателя — прекрасного знатока монгольской культуры и языка. В аннотациях содержится информация о месторасположении и имени каждого персонажа; транскрипция всех имен, данных Я. П. Шишмаревым, была сохранена регистратором коллекции князем Дием Эсперовичем Ухтомским.

Коллекция содержит 101 скульптуру, при расстановке которых 27 персонажей составляют первый круг, 73 — второй круг, в центре помещается модель жертвы «сор». Согласно предположению А. М. Решетова, исследовавшего аналогичную коллекцию из собрания МАЭ, «количество резных цамовских фигурок было значительно большим, чем количество персонажей: с их помощью фиксировались определенные жесты и положения фигуры в различные моменты цамовского представления» [Решетов, 1987).

В 2009 г. впервые за долгие десятилетия этот уникальный памятник буддийской культуры стал достоянием широкой общественности — коллекция персонажей Цама, практически, в полном объеме была представлена на выставке «Буддизм в традиционной культуре народов России» (авторы С. В. Романова, Т. Ю. Сем, М. В. Федорова), проходившей в Российском Этнографическом музее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Архив Российского этнографического музея. Ф. 1. Оп. 2. Ед. Хр. 720. Л. 2.
2. *Решетов А.* М. Монгольский Цам по коллекциям МАЭ // Сб-к МАЭ. Т. XLI. Л., 1987. С. 123–124.

E. Haderer (*Hamburg*)

THE REPRESENTATION OF THE SHAMARPAS OF THE KARMA KAGYU LINEAGE IN THE STUPA OF ELISTA/KALMYKIA IN RUSSIA

This paper presents an icongoraphic and stylistic study on the representations of the Shamarpas (tib.: *zhwa dmar pa*) of the Tibetan Buddhist Karma Kagyu (tib.: *karma bka' brgyud*) school. It is meant as a sequel to my publication on the representation of the sixteen Karmapas in the stupa (skt.: *stupa*; tib.: *mchod rteri*) of Elista/Kalmykia in Russia [Haderer, 2009, 459–471].

In this second part the focus will be on the topic of Tibetan lama portraiture and the traditional artistic models and written sources still used by modern Tibetan artists as a guideline. To find out more about the development of the distinctive iconographic and physiognomic features which are still being used in modern Karma Gardri (tib. karma sgar bris) art, the representations of the sixth Shamarpa Chokyi Wangchug (tib.: *Chos kyi dbang phyug*) (1584-1630) in the famous Rumtek thangka painting set (early 20th century) [Jackson, 2009, 167–221] (see fig. 3) will be compared to the depictions in the contemporary wall paintings in the stupa of Elista/Kalmykia in Russia (2001) (see fig. 1) and in the monastic retreat centre Le Bost in France (c. 9 0ies of 20th century) (see fig. 2). A further main point will be the question to which extent the Tibetan life stories (tib.: *riam thar*) of these high Buddhist teachers (tib.: *bla ma*) had an impact on the rendering of their iconography and looks.

INTRODUCTION

Since the 13th century it was the duty of the Shamarpas («the red hatted one») to represent the Karmapas (tib.: *zhwa nag karma pa*; «the black hatted

Fig. 1: The Karma Kagyu lineage holders, wall painting (right wall), stupa of Elista/Kalmykia in Russia (see fig. 6)[Haderer, 2008, 101–103].

Fig. 2: The Karma Kagyu lineage holders, wall painting (right side), Le Bost/France (see fig. 5) [Haderer, 2008, 101–103].

one») as the highest spiritual leader of the Tibetan Karma Kagyu tradition in the time between their death and the discovery of their next rebirth. Due to the fact that most of the time the Shamarpas were responsible for the recognition of the new Karmapa incarnation, they, as a result, became his main teacher passing on the whole set of Karma Kagyu teachings and meditation practices. Concerning the Karmapas and Shamarpas it is

essential to understand that Tibetans consider both of them an inseparable spiritual unity with the Karmapa as an emanation of the bodhisattva Loving Eyes (skt.: *Avalokiteshvara*, tib.: *spyan ras gzigs*) and the Shamarpa as an embodiment of the Buddha of Limitless Light (skt.: *Amitabha*, tib.: *Od dpag med*) [Yeshe Dronma, 1992, 11]. According to Tibetan Buddhist tradition, they are re¬garded as enlightened beings who are able to take conscious rebirth. To prove the authenticity of their spiritual perfection and in order to be able to pass on the teachings of the historical Buddha *Sakyamuni* (tib.: *sangs rgyas shakya thub pa*) (c. 560–478 BC.) in a pure way from one generation to the next, the Shamarpas, like many of the great Tibetan Buddhist masters, have established their own incarnation lineage. It starts with the first Shamarpa Dragpa Senge (tib.: *Gragspa seng ge*) (1283-1349) and leads up to the present fourteenth Shamarpa (counted the thirteenth in Douglas/White, 1976, 151) Mipham Choyki Lodro (tib.: *Mi pham chos kyi blo gros*) (b. in 1952).

THE REPRESENTATION OF THE LAMA IN TIBETAN BUDDHIST ART

Due to the fact that in Tibetan Buddhism the teacher or lama (tib.: *bla ma*) is considered to have reached full enlightenment and has therefore become a *buddha* (tib.: *sangs rgyas*) or «awakened» being, he/she takes the central place within the Buddhist refuge (skt.: *trisarana*; tib.: *dkon mchog gsum*) that consists of the so-called three jewels — *buddha, dharma, sangha* — and the three roots — lama, yidam, protector (tib. mgon po) — in the Tibetan Buddhist traditions [Buswell, 2004, 219/ 450]. Therefore the depiction of the lama and his incarnation lineage has always been an important subject within Tibetan Buddhist art.

This is also why the portrayal of a lama always combines a set of idealized and individual iconographic and physiognomic marks. The former include for example the classical iconometric measurements of a Buddha of the Emanating State (skt.: *Nirmana-kaya*; tib.: *sprul sku*) [Gega Lama, 1983 (1), 122/123], which have been laid down in the Indian Buddhist treatises on art, the threefold monk robes [Griswold, 1 63, 85–1], the lotus throne or the golden skin (concerning bronzes). The person behind the «perfect» Buddha is referred to with the help of specific facial features, some of which are sometimes described in the life stories (tib. rnam thar) of the lama depicted or which have been transmitted orally in the course of time. Besides the individual physiognomic marks — e. g. young or old, broad or small face — and psychological characteristics like joyful, intellectual, humorous, serene etc. it is most important that their inner imperturbability and «detachment» [Stoddard, 2003, 51], their spiritual accomplishment, is expressed.

PROTOTYPE PAINTINGS

For the representation of famous Tibetan Buddhist lamas and lineage holders several different iconographic types of representation have developed in the course of time. Due to their exceeding quality some of them became respected works of art that have been used as a model by later generations of painters and sculptors. One of them is for example the famous Rumtek thangka set from the beginning of the 20th century set showing the successive masters of the so called combined lineages (tib.: *zung 'jug brgyud rim*) of the Karma Kagyu tradition, the Mahamudra and the Six Yogas of *Naropa* [Jackson, 2009, 167–221] (see fig. 3).

In these representations the Karma Kagyu lineage holders are presented with distinctive iconographic features like ritual hand gestures (skt.: *mudra*; tib.: *phyag rgya*) and double sets of symbolic attributes like the diamond sceptre (skt.: *vajra*; tib.: *rdo rje*) and the bell (skt.: *ghanta*; tib.: *dril bu*) or the sword (skt.: *asi, khadga*; tib.: *ral gri*) and the book of wisdom (see fig. 3, 7, 8). The objects symbolise male and female enlightened qualities and stand for the lamas' mastership of wisdom and compassion inseparable [Beer, 2003, 130-141; 178/179; 252-254]. Besides that, crucial events from their life stories (tib.: *rnam thar*) like visiting a neighbouring country, giving Buddhist empowerments, experiencing visions of Buddha forms during meditation, displaying miracles etc., are depicted in the background of these paintings. In the same way his/her looks and personality are additionally based on these spiritual biographies which form a vast genre within Tibetan literature and which include many oral accounts and stories of his/her life too [Gyatso, 1 8, 101–124].

THE REPRESENTATION OF THE SIXTH SHAMARPA

In the thangka of the Rumtek set the sixth Shamarpa Chokyi Wangchug (1584-1630) (see fig. 3) is shown performing the gesture of turning the dharma-wheel (skt.: *dharmacakra-mudra*; tib.: *chos kyi &khor lo'i phyag rgya*). This gesture refers to his activity of spreading the teachings of the Buddha (skt.: *dharma*; tib.: *chos*). In fact the biography of the sixth Sharmapa describes his many travels through East Tibet, Nepal and China in order to give teachings [Douglas/White, 1976, 146/147]. Furthermore, he holds two long-stemmed lotus flowers in his hands on which a sword and the book of wisdom are placed. These are characteristic symbols for great scholarship and refer to the bodhisattva of wisdom, Manjushri (skt.: *Manjusn*; tib.: *'jam dpal dbyangs*). They signify the person depicted as an emanation of him. Again his life story points him out as one of the most outstanding scholars of his time and a master of Sanskrit [Douglas/White, 1976, 147].

Fig. 3: The 6th Shamarpa, Rumtek thangka set, early 20th century [Jackson, 2009, 210].

The half closed, blue coloured lotus flower he holds in his left hand is a so-called *utpala* flower. In Tibetan Buddhist iconography it is a characteristic attribute of the female Buddha aspect Green Liberatrice (skt.: *syama tara*; tib.: *sgrol ma*) that expresses her active compassion for all sentient beings. In combination with another white fully opened lotus, this special flower which only blossoms at night symbolises her purity and awakened state of mind and her active compassion, that she is continually working day and night for the sake of everyone [Seegers, 2003, 152]. The portrait of the sixth Shamarpa presents him with very light pale complexion, short dark brown hair with a clearly defined receding hairline and a round face with full cheeks and a narrow forehead. The eyes are very narrowly arranged which is a characteristic feature for all the main figures in the Rumtek paintings.

Fig. 4: Red hat of the 6th Shamarpa, Rumtek thangka set (see fig. 3).

Fig. 5: Red hat of the 6th Shamarpa, Le iost/ France (see fig. 7)

Fig. 6: Red hat of the 6th Shamarpa, Elista/Russia (see fig. 8).

Furthermore he has got a big slightly bent nose and a tiny heart shaped mouth with the upper lip being somewhat thicker than the lower.

On his head he wears the typical identification mark of the Shamarpas, the ruby red hat which is an exact replica of the Karmapa's black crown. Tibetan historical accounts state that it was presented by the third Karmapa (tib.: *Rang 'byung rdo rje*) (1284-1339) to the first Shamarpa Dragpa Senghe (tib.: *Grags pa seng ge*) (1283-1349) [Yeshe Dronma, 1992, 13]. Like the «Black Crown» it is of a pentagonal form and is decorated with a crossed double dorje (skt.: *vishva vajra*; tib.: *sna tshogs rdo rje/ rdo rje rgya gram*) and a sun and moon-emblem in front of it (see fig. 4). The side parts bear cloud symbols (tib.: *kyung gshog*; «garuda wings») [Jackson, 2009, 30] and the endings are mostly bordered by two golden stripes and five coloured jewels, while the top of the hat is crowned by a red ruby (?).

THE REPRESENTATION OF THE SIXTH SHAMARPA IN THE WALL PAINTING OF LE BOST/FRANCE AND ELISTA/KALMYKIA

Comparing the Rumtek representation of the sixth Shamarpa with the two contemporary depictions in the wall paintings of the Karma Kagyu lineage holders of the Great Karmapa temple of the monastic retreat center Le Bost/France (c. 90ies of 20th century) (see fig. 7, 8) and that of the stupa in Elista/Kalmykia (2001) (see fig. 4, 6), one will find that their iconography and portrait features correspond.

Fig. 7: The 6th Shamarpa, wall painting, Denzong Norbu (b. 1937) and students, c. 9 0ies of 20th century, Karma Gardri style, Le Bost/France (Photograph by Elisabeth Haderer) [Haderer, 2008, 98–100].

As far as the attributes are concerned, in the Le Bost composition both lotus flowers the Shamarpa holds in his hands are of the same kind, while in Elista the flower in his left with the book is rendered a bit smaller which hints to the *utpala* plant. Furthermore, the style of the drapery resembles to a high degree that in the Rumtek painting. In particular, the cloud pattern of the outer coat is employed in the Le Bost painting (see fig. 7) and the blue lining is echoed in the Elista composition (see fig. 8).

Interestingly the Shamarpa's red hat in the Le Bost painting is adorned at the front with a double dorje that is filled with different-coloured jewels, while in the Elista painting it bears a three-jewelled emblem (tib.: *no rbu gsum sgrom*) which is normally typical of the Situpa's red hat [Jackson, 200, 30–32] (see fig. 4–6).

As far as the facial features are concerned, they are clearly reflected in Le Bost while they differ slightly in Elista, where the face appears more elongate

Fig. 8: The 6th Shamarpa, wall painting, Denzong Norbu and students, 2001, Elista/Russia, Karma Gardri style (Photograph by Elisabeth Haderer) [Haderer, 2008, 98-100].

and the cheek bones are more accentuated. Besides, the complexion has a yellowish colouring while in Elista it is more flesh coloured (see fig. 4–6).

The comparison of the sixth Shamarpa's representation in the Rumtek, Le Bost and Elista compositions clearly demonstrates that the Rumtek thangka was used as a model for the Le Bost wall painting. This becomes obvious in the identical treatment of some details like the position of the hands, the design of the red hat which is adorned with a double dorje emblem and different coloured jewels and the facial characteristics — the full cheeks, the narrow forehead and the stern sublime gaze (see fig. 3–8). In the same way most of the iconographic and stylistic elements of the Rumtek and Le Bost paintings are incorporated in the Elista mural. The Le Bost rendering is referred to in the position of the Shamarpa, the execution of the transparent mandorla and the surrounding clouds in the background, and the design of the cloth at the backrest of the throne. The Rumtek composition is reflected in

Fig. 9: The Karma Kagyu lineage holders, wall painting, Sikkim/India, mid 60ies of 20th century, Karma Gardri style, new Rumtek monastery, Sikkim/India [Douglas/White, 1976, 148].

the arrangement of the drapery, the framework of the throne and the general iconographic ensemble.

At the same time, the composition layout and the placement of figures in the Le Bost and Elista wall paintings seem to be executed after a similar composition in the new Rumtek monastery in Sikkim/India (c. mid 60ies of 20th century) [Douglas/White, 1976, 119–121] (see fig. 9).

CONCLUSIONS

The previous analysis proves that modern Tibetan painters rely on conventional artistic models for their work. The comparison of the sixth Shamarpa's portrait in the contemporary wall paintings of Karma Kagyu lineage holders in the Karma Kagyu monastic centre Le Bost/France and the stupa of Elista/Russia has demonstrated that for both compositions the Rumtek thangka set of the Karma Kagyu lin¬eage holders was used as an iconographic and stylistic prototype. Furthermore, in terms of the layout the Karma Gardri artist Denzong Norbu oriented himself on a wall painting of the most important Karma Kagyu masters in the new Rumtek monastery in Sikkim/India which was created in about the mid-sixties of the last century. For the depiction of the sixth Shamarpa in the Elista stupa in particular, both

the Rumtek and the Le Bost paintings, the latter of which have been created somewhat earlier (c. 90ies of 20th century), served as a guideline. As far as the iconographic and physiognomnic features of the sixth Shamarpa are concerned, they correspond more or less in all three compositions, not least due to the fact that the paintings are based on each other. In this context, the interesting question arises to what extent written and oral sources other than the spiritual biography of the sixth Shamarpa were taken into account for the design of his figure. For future research the focus should be put on the detailed investigation of the many obvious and subtle cross-references on the life of the Tibetan Buddhist masters depicted. These are contained for example in special minor scenes in the background, the persons and Buddha aspects surrounding them or the specific iconographic attributes and hand gestures. In the same way more should be found out on the various iconographic prototypes used for Tibetan lama representations showing them in different phases in their lives or on the occasion of certain events. For example: which significance does the self portrait statue (tib.: *nga 'dra ma phyag mdzad*) which was made the sixth Shamarpa himself in the year 1630 [Douglas/White, 1 76, 147/148] have within the Tibetan Karma Gardri art tradition?

At last, what all three discussed portraits of the sixth Shamarpa — the traditional Rumtek thangka and the two contemporary wall paintings in Le Bost and Elista — have in common is their brilliant quality of execution which becomes apparent in the liveliness of the figures. It is understandable that Tibetan Buddhist tradition holds that through paintings of such high quality the timeless state of Buddhahood is transmitted in human form.

Dinwiddie, Portraits of the Masters. Bronze Sculptures of the Tibetan Buddhist Lineages, Chicago, 2003, p. 16–61).

Э. Хадерер (*Гамбург, Германия*)

ИЗОБРАЖЕНИЕ ЛАМЫ ШАМАРПЫ, ПРИНАДЛЕЖАЩЕГО К ЛИНИИ ПЕРЕДАЧИ КАРМА КАГЬЮ, В СТУПЕ В г. ЭЛИСТА (КАЛМЫКИЯ, РОССИЯ)

Данный доклад представляет собой иконографическое и стилистическое исследование изображений Шамарпы (тиб.: *zhwa dmar pa*) — ламы, принадлежащего школе Карма Кагью (тиб.: *karma bka' brgyud*) тибетского буддизма. Данная работа задумана как продолжение моей публикации, посвященной изображению шестнадцати Кармап в элистинской ступе (санскр.: *stupā*; тиб.: *mchod rten*) (Калмыкия, Россия) [Haderer, 2009, 459–471].

Во второй части основное внимание будет уделено теме написания портрета тибетского ламы и традиционным художественным образцам, а также письменным источникам, которыми руководствуются современные тибетские художники. Чтобы узнать больше о развитии отличительных иконографических и физиогномических признаков, которые до сих пор используются в современном искусстве стиля *карма гадри* (тиб.: *karma sgar bris*), будет проведено сравнение изображения Шестого Шамарпы Чокьи Вангчуга (тиб.: *Chos kyi dbang phyug*) (1584-1630) на знаменитой румтекской серии тханок (начало 20-го века) [Jackson, 2009, 167–221] (см. рис. 3) с изображениями, встречающимися на современных настенных росписях в элистинской ступе (Калмыкия, Россия) (2001) (см. Fig. 1 *Держатели линии передачи Карма Кагью: настенная роспись (правая стена), элистинская ступа (Калмыкия, Россия)* (см. fig. 6) [Haderer, 2008, 101–103]) и в монашеском ретритном центре Ле Бост, Франция (90-е гг. 20-го века) (см. Fig. 2 *Держатели линии передачи Карма Кагью: настенная роспись* (*правая стена*)*, Ле Бост* (*Франция*) (см. рис. 5) [Haderer, 2008, 101–103]). Другим важным пунктом рассмотрения будет вопрос о том, до какой степени тибетские жизнеописания (тиб.: *rnam thar*) этих высоких буддийских учителей (тиб.: *bla ma*) оказали влияние на прочтение их иконографии и внешнего облика.

ВСТУПЛЕНИЕ

С 13-го века Шамарпа («лама в красной короне») несет обязательство быть представителем Кармапы (тиб.: *zhwa nag karma pa*) («лама в черной короне») — духовного главы тибетской традиции Карма Кагью — в промежутках между его смертью и обнаружением следующего перерождения. В силу того факта, что почти всегда Шамарпы были ответственны за узнавание новых воплощений Кармап, они становились главными учителями «лам в черной короне» и передавали весь спектр поучений и медитационных практик традиции Карма Кагью. В отношении Кармап и Шамарп важно понимать, что тибетцы считают обоих лам единым духовным целым. При этом Кармапа выступает как излучение бодхисаттвы Любящие Глаза (санскр.: *Avalokiteshvara*, тиб.: *spyan ras gzigs*), а Шамарпа — как олицетворение Будды Безграничного Света (санскр.: *Amitābha*; тиб.: *'od dpag med*) [Yeshe Dronma, 1992, 11]. Согласно буддийской традиции Тибета, к ним относятся как к просветленным существам, способным сознательно перерождаться.

Шамарпы, как и многие великие буддийские мастера Тибета, основали собственную линию перерождений, чтобы доказать подлинность своего духовного постижения и иметь возможность в полной чистоте передавать поучения исторического Будды Шакьямуни (тиб.: *sangs rgyas shakya thub pa*) (560-478 гг. до н.э.) от одного поколения к другому. Эта линия берет свое начало от Первого Шамарпы Драгпа Сенге (тиб.: *Grags pa seng ge*) (1283-1349) и продолжается до нынешнего Четырнадцатого Шамарпы (в книге Douglas/White, 1976, 151 он считается Тринадцатым) Мипама Чокьи Лодре (тиб.: *Mi pham chos kyi blo gros*) (род. в 1952 г.).

ИЗОБРАЖЕНИЕ ЛАМЫ В БУДДИЙСКОМ ИСКУССТВЕ ТИБЕТА

В силу того факта, что в тибетском буддизме учителя, или ламу (тиб.: *bla ma*), считают тем, кто достиг полного Просветления и поэтому стал Буддой (тиб.: *sangs rgyas*), или «пробужденным» существом, он/она занимает центральное место в буддийском Прибежище (санскр.: *triśaraṇa*; тиб.: *dkon mchog gsum*). В буддийской традиции Тибета оно представлено так называемыми Тремя Драгоценностями — Буддой, Дхармой, Сангхой — и тремя корнями — ламой, йидамами, защитниками (тиб.: *mgon po*) [Buswell, 2004, 219/450]. Вследствие этого изображение ламы и линии его воплощений всегда было важной темой в буддийском искусстве Тибета.

Также это служит причиной, по которой портрет ламы всегда сочетает в себе ряд идеализированных, а также индивидуальных иконографических и физиогномических признаков. В число первых, например, входят: классическая иконометрия Будды в Состоянии Излучения (санскр.: *Nirmāṇa-kāya*; тиб.: *sprul sku*) [Gega Lama, 1983 (1), 122/123], описанная в индийских буддийских трактатах по искусству; три монашеских одеяния [Griswold, 1963, 85–91], лотосовый трон или золотистая кожа (что касается изделий из бронзы). Отсылка к личности, стоящей за образом «совершенного» Будды, осуществляется при помощи особых черт лица: одни из них иногда встречаются в жизнеописаниях (тиб.: *Rnam thar*) изображенного ламы, другие с течением времени передавались изустно. Кроме его индивидуальных физиогномических признаков (молод лама или стар, широкое или узкое у него лицо) и психологических особенностей (веселый, умный, обладающий чувством юмора, спокойный и т.д.) важнее всего то, что свое выражение находят внутренняя невозмутимость и «отрешенность» [Stoddard, 2003, 51] ламы, его духовное совершенство.

ЖИВОПИСНЫЕ ОБРАЗЦЫ

С течением времени изображения известных тибетских буддийских лам и держателей линии стали подразделяться на несколько различных иконографических типов изображений. Благодаря их превосходному качеству некоторые из них стали почитаемыми произведениями искусства, которые стали образцами для последующих поколений художников и скульпторов. Например, одним из таких изображений является знаменитая серия румтекских тханок начала 20-го века. На них один за другим представлены все мастера так называемой объединенной линии передачи (тиб.: *zung ‘jug brgyud rim*) традиции Карма Кагью — линии Махамудры и Шести йог Наропы [Jackson, 2009, 167–221] (см. Fig. 3 *Шестой Шамарпа: серия румтекских тханок, начало 20-го века* [Jackson, 2009, 210]).

На этих изображениях держателей линии Карма Кагью видны такие характерные иконографические черты, как ритуальные жесты рук (санскр.: *mudrā*; тиб.: *Phyag rgya*) и парные наборы символических атрибутов — алмазный скипетр (санскр.: *vajra*; тиб.: *rdo rje*) и колокольчик (санскр.: *ghanta*; тиб.: *dril bu*) или меч (санскр.: *asi*; тиб.: *ral gri*) и книга мудрости (см. fig. 3, 7, 8). Данные объекты символизируют мужские и женские просветленные качества и означают, что эти ламы довели до совершенства мудрость и сочувствие в их неразрывном единстве [Beer, 2003, 130–141; 178/179; 252–254]. Кроме этого на заднем фоне этих изображений нарисованы важные события из их жизнеописаний (тиб.: *rnam thar*), такие как посещение соседних стран, передача буддийских посвящений, видение Будд во время медитации, демонстрация чудес и т.д. Точно так же его/ее внешний вид и личность основаны на этих духовных биографиях, которые образуют обширный жанр в рамках тибетской литературы и включают в себя множество устных описаний и историй его/ее жизни [Gyatso, 1998, 101–124].

ИЗОБРАЖЕНИЕ ШЕСТОГО ШАМАРПЫ

На одной из тханок румтекской серии руки Шестого Шамарпы Чокьи Вангчуга (1584-1630) (см. fig. 3) сложены в жесте поворота колеса Дхармы (санскр.: *dharmacakra-mudrā*; тиб.: *chos kyi ‘khor lo’i phyag rgya*). Это имеет отношение к его активности по распространению Учения Будды (санскр.: *dharma*; тиб.: *chos*). На самом деле биография Шестого Шамарпы содержит описание многих его путешествий по Восточному Тибету, Непалу и Китаю, совершенных в целях передачи поучений [Douglas/White, 1976, 146/147]. Кроме того, в руках он держит длинные стебли двух цветков лотоса: в одном из них расположен меч,

в другом — книга мудрости. Это типичные символы для обозначения великой учености, имеющие отношение к бодхисаттве мудрости Манджушри (санскр.: *Mañjuśrī*; тиб.: *'jam dpal dbyangs*). Они свидетельствуют о том, что изображенная личность является его воплощением. Кроме того, жизнеописание этого ламы указывает на то, что он был одним из самых выдающихся ученых того времени, а также знатоком санскрита [Douglas/White, 1976, 147].

Полузакрытый лотос голубого цвета в его левой руке — это так называемый цветок утпала. В тибетской буддийской иконографии он является характерным атрибутом женского аспекта Просветления — Зеленой Освободительницы (санскр.: *syama tārā;* тиб.: *sgrol ma*), которая выражает активное сочувствие по отношению ко всем чувствующим существам. В сочетании с другим лотосом (белым, полностью раскрытым) этот особый цветок, цветущий только ночью, символизирует чистоту Тары и пробужденное состояние ума, а также ее активное сочувствие: днем и ночью ее непрерывная деятельность направлена на благо каждого существа [Seegers, 2003, 152].

На данном изображении у Шестого Шамарпы очень бледный цвет лица, короткие темно-коричневые волосы с явно прорисованной высокой линией волос, а также круглое лицо с полными щеками и узким лбом. Глаза поставлены очень близко, что является характерной чертой всех главных персонажей румтекских росписей. Более того, у Шамарпы крупный слегка изогнутый нос и маленький рот сердцевидной формы, при этом верхняя губа больше, чем нижняя.

Его голову венчает типичный отличительный знак всех Шамарп — корона рубинового цвета, которая является точной копией черной короны Кармапы. Тибетские исторические свидетельства указывают на то, что Третий Кармапа (тиб.: *Rang 'byung rdo rje*) (1284-1339) вручил ее Первому Шамарпе Драгпа Сенгье (тиб.: *Grags pa seng ge*) (1283-1349) [Yeshe Dronma, 1992, 13]. Как и «Черная корона», она имеет пятиугольную форму и украшена двойным дордже (санскр.: vishva vajra; тиб.: Sna tshogs rdo rje/ rdo rje rgya gram), а также знаком солнца и луны, расположенным на ее передней части (см. Fig. 4. *Красная корона Шестого Шамарпы: серия румтекских тханок* (см. fig. 3); Fig. 5 *Красная корона Шестого Шамарпы: Ле Бост/Франция* (см. fig. 7); Fig 6. *Красная корона Шестого Шамарпы: Элиста/Россия* (см. fig. 8)). По бокам короны расположены символы облаков (тиб.: *kyung gshog*, или «крылья гаруды») [Jackson, 2009, 30], а края отмечены двумя золотыми полосами с драгоценными камнями пятью цветов; вершина короны украшена красным рубином.

ИЗОБРАЖЕНИЕ ШЕСТОГО ШАМАРПЫ НА НАСТЕННЫХ РОСПИСЯХ В ЛЕ БОСТЕ (ФРАНЦИЯ) И В ЭЛИСТЕ (КАЛМЫКИЯ)

Сравнивая румтекское изображение Шестого Шамарпы с двумя современными настенными изображениями держателей линии Карма Кагью — в храме Великого Кармапы в монашеском ретритном центре Ле Бост (Франция) (90-е гг. 20-го века) (см. fig. 7, 8) и в элистинской ступе в Калмыкии (2001) (см. fig. 4, 6), мы обнаружим, что их иконография и портретные особенности являются аналогичными.

Если вести речь об атрибутах, то на композиции из Ле Боста оба цветка лотоса, которые Шамарпа держит в руках, одинаковы, в то время как в Элисте цветок в его левой руке, на который помещена книга, изображен немного меньшего размера, что служит отсылкой к растению утпала. Кроме того, стиль драпировки ткани в большой степени напоминает тот, что мы находим на румтекской росписи. Особенно стоит отметить, что на росписи в Ле Босте на внешних одеждах Шамарпы используется узор в виде облаков (см. Fig. *7. Шестой Шамарпа: настенная роспись; Дензонг Норбу* (*род. 1937*) *и ученики; 90-е гг. 20-го века; стиль карма гадри, Ле Бост/Франция* (*фотография Элизабет Хадерер*) [Haderer, 2008, 98–100]), а на композиции из Элисты напоминанием об образце служит голубая подкладка ткани (см. Fig. 8. *Шестой Шамарпа: настенная роспись; Дензонг Норбу и ученики; 2001; Элиста, Россия; стиль карма гадри* (*фотография Элизабет Хадерер*) [Haderer, 2008, 98-100]).

Интересно, что красная корона Шамарпы на росписи в Ле Босте спереди украшена двойным дордже, на который наложены разноцветные драгоценные камни, в то время как на росписи в Элисте корона увенчана символом, состоящим из трех драгоценных камней (тиб.: *no rbu gsum sgrom*), что обычно характеризует красную корону Ситуп [Jackson, 2009, 30–32] (см. fig. 4–6).

Что касается черт лица, то в Ле Босте они отражены точно, а в Элисте они несколько иные: лицо выглядит более вытянутым, а скулы — более подчеркнутыми. Кроме того, цвет лица в первом случае имеет желтоватый оттенок, в то время как в Элисте он ближе к «телесному» цвету. (см. fig. 4–6).

Сравнение изображений Шестого Шамарпы на композициях в Румтеке, Ле Босте и Элисте четко показывает, что румтекская тханка была использована как образец при создании настенной росписи в Ле Босте. Это становится очевидным при рассмотрении сходства отдельных деталей: положения рук, внешнего вида красной короны, которая ук-

рашена двойным дордже и разноцветными драгоценными камнями, и черт лица – полные щеки, узкий лоб и строгий величественный взор (см. fig. 3–8). Подобным же образом большинство иконографических и стилистических элементов росписей в Румтеке и Ле Босте соединились в элистинской фреске. На версию из Ле Боста сделана отсылка при изображении положения тела Шамарпы, при выполнении прозрачного нимба и окружающих его на заднем фоне облаков, а также узора ткани на спинке трона. А румтекская композиция отражена в том, как выполнены драпировка, корпус трона и иконографический ансамбль в целом.

В то же время план композиции и расположение фигур на настенных росписях в Ле Босте и Элисте скорее всего выполнены по образцу из нового монастыря Румтек в Сиккиме, Индия (см. Fig 9 *Держатели линии Карма Кагью: настенная роспись; Сикким, Индия, середина 60-х гг. 20-го века; стиль карма гадри, новый монастырь Румтек, Сикким, Индия* [Douglas/White, 1976, 148]).

ВЫВОДЫ

Ранее выполненный анализ доказывает, что современные тибетские живописцы в своей работе полагаются на общепринятые художественные образцы. Сравнение портрета Шестого Шамарпы на современных настенных росписях, изображающих держателей линии Карма Кагью (в монашеском центре Ле Бост, Франция, и в элистинской ступе, Россия), показало, что при создании обеих композиций румтекская серия тханок с изображениями держателей линии Карма Кагью использовалась в качестве иконографического и стилистического прообраза. Кроме того, в отношении композиции художник Дензонг Норбу, работающий в стиле *карма гадри*, ориентировался на настенные росписи с изображениями важнейших мастеров школы Карма Кагью в новом монастыре Румтек в Сиккиме, Индия, который был построен примерно в середине шестидесятых годов прошлого века. В частности, при создании изображения Шестого Шамарпы в элистинской ступе основные принципы были взяты из росписей как в Румтеке, так и в Ле Босте (роспись в Ле Босте была написана несколько раньше элистинской — в 90-е гг. 20-го века).

Что касается иконографических и физиогномических признаков изображения Шестого Шамарпы, то во всех трех композициях они более или менее похожи; не в самую последнюю очередь благодаря тому факту, что росписи являются друг для друга основой. В связи с этим возникает интересный вопрос: в какой мере при создании его образа учитывались письменные и устные источники (помимо духовной биографии Шестого Шамарпы).

При проведении дальнейших исследований внимание должно быть уделено подробному рассмотрению многих явных и скрытых отсылок к историям жизни изображенных тибетских буддийских мастеров. Они, например, содержатся в особых второстепенных эпизодах, видных на заднем фоне, в том, какие личности и аспекты Просветления их окружают, или в особых иконографических атрибутах и положении рук. Точно так же необходимо больше узнать о различных иконографических прообразах, использованных при создании изображений тибетских лам, показывающих различные периоды их жизни или наступление определенного события. Например: какое значение в рамках тибетской художественной традиции *карма гадри* имеет статуя-автопортрет (тиб.: *nga ‘dra ma phyag mdzad*), сделанная Шестым Шамарпой в 1630 г. [Douglas/White, 1976, 147/148]?

Наконец, все три рассмотренных портрета Шестого Шамарпы (традиционная тханка из Румтека и две современные настенные росписи в Ле Босте и Элисте) объединяет превосходное качество выполнения, благодаря которому проявляется живость их образов. Становится понятным, что, согласно тибетской буддийской традиции, изображения такого высокого качества помогают осуществлять передачу вневременного состояния Просветления, выраженного в человеческой форме.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Beer R.* Die Symbole des Tibetischen Buddhismus. München (Diederichs), 2003.

2. *Buswell R. E., Jr.* The Encyclopedia of Buddhism. Vol 1, 2. New York (Thomson Gale), 2004.

3. *Douglas, Nik/White, Meryl.* Karmapa the Black Hat Lama of Tibet. London (Lowe & Brydone), 1976.

4. *Gega Lama.* The Principles of Tibetan Art. Two volumes. Darjeeling, 1983.

5. *Gyatso Janet.* Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary. A Translation and Study of Jigme Lingpa’s Dancing Moon in the Water and Dakki’s Grand Secret Talk. New Jersey (Princeton University Press), 1998.

6. *Griswold A. B.* Prolegomena to the Study of the Buddha’s Dress in Chinese Sculpture (aus: Artibus Asiae. Vol. 26. Berlin, 1963. S. 85–131).

7. *Karma Thinley.* The History of the Sixteen Karmapas of Tibet. Boston (Prajñā Press), 1980.

8. *Haderer E.* The Representation of the Sixteen Karmapas in the Stupa of Elista/Kalmykia (in: Proceedings of the International Conference Vajrayana

Buddhism in Russia: History and Modernity. St. Petersburg, 2009. P. 459–471).

9. *Haderer E.* Die Entwicklung der Karmapa-Darstellung der Kagyü-Schule des Tibetischen Buddhismus. Thangkas, Wandmalereien und Bronzen der Tibetischen Kunsttradition vom 13. bis zum 21. Jh., Dissertation (two h., Dissertation (two volumes). University of Vienna, 2007.

10. *Jackson D. P.* Patron and Painter: Situ Panchen and the Revival of the Encampment Style. Masterworks of Tibetan Painting. New York (Rubin Museum of Art), 2009.

11. *Seegers Manfred/Böhnke Tanja.* Raum und Freude. Space and Bliss: Buddhistische Statuen und Ritualgegenstände. Wuppertal (Buddhistischer Verlag), 2003.

12. *Singer Jane Casey.* Early Portrait Painting in Tibet. 1995 (www.asianart.com/articles, 16/08/2009, 14:50).

13. Si-tu Pan-chen Chos-Kyi-'Byun-Gnas/ 'Be-Lo Tshe-Dban-Kun-Khyab, *History of the Karma Bka'-Brugyud-pa Sect Being the text of 'sGrub Brgyud Karma Kam Tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyi phren ba* (Reproduced from a print of the Dpal-spung edition belonging to Nam-mkha'-rdo-rje of Nang-chen by D. Gyaltsan & Kesang Legshay). New Delhi, 1972.

14. *Stoddard Heather.* Fourteen Centuries of Tibetan Portraiture (in: Donald Dinwiddie, Portraits of the Masters. Bronze Sculptures of the Tibetan Buddhist Lineages. Chicago, 2003. P. 16–61).

15. *Yeshe Drönma.* The Kunzig Shamarpas of Tibet. The Reincarnations of the Kunzig Shamarpa, the Red Crown Lama of Tibet. 1992.

БУДДИЗМ: РЕЦЕПЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ

А. Х. Ахмедьянова (*Сибай – Учалы, Башкортостан*)

БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РАКУРСЕ ФИЛОСОФИИ АЙКИДО

Все единоборства Китая и Японии берут свое начало из Индии. В одной из легенд сказано, что «в 520 г. в Китай из Индии приходит 28-й патриарх буддизма Бодхидхарма, на китайский язык его имя транскрибировалось как Дамо… он был сыном богатого индийского принца, однако решил оставить светскую жизнь и посвятить себя буддийскому учению» [Лао-цзы, 1999, 13]. В Китае Дамо провел всю свою жизнь в небольшом монастыре Шаолинь, в горах Суньшань. Здесь он основывает довольно сильную школу ушу, приемы и техническая база которой затем переносятся и в Японию, но уже с добавлением своих элементов, формируя различные школы и стили боевых искусств. И именно на философиях буддизма и даосизма формировались данные боевые единоборства Индии, Китая и Японии.

Автор в этой статье делает акцент на феноменальной роли буддизма Ваджраяны в становлении философии китайского ушу, японского айкидо, дзюдо и каратэ-до как основе самопознания, самосовершенствования, развития телесного и духовного начал, направленных на достижение вечных истин бытия — здоровья, долголетия и мудрости. В обоснование данной авторской позиции был проведен анализ буддизма Ваджраяны в ракурсе философии айкидо, который показывает реальную онто-гносеологическую сущность единства человека — Вселенной, ориентированную на гармонию тела — духа или «Я» — Абсолюта в призме восточного менталитета и боевых искусств Китая и Японии.

Познание вечных истин бытия в Ваджраяне достигается путем трансформации сансарического ума-духа, основанной отчасти на философии Махаяны («Великой колесницы»), и в обоих случаях учение базируется на воспитании здорового тела и духа как основ здорового бытия, гармонии и мудрости, направленных на постижение самости через терпимость, сосредоточение — медитации; проникновенной мудрости, добродетельности — «дэ», где конечным результатом должно стать пробуждение, просветление и акт «я — Будда». Этот путь достаточно мудро обоснован в айкидо, впрочем — и во всех восточных единоборствах.

Итак, скажем несколько слов об учении Ваджраяны для того, чтобы понять его главную идею, рассмотрев его через призму философии айкидо как онто-гносеологического метода самосовершенствования и духовного роста, приходящего внезапно, являющегося образом жизни каждого китайца и японца.

Самые ранние тексты (тантры) Ваджраяны известны с V-VI вв. В это же время данное учение буддизма появляется и в Японии. На основе текстов Ваджраяны формируется вся техническая база айкидо, дзюдо, каратэ-до.

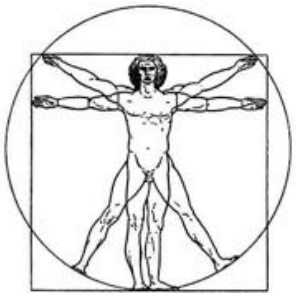
Основную суть философии Ваджраяны в призме айкидо, дающего уникальную онто-гносеологическую методику стремления к вечности, необходимо искать в самом термине: «ваджра» с санскритского переводится «алмаз», в ракурсе буддизма «ваджра» есть неразрушимость, подобная алмазу. Алмаз — это довольно твердый минерал в природе, он способен резать разные материалы. Следовательно, главная суть Ваджраяны в ракурсе философии айкидо – постичь «Алмазную колесницу» — «отрезать», отсечь и изрубить многочисленные иллюзии, которые имеются у людей относительно природы «я» и мира; когда нет границ, когда человек — Вселенная едины, когда макромир актуализируется в микромире, тогда и наступает «ай» — гармония, космическая любовь, близость, тогда «ки» — энергия, жизненность, сила, дух, аура, дыхание дает здоровье, долголетие, и значит — мудрость. Так как ты идешь по пути — «До» или «Дао», — ты — «айкидока». Айкидо — это значит, что «Я» и Вселенная едины, что есть гармония в бытии. Отсюда вытекает логическое заключение: Ваджраяна есть философия айкидо, основанная на полном отсутствии противоречий ума — Космоса, тела — человека. Это состояние Пустоты – просветления, пробуждения.

Достигая состояния Пустоты, формы без формы, ум-не-ум, практикующий айкидо может представить себя ветром и сдуть соперника, представить себя волной и затопить соперника — духовно-мысленно, через дзэн (япон.), чань (кит.) или медитацию — посредством метода сосредоточения тела и духа, являющегося основой всей философии Востока. Это путь добродетели и мудрости.

На путь добродетели возможно встать через достижение гармонии триады — небо-человек-земля, где циркуляция «ки» придает единство трихотомической целостности макро- и микрокосмоса. Сферическое строение бытия символизируется кругом, кругооборотом Космоса — Пустоты. Именно круг есть философский образ гармонии, внутри которого присутствуют еще квадрат и треугольник, единство которых лежит в основе учения Ваджраяны и практики айкидо.

Итак, проанализируем основную суть буддизма Ваджраяны в ракурсе философии айкидо.

В 1959 г. Киссёмару Уэсиба в интервью сказал: «…я очертил окружность вокруг противника. Его сила находилась вокруг этой окружности… и неважно, насколько сильным может быть человек, он не может направить силу за пределы этой окружности. Он становится бессильным… если вы прижимаете вашего соперника, находясь в его окружности, вы можете сдерживать его вашим указательным пальцем и мизинцем» [Коллинз]. Действительно, наблюдая кумитэ айкидок, автор убедился, что при каждом захвате ладони соперника рука мастера и ладонь прямые (как символ меча или оружия) и двигаются прямо с точки хара (символ выброса «ки»), захватывая ладонь атакующего. Сэнсэй хватает его ладонь не всеми пальцами (указательный и мизинец остаются неприкоснувшимися, прообразом сферы-круга, откуда выходит «ки») и удерживает ладонь соперника мертвой хваткой. Вроде бы нет никаких изгибов, перегибов руки и ладони соперника, но он попался в поток «ки» мастера, пустота сферическая, где всё есть дыхание хара. Благодаря статистической медитации — спокойствия и согласия ума и тела — происходит динамическая циркуляция «ки» и выброс ее через любые точки тела.



Круговые движения — это есть центростремительная и центробежная сила, энергия, символ водоворота, смерча, ловкий уход, хитрость, непредсказуемость и уход от атакующего, в результате чего последний попадает в бездну, пустоту, его мотает влево-вправо, назад-вперед, вверх-вниз, в круговом или спиральном ритме. И здесь важны концентрация глаз, рук, дыхания, слуха, чувствование атаки, которые достигаются в процессе тренировок. В практике дзэн это доводится до автоматизма, чему способствует «у-вэй» — «здесь и сейчас», «не-деяние». То есть нужно уметь ловить момент и не делать лишних движений, поддаться, чтобы предотвратить удар, подобно волне, подобно воде, подавляющей огонь. Данные движения вырабатываются в ката: наблюдая за айкидоками, мы увидели, что движения действительно обращены по кругу: вначале, сидя после медитации, разминают пятки по часовой стрелке, затем делают повороты головы влево-вправо; встают и начинают движения рук, вначале медленно, затем все быстрее и быстрее, опять ровное дыхание и поворот головы направо-налево; затем наклоны влево — вправо, движения правой ноги вперед, затем левой ноги вперед, при этом приседание на ту ногу, которая остается позади, и только после отработанных движений и гимнастики рук, ног, голо-

вы ката переходит в кумитэ — радорри, в вырабатывание технической базы в схватке, укрепление и развитие духа.

Вышеизложенные факты говорят об основных принципах философии Ваджраяны в призме айкидо: это наличие «укэ» — партнера, который защищается, и «тори» — атакующего (или ситэ, либо нагэ, в зависимости от школ). Далее, принцип айки — дух единения, о котором уже было подробно сказано, принцип «ма-ай» — безопасное расстояние, «ирими» — «прямолинейный вход», «тэнкан» — «круговой уход», работа с центром, «суми» — «внутренний угол», «укэми» — страховка, «осаэ» — контроль или удержание, «атами» — «ударная техника» — данные принципы есть техническая база айкидо и онто-гносеологические основы гармонии тела и духа, ориентированные на здоровье, долголетие и мудрость — «дэ», а также основы учения Ваджраяны.

Произведем подробный анализ вышеперечисленных элементов технической базы айкидо.

Если научиться использовать ма-ай или мандала (в Ваджраяне), то это уже шаг к победе. Ма-ай подразумевает создание гармоничной дистанции, то есть духовной сферы, в которой айкидока безопасен. Если укэ пытается войти в эту сферу, то у айкидоки есть две альтернативы: автоматически восстановить свое ма-ай или начать приемы. При выполнение технического приема айкидока должен двигаться или влево, или вправо от атакующего, приближаясь при этом к укэ через сферическое или спиральное движения: здесь действует принцип «ирими — прямолинейный вход или сближение смещением», и «тэнкан — круговой вход», то есть два принципа, которые позволяют чувствовать, что будет и что надо сделать с соперником, через призму «ки».

Работа «центром» есть координация в пространстве времени, ног, рук, дыхания. Это есть основа динамического дзэн, когда все эти части и дыхания айкидоки становятся единым с дыханием универсума. При прямой стойке — спина прямая, живот впереди, левая рука вытянута на одной линии с правой, и все на уровне хара — «живота». Левая нога впереди, на одной линии с правой, и расстояние между ступней левой ноги и большим пальцем правой ноги равно расстоянию рук, все это на одной гармоничной линии. При такой стойке движение удара правой руки из центра хара есть поток духа «ки», исходящий при едином дыхании макро- и микрокосмоса. И все время, наблюдая кумитэ айкидок, мы слышали, как сэнсэй каждый раз говорил: «Держать спинку прямо и живот впереди»; об этом писал и Уэсиба: «Хорошая стойка и позиция отражают должное состояние сознания. Ключ к хорошей технике в том, чтобы держать руки, ноги и бедра прямо и отцентрированно…

физический центр — это ваш живот, если ваше сознание также находится там, то вам гарантирована победа в любом вашем начинании» [Дрэгер, 1998, 267]. Видимо, здесь выражен весь символ философии Ваджраяны: единство тела и духа, исток жизни, поток «ки», онто-гносеологическая основа связи «неба — Вселенной» с «землей — человеком», живота как образа (в принципе, как и в ушу) бытия.

Итак, сфера — это твое «ки», квадрат — это четыре угла и, с точки зрения автора статьи, верхние углы — это скопления «ки» неба, нижние скопления «ки» — земли. Треугольник — это человек, верхний угол — голова, нижние углы — ноги. В кумитэ айкидока начинает свое движение по сфере, направления ног, рук и головы есть движение гармоничное и непротиворечивое, движение треугольника, когда ум, «ноги + руки» — едины в ритме. И этот треугольник в сфере есть символ единства движения человека и Вселенной. Квадрат же — это «ки» земли и неба, именно в схватке айкидока решает, какое «ки» необходимо для атакующего: если соперник делает прием ногами-земли, то следует подавить движения «ки»-неба. Так как вертикальное или спиральное движение в образе инь-янь есть баланс силы, где янь — небо, а инь — земля; или, наоборот, если соперник наносит удар руками — небом, то здесь следует применить «ки»-земли. Но «ки» — земли двух углов, так как два иня рождает янь — символ подавления неба, так как два яня — «янь — моего» и «янь — соперника» могут дать взрыв и провал соперника в пустоту, так как смещение силы будет у опытного мастера, владеющего «ки»-квадратом и имеющего сферу — ма-ай в гармоничном и спокойном положении ума и тела, значит тела-духа: «Тело должно быть треугольным, а сознание кругообразным. Треугольник представляет собой порождение энергии, и это самая стабильная физическая позиция. Круг символизирует чистоту и совершенство, источник бесконечных техник. Квадрат символизирует твердость и прочность, основу применяемого контроля» [Дрэгер, 1998, 268]. И главное здесь — доведение до автоматизма дыхания всего своего организма, клеток, умения применять страховки и удары, выработанные в ката как движения головы-рук-ног в образе треугольника. Вот и основная практическая и теоретическая база айкидо в ракурсе философии Ваджраяны — онто-гносеологическая основа познания философии тела и духа: гармония круга (символ Вселенной) в гармонии квадрата («символ неба-земли») в гармонии треугольника — «человека». Или наоборот: человек — это образ микромира — маленькая Вселенная, где «живот» — это сфера, дыхание Космоса, исток жизненного «ки», который дает мудрость ума, здравое движение рукам и ногам,

а они в единстве рождают единство макро- и микромира. Это можно почувствовать и осознать, закрыв глаза, и представить в себе Вселенную. Или осознать, что «До» — путь айки, то есть мудрость, любовь ко всему. Быть, любить, жить здесь и сейчас — это путь добродетели, значит, путь долголетия, здоровья и вечной истины. Уэсиба Морихэй утверждал, что «наша техника использует четыре качества, которые отражают природу мира», «вы должны быть» — в зависимости от обстоятельств — «твердыми, как алмаз, гибкими, как ива, текучими, как вода, или пустыми, как Космос» [Техники айкидо].

Таким образом, автор, анализируя учения Ваджраяны в ракурсе философии айкидо, приходит к следующему умозаключению: из трех направлений буддизма — Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны последняя стала основной базой для формирования всей философской системы восточных единоборств. Гармония тела и духа является основой гармонии человека — Вселенной, ориентированной на вечные истины бытия — самосовершенствование, здоровье, долголетие, мудрость и путь добродетели — «дэ».

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дрэгер Д.* Современные будзюцу и будо. М.: Агентство «Фаир», 1998.

2. *Лао-цзы*. Дадэцзин // Дао: Гармониямира. М.: ЭКСМО-Пресс, 1999. С. 13.

3. *Коллинз Сьюзен.* Голодные игры. Книга 2. Воспламенение // Электронный ресурс. Режим доступа: http://lib.rus.ec/b/186452/read.

4. Техники айкидо // Электронный ресурс. Режим доступа: http://kata.kz/2007/08/14/tekhniki_ajjkido.html.

М. Г. Банаева (*Москва*)

ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИИ НА ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА В СТОЛИЧНОМ МЕГАПОЛИСЕ (НА ПРИМЕРЕ БУРЯТ)

Обряды жизненного цикла являются наиболее важными для нормального функционирования социума и индивида как его части. Эти обряды регулируют отношения индивида и общества, отношения между поколениями. Рождение, свадьба, смерть — это переломные моменты в жизни человека, поэтому они сопровождаются ритуальным очищением как представляющие узловые пункты пересечения границ разных миров, что нарушает их стабильность и требует исполнения

соответствующих обрядов, соблюдения запретов в течение определенного времени [Галданова, 1992, 71]. Правильное исполнение обрядов жизненного цикла, по народным представлениям, должно способствовать благополучной и счастливой жизни человека, так как они тесно переплетены между собой и отражают переходное состояние человека в кризисных для него ситуациях.

Безусловно, многие элементы обрядов жизненного цикла сегодня утрачены, что можно воспринимать как закономерную трансформацию обрядовой культуры, обусловленной глобальными процессами модернизации и урбанизации образа жизни. Одной из целей данной статьи является характеристика степени сохранности конкретных обрядов у бурят г. Москвы.

Детский цикл: род'ины открывают жизненный цикл человека, занимая особое место в системе семейных обрядов благодаря значению, которое придается факту рождения ребенка, наследника, продолжателя рода [Бакаева, Гучинова, 1992, 89].

В прошлом, когда смертность детей у бурят была высока, существовала сложная система детской обрядности, связанная с охраной жизни детей. В настоящее время в связи со снижением уровня детской смертности и проведением родов в медицинских учреждениях необходимость проведения полного комплекса обрядов при рождении ребенка отпала сама собой. Однако, поскольку здоровье будущего ребенка зависит от поведения и здоровья матери, в любой культуре существует система запретов, которые женщина должна соблюдать во время беременности, в силу чего некоторые из традиционных табу не теряют своей актуальности и сегодня.

У бурят не принято, чтобы беременные участвовали в похоронах, а также посещали дома, в которых не завершился период траура. Они не готовят приданое будущему ребенку, кроме того, по поверью, нельзя заниматься вязанием, чтобы ребенок не был удушен пуповиной, нельзя завязывать узлы, прясть пряжу, что расценивается как возведение препятствий благополучному рождению ребенка. Беременным женщинам запрещается принимать определенные позы: сидеть со скрещенными ногами и руками, обнимать колени. Эти позы в представлении бурят приравниваются семантически к «позе одинокого человека», но, с другой стороны, они имеют под собой рациональное обоснование, что связано с состоянием ребенка в утробе матери, поскольку любое скрещивание рук и ног пережимает кровеносные сосуды, что влечет нарушение кровообращения в организме и приводит к развитию гипоксии плода.

Будущие матери более рационально подходят к своему питанию. К примеру, для того, чтобы предотвратить у ребенка диатез, они уменьшают потребление в своем рационе цитрусовых и шоколада. Считается особенно нежелательным стричь волосы, поскольку они связаны с жизнью и жизненной силой (бур.: *сулдэ*). М. Н. Хангалов пишет: «Взрослая девица, которая уже носит косу, не должна ее подрезывать. Если подрежет, это считается грехом, потому что в таком случае ее братьям и сестрам будет несчастье. Если она сердита на своих братьев и сестер, то она подрезывает конец своей косы и тогда кто-нибудь из ее братьев или сестер умрет. Если замужняя женщина отрежет косы (бур.: *болто*), то ее муж умрет…» [Хангалов, 1960, 89].

Рожать многие женщины едут на родину, поскольку стоимость соответствующих медицинских услуг в Москве зачастую не соответствует их качеству.

Коммерциализация такой помощи, как родовспоможение, делает ее недоступной для многих женщин-мигранток в Москве. Женщины, работающие в частных коммерческих структурах, где не предоставляется медицинский страховой полис (общероссийский медицинский полис в Москве недействителен!), а также декретный отпуск, как правило, едут рожать на родину.

Сразу после рождения ребенка накладывается запрет на посещение дома посторонними людьми (бур.: *хорюул, сээр*). Считается, что до года неокрепший организм ребенка подвержен сглазу. Раньше буряты полагали, что злые духи могут пройти в дом вместе с чужими людьми и он заболеет или станет беспокойным [Буряты, 2004, 189]. В представлениях бурят, ребенок является «пограничным существом», проявляющим признаки потустороннего и людского мира. Полагают, что он, в отличие от взрослых, наделен способностью видеть и чувствовать присутствие в доме существ иного мира. Поведение ребенка — плач, смех, игры, привычки — рассматривается как сообщение из потустороннего мира. Так, когда ребенок, играя, широко расставляет ноги и, наклонившись вперед, смотрит между ними назад, говорят, что он высматривает себе неродившихся братьев и сестер.

Немногие из опрошенных женщин готовы до 1,5 лет «сидеть» дома по уходу за ребенком. Боязнь потерять работу, финансовую независимость вынуждает их прибегнуть к помощи со «стороны». Обычно привозят родственниц из Бурятии, которые помогают в воспитании детей.

Московские буряты отмечают праздник, посвященный ребенку (еще он известен как обряд первой стрижки). Как отмечает К. Д. Басаева, «*Милаангууд*, очень древний обычай, восходящий к родовому

обществу, и первоначальный смысл этого общественного праздника представлял собой посвящение, прием в члены родового коллектива нового человека» [Басаева, 1991, 74]. На праздник приглашают родственников, друзей, коллег по работе. Широта и размах мероприятия зависят от материального благосостояния семьи. Все пришедшие на «*милаангууд*» гости обязательно приносят с собой подарки, как правило, дарят деньги, игрушки. Право стрижки волос предоставляется отцу, реже матери. Первые (утробные) волосы не выбрасывают, а прячут или зашивают в подушку ребенка. Известно, что все монголоиды рождаются с «монгольским пятном» на крестце, наличие которого буряты объясняют следующим образом: «Урда наhандаа муугаар байхадань, хээли соонь заяашань альгадаа» (за прегрешения в прошлой жизни получил шлепок от хозяина судьбы). Причем считается, чем больше пятно, тем счастливее будет ребенок. Такое пятно обычно сохраняется от года до пяти лет, постепенно бледнеет и исчезает. Монгольское пятно — синеватая окраска кожи, наблюдающаяся преимущественно у детей монголоидной расы в области крестца, реже ягодиц, бедра. Объясняется залеганием пигмента меланина в соединительнотканном слое кожи. Монгольские пятна впервые описаны у монголоидов (отсюда название). Встречается у монголов, казахов, киргизов, японцев, айнов, корейцев, бурят, тувинцев и индейцев Северной Америки.

Имена, которыми нарекают детей, могут быть русскими, бурятскими, тибетскими. Тибетские имена подбирает лама. Буряты верят, что имя человека влияет на его будущие качества, благополучие: Бато — крепкий, Зоригто — сильный, отважный, Жаргал — счастье, Сэсэг — цветок и т.д. Детей нарекают и по имени старших родственников, согласно традиции «прославления имени предков» [Бакаева, Гучинова, 1992, 93.]. Самого младшего ребенка в семье называют Отхон (Отхончик), придавая этому слову значение «долгожданный, любимый», хотя семантика связана с древнемонгольским божеством Отхан-Галахан [Бакаева, Гучинова, 1992, 94]. Отхонами называют не только мальчиков, но и девочек.

Некоторые буряты имеют два имени — бурятское традиционное и русское, которое применялось в общественно-производственной сфере и выбиралось по созвучию с бурятским. К примеру, в среде московских бурят такие случаи не являются исключением, когда Эржену называют Женей или Жанной; Туяну — Яной; Дугаржаба — Димой; Эржену Гатаповну — Жанной Потаповной. Так, говорят респонденты, «проще для окружающих и для тебя самого; имя склонять не будут».

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Свадьба — переломный момент в жизни каждого человека. В первую очередь она имела социализирующее значение — фиксировала переход молодых людей в разряд семейных. Свадебная церемония в прошлом отличалась сложной структурой и включала в себя несколько этапов и много элементов, но сегодня значительно упростилась и приобрела компоненты, заимствованные у русского народа, общероссийские и западные черты.

Как рассказали опрошенные респонденты, количество приглашенных обычно невелико: число их может достигать 25–50 человек. Из Бурятии и округов приезжают только самые близкие родственники. Свадьбы справляют в кафе или ресторанах. В последнее время большой популярностью у молодоженов пользуются кафе с традиционной бурятской кухней. В условиях московского мегаполиса очень сложно воспроизвести свадебную обрядность даже в том виде, в каком она существует в Бурятии и округах, однако некоторые традиционные элементы свадебного церемониала продолжают сохраняться. Не утратил свой смысл обряд сватовства (*хадаг табилга, худа оролсохо*), приготовления приданого (*заһал*), куда обязательно входит постель. В целом, размер приданого зависит от материального состояния семьи. Близкие родственники также могут внести свою посильную лепту при сборе *заһал*. Активность социальных контактов и родственных взаимоотношений при подготовке и во время свадебного ритуала высока.

Обязательным считается обращение к ламам для определения совместимости по циклическому знаку годов рождения жениха и невесты. Молодые люди предварительно обращаются к астрологу *зурхайша* за консультацией о соответствии друг другу. При наличии несоответствий в годах и стихиях (*жэл, мэнгэ, һуудал таараха, ёһотой*), мешающих заключению брака, молодая пара может попросить ламу о проведении нужных молебнов (*заһалгын уншалга)* для снятия неблагоприятных последствий [Гомбоев, 2006, 215]. Он же определяет день свадьбы — *үдэр гаргаха*. Многие едут домой, с тем чтобы там отпраздновать данное событие максимально традиционно, насколько это возможно.

Среди московских бурят наблюдается положительная установка на межэтнические браки. Если в советский период это были преимущественно браки с русскими, татарами, евреями, то в настоящее время — с фенотипически сходными — корейцами, китайцами, а также с родственным народом — калмыками. Вместе с тем, внутриэтнические браки сегодня не редкость. У современной молодежи появилось больше возможностей для знакомств (Интернет, азиатские вечеринки

и т.д.), по сравнению с теми, кто приехал в Москву в советский период. К примеру, за период существования сайта бурятского народа с 2000 года, 10 пар уже обрели свое семейное счастье. Многие молодые пары уезжают на медовый месяц заграницу. Такая практика пока еще не стала популярной в Бурятии.

В последние годы наблюдается значительный рост «гражданских» браков, поскольку сожительство представляется экономически выгодным как в плане оплаты жилья, так и ведения хозяйства, особенно в крупном мегаполисе, где выжить одному не просто. Для многих московских бурят сожительство стало, практически, полноправной формой межличностных отношений. Нередко «гражданские» браки заканчиваются официальным браком. Одновременно с этим, необходимо отметить, что в Москве вырос брачный возраст, который составляет 30 и более лет. Молодые люди не спешат обретать семейный статус, поскольку самореализация, карьера представляются более привлекательными, чем брачные узы.

ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

В обрядах жизненного цикла погребальная обрядность оформляет завершение пребывания человека на земле. Если с момента рождения человека все обряды были направлены на поэтапное введение его в социум, то погребальные обряды обеспечивают уход из него. Целью погребальных обрядов являются отделение умершего от живых сородичей и отправление его души в мир мертвых. Вера в бессмертие души и перерождение умерших родственников является одним из положений традиционных верований бурят — буддизма, шаманизма. По традиционным воззрениям бурят, человек состоит из трех частей *амин* (бур.: *дыхание*), *һунэһэн* (бур.: *душа*), *бие* (бур.: *тело*). Если под *амин* подразумевают дыхание, как источник жизни и жизненных сил, то *һунэһэн* — это душа, покидающая тело во время сна, болезни, смерти, а *бие* — представляет собой тело человека [Цыденова, 2007, 19]. Именно с уходом *һунэһэн* (если не предпринять соответствующие меры) наступает смерть. Смерть считается переходом человека из одного мира в другой. В соответствии с этим представлением, естественной смерть признается по окончании срока земной жизни.

В настоящее время похороны в Москве осуществляются через систему специализированных предприятий, предоставляющих населению различные виды ритуальных услуг, что значительно стандартизировало и унифицировало похоронно-погребальную обрядность. Мне не удалось побывать на похоронах, но из бесед с информантами удалось

выяснить, что похоронно-поминальная обрядность московских бурят имеет два типа: гражданский и гражданско-религиозный.

Гражданский похоронный обряд: для него характерно отсутствие религиозных действий. Погребения в земле, как правило, не проводятся, поскольку это связано как со значительными материальными затратами, так и отсутствием свободной земли в Москве, за исключением военных, для которых предусмотрено грунтовое захоронение. При похоронах ветеранов войны и военных деятелей производят оружейный залп.

Поминальными являются девятый, сороковой дни после похорон, полгода и год. Гражданский обряд распространен в городах и соблюдается среди интеллигенции и при похоронах общественных деятелей.

В постсоветский период из-за значительного притока мигрантов — носителей традиционной бурятской культуры, распространился обряд, совершаемый по гражданско-религиозному обряду.

Гражданско-религиозный обряд: после смерти кого-либо из близких родственники обращаются к ламе для определения даты похорон и других сопутствующих моментов. От информации, полученной от ламы, зависят здоровье и покой сородичей, кто может дотрагиваться до тела, родственники какого года рождения могут принимать участие в похоронах. Как и в прошлом, накладывается запрет на присутствие на похоронах беременных и кормящих женщин, а также маленьких детей. В доме, где находился покойник, завешивают зеркала, зажигают лампаду «*зуула*», ставят «*далга*» (последняя трапеза). После выноса тела в доме моют пол, убирают, готовят поминальный стол. На 7-й день похорон также приглашается лама и проводится молебен, при этом родственники получают исчерпывающую информацию о моменте смерти, о последствиях для родственников, о следующем перерождении. На 49-й день родственники заказывают молебен о хорошем перерождении (*mYрэлөө олохо*). Мотивацией проведения поминок, согласно буддийской традиции, служит вера в скорейшее перерождении души вновь, что связано с ее нахождением в промежуточном состоянии *бардо*. В буддийской трактовке поминки на седьмые и сорок девятые сутки связаны с тем, что душа каждые семь дней перерождается заново, а период промежуточного состояния между смертью и новым перерождением длится сорок девять суток.

По представлениям буддистов, смерть является первым шагом к новому перерождению. Душа человека после смерти, согласно буддийским воззрениям, перерождается в высших или низших сансарных мирах, на что влияет накопленная им в течение жизни карма. Благополучному исходу человека в иной мир сопутствовали погребальные и постпохоронные обряды. У ламы выясняют, под покровительством какого божества родится умерший в следующей жизни. Он же определяет, какие хуралы надо отслужить до и после похорон [Ардонова, 1996, 84].

> *Родственница приезжала с сыном, в больницу их направили от «республики». Диагноз смертельный у него был. Отправили из Улан-Удэ только тогда, когда там уже ничем помочь не могли. Здесь тоже сказали, что помогут, но успех не гарантирован. Каждый день сидели у его кровати, сменяя друг друга. Так и умер у меня на руках. Всего 19 лет было мальчику! Жалко очень, жить да жить! Поставила ему метку фломастером на руке, чтобы потом родственники посмотрели, в какой семье переродится. Помянули в кафе без спиртного. Домой пришла — весь дом окурила. Деньги быстро собрали на самолет. Оповестили всех знакомых-бурят. Давали самые незнакомые. В течение двух-трех дней собрали нужную сумму.* (ПМА: интервью с А., 1976 г р. Москва, октябрь 2008 г.)

Слова респондентки подтверждают высокую социальную активность московских бурят, которая проявляется во многих сферах жизни, но особенно — в обрядах жизненного цикла.

Траур для членов семьи усопшего продолжается 49 дней. Строго запрещается проведение свадеб, торжеств по случаю дня рождения членов семьи покойного. Они не имеют права участвовать в любых общественно-родовых мероприятиях в течение первого года после похорон. Запреты на период траура распространяются на всех родственников покойного, что способствует преодолению кризисного состояния членов семьи, связанного с потерей близкого человека.

Как отмечает Б. Ц. Гомбоев, охранительные обрядовые действия, выполняемые при совершении похоронных обрядов, направлены на то, чтобы: 1) не попасть под воздействие скверны — *бузартажа болохо*; 2) обезопасить род, семью — *дахуултай байжа болохо*; 3) способствовать хорошему перерождению — *hайн тYрэлөөложо тYрэхэ* [Гомбоев, 2006, 215].

Этнокультурные аспекты этничности являются наиболее устойчивыми, что связано с возможностью их ретрансляции на уровне семьи, и они же могут воспроизводиться этнической группой в условиях дисперсного проживания в иноэтническом окружении [Хабенская, 2003, 17]. Постепенное стирание и унификация элементов культуры стали уже если не мировой, то, во всяком случае, тенденцией, характерной для большинства стран Европы и Северной Америки.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ардонова Е. В.* Погребально-поминальный обряд бурят города Улан-Удэ // Гуманитарные исследования молодых ученых Бурятии. Улан-Удэ, 1996.

2. *Бакаева Э. П., Гучинова Э. Б.* Магия в обрядах родинного ритуала калмыков // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992.

3. *Басаева К. Д.* Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991.

4. Буряты. М., 2004. С.189.

5. *Галданова Г. Р.* Семантика архаичных элементов свадьбы у тюрко-монголов // Традиционная обрядность монгольских народов. Новосибирск, 1992.

6. *Гомбоев Б. Ц.* Культовые места Баргузинской долины. Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2006.

7. *Хабенская Е. О.* Татары о татарском. М.: Наталис, 2003.

8. *Хангалов М. Н.* Собрание сочинений. Улан-Удэ, 1960. Том 3.

9. *Цыденова Д. Ц.* Представления о жизни и смерти агинских бурят: Традиции и инновации, конец XIX – начало XXI в.: Автореф. дис. кандидата ист. наук. Новосибирск, 2007.

Т. В.Бернюкевич (*Чита*)

О РЕЦЕПЦИИ БУДДИЙСКИХ ИДЕЙ В ЛИТЕРАТУРЕ И ФИЛОСОФИИ РОССИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Исследования роли буддизма и буддийской философии в культуре России связаны сегодня с поиском решения проблемы понимания и нахождения общих смыслов в разных культурах; с важностью комплексного анализа специфики освоения буддийских идей в российской философской мысли и в целом в культуре, с вопросами понимания особенностей культуры России, востребованностью идей буддизма в современной философии и цивилизации.

Безусловно, отношение к буддизму в философии России отличается большим многообразием и сложностью. Так, в русской религиозной философии это отношение тесно связано с ощущением кризиса европейской культуры, с опасением, что популяризация идей буддийской философии и развитие необуддизма и теософии могут способствовать разрушению её мировоззренческих оснований. В то же время в работах известных русских философов (В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова) присутствуют глубокое уважение религиозности буддистов и признание мирового значения буддизма, прежде всего — в развитии нравственной философии. И Булгаков, и Соловьев рассматривали буддизм в контексте развития универсального учения о Боге, Мире и Человеке. Соловьев определяет буддизм как первую ступень развития универсального нравственного сознания, как «отрицательный универсализм», имея в виду, что буддизмом «отрицается прежнее значение кастовых и этнологических перегородок, в новую религиозную общину набираются люди всех цветов и состояний» [Соловьев, 1990, 314]. Булгаков же считает, что даже буддийское Ничто, Нирвана, — это объект обожествления и, значит, несмотря на внешний нигилизм, этот объект имеет положительный смысл и является основанием истинной религиозной веры [Булгаков, 1994, 21–22].

Некоторые труды русских религиозных философов о буддизме отличаются сравнительной направленностью, при этом, конечно, сравнения буддизма с христианством подчеркивают значимость христианских ценностей. В то же время, например, обширный труд В. А. Кожевникова «Буддизм в сравнении с христианством» — это не только апологетика христианства, но и оригинальный историко-философский источник, который свидетельствует о вопросах, которые стали разрабатываться в русской философии под влиянием отношений с буддийской [Кожевников, 2002, 1, 2].

Известный русский философ Н. А. Бердяев обращается к буддийским философским идеям при рассмотрении основных проблем своей экзистенциальной философии, в частности такой, как страдание. Это обращение обусловлено: во-первых, желанием обосновать антропологическую значимость проблемы страдания и продемонстрировать способы её решения в истории человечества, в том числе и в буддизме, наряду со стоицизмом и христианством; во-вторых, стремлением показать спасительный путь решения этой проблемы в христианстве как путь восхождения к божественному, путь просветления и преображения [Бердяев, 1993]. Определённый философско-культурологический интерес представляет анализ восприятия ряда буддийских идей, например идеи перевоплощения, в русской философии и дискуссий, связанных с ними. Так, буддийское учение о перевоплощении выполняет в персоналистской концепции Н. О. Лосского двоякую роль. С одной стороны, широкое распространение буддизма, в котором это учение занимает важное место, для философа есть доказательство обращения к этой проблеме и её важности как на Западе, так и на Востоке. С дру-

гой — философ показывает противоположность буддийских идей своему персоналистскому учению, в котором он пытается определить метафизические основания восхождения человека к Царству Божиему, путь эволюции бытия природного к бытию божественному, обожения человека как существа духовно-телесного [Лосский, 1992]. С. Л. Франк, анализируя учение о переселении душ в буддизме, приходит к выводу о лишь внешнем сходстве буддизма и христианства, но при этом всё же отмечает некую универсальность учений о переселении душ на Западе и Востоке и пишет о необходимости исследования этой проблемы [Франк, 1994].

Неоднозначным было отношение к буддизму и буддийской философии в российском евразийстве. Обосновывая концепцию культурной целостности и специфичности России, роль восточного фактора в её истории, в то же время ряд философов-евразийцев, и среди них Н. С. Трубецкой, достаточно резко отзывались о буддизме, подчёркивая свою приверженность православию [Трубецкой, 2007]. Хотя были и другие имена и работы. Так, философ-евразиец, по происхождению и духу принадлежащий восточной культуре, Эренджен Хара-Даван утверждал, что главная доля влияния монгольского ига на Россию относится именно к области «духовных связей», и подчеркивал «родство религиозных настроений русского и восточных народов», пронизывающих все сферы их жизни, от повседневности до идеологии и отношения к власти [Хара-Даван , 2002].

Следует особо отметить, что российские философы и учёные обращались к буддийской философии не только для знакомства и понимания специфики иных, восточных, культурных смыслов, но и для подтверждения своих гипотез и концепций, их обоснования и подтверждения с помощью соотнесения с мировоззренческими установками и идеями буддизма. Причем это нашло выражение как в критике некоторых аспектов буддизма, так и в стремлении найти опору своим идеям путем нахождения типологически сходных черт в буддийской и западноевропейской философии. Эта направленность нашла наиболее яркое отражение в работах русских позитивистов, представителей русского академического неокантианства, в русском космизме.

Так, философом-позитивистом В. В. Лесевичем, написавшим целый ряд работ, посвященных буддизму, буддийский материал привлекается для подтверждения собственных позитивистских концепций, иллюстрации ограниченности и «нежизненности» метафизических построений не только в западной, но и в восточной культуре. Например, яркое, понятное, близкое мироощущению людей содержание буддийских авадан, джатак и легенд, по мнению философа-позитивиста, дает больше для живого религиозного чувства, нежели отвлеченный догматизм философских теоретических схем [Лесевич, 1902]. Представитель русского академического неокантианства И. И. Лапшин считал необходимым обоснование проблемы «чужого я» как одной из ведущих в мировой философии путем привлечения буддийского материала. Лапшин пытается найти аргументы для подтверждения собственной концепции — опровержения солипсизма как непременного следствия идеализма, — основываясь на идее типологического сходства западной и восточной философий [Лапшин, 1947].

Примером ассоциативного заимствования идей буддизма могут служить также работы русских космистов В. И. Вернадского и К. Э. Циолковского. Этот процесс можно обозначить как поиск «своего» в «чужом», его рассмотрение весьма интересно и может быть плодотворным для понимания того, как формируются уважение и симпатии к идеям иной культуры. Буддийские идеи сыграли определенную роль в развитии Вернадским концепции вечности и безначальности жизни, которая стала основой и для дальнейших его теоретических построений [Вернадский, 1993]. К. Э. Циолковский, опираясь на понятия буддийской философии, создает оригинальную концепцию «деятельной нирваны» — сознательного регулирования эмоций, без которого невозможна активная, целесообразная деятельность человека по преображению мира и его самого [Циолковский, 2001].

До сих пор является дискуссионным вопрос, который активно обсуждался в исследованиях конца XIX – XX в. — о буддийских основах различных форм российского необуддизма и теософии и воздействии буддийских идей на европейскую культуру через необуддизм и теософию. Так, теософия Е. П. Блаватской — это одна из форм «философского изобретения» [Лапшин, 1999], в котором немаловажную роль сыграли и учения неоплатоников, и христианский мистицизм, и символика каббалистических учений, и, конечно, идеи буддийской этики и метафизики. В творчестве основоположников такого оригинального философского направления, как Агни Йога, буддизм занимает особое место. В так называемой «эзотерической форме» буддизм рассматривается как одно из учений, которое содержит в себе сокровенное Учение Махатм, одновременно подчеркивается его современная роль для актуализации новых (а точнее, «скрытых» для большинства людей) источников знания и совершенствования в соответствии с ними мира [Рерих, 2006].

Одной из ярких особенностей необуддийской системы оригинального философа Б. Д. Дандарона являются ее гностические интенции.

Проблема мистического постижения сущности Бытия, сочетания мистически-интуитивного акта (в том числе и путем религиозного опыта, практики медитаций) вхождения в мир «свехфеноменального» и рационального метода «развертывания» содержания действительности, обусловленной этой трансцендентной сущностью, — занимает центральное место в творчестве философа-необуддиста. Дандарон не только раскрывает особенности концепции шуньяты мадхъямиков и способы совершенствования школы йогачаров, но обращается и к античным работам, и к трудам христианских мистиков, и к творчеству известного русского религиозного философа В. Соловьева. Кроме того, философ-необуддист стремился объединить религиозно-философский гнозис (в разных его историко-культурных формах и проявлениях) с возможностями «научной философии». Только таким путем возможно, по его мнению, создание принципиально новой философской системы, соединяющей достоинства восточной и западной философии, не противоречащей достижениям современной науки, имеющей как познавательно-теоретическое, так и жизненно-практическое значение [Дандарон, 1997, 1998, 2006].

Рассматривая вопрос о влиянии буддийских идей на творчество русских писателей и поэтов, следует отметить сложность выявления этого воздействия. Поскольку это может быть не только использование буддийских сюжетов, цитирование буддийских текстов, наличие каких-то буддийских образов и прочие яркие «приметы» восточного влияния, но и контекстуальная общность мотивов художественных произведений и идей буддизма, некое трудно поддающееся определению мировоззренческое созвучие.

В творчестве Л. Н. Толстого интерес к буддизму нашел яркое и многоплановое выражение. В данном случае, действительно, можно говорить о буддийских сюжетах и сюжетных реминисценциях буддийских легенд (рассказы «Карма», «Очерк о Будде», «Это ты»), об отношении к буддизму в дневниковых записях писателя. Буддийские идеи мы обнаруживаем в религиозно-философских концепциях имперсонализма, вечности жизни, порождающей смысл индивидуального существования, нашедших яркое выражение в литературно-философских произведениях Толстого («Исповедь», «Моя жизнь»). Кроме того, анализ мировоззренческих интенций художественных произведений писателя позволяет говорить о возможности некоторой контекстуальной общности мотивов художественных произведений и идей буддизма [Толстой, 1989, 1992]. Именно совпадение жизнепонимания великого писателя с буддийской метафизикой и теорией спасения увидели Н. Бердяев

и И. Бунин. Для известного религиозного философа Бердяева — это свидетельство бедности религиозного чувства Толстого, а для представителя плеяды наиболее ярких писателей XX века Бунина — подтверждение величия творчества писателя, стоящего в ряду мудрецов.

В творчестве самого И. А. Бунина буддийские реминисценции занимают значительное место. Среди черт его «буддийского мироощущения» выделяют особое чувство жизни и смерти, противоречия которых разрешаются Буниным в феномене памяти. Трагичность человеческой жизни раскрывается писателем не в совокупности индивидуальных трагедий, которыми изобилует жизнь героев бунинских произведений, а в бесконечной повторяемости этих «форм жизни» — в бесконечной Цепи, мучительной череде умираний и воскрешений. Вероятно, Бунин достаточно осознанно использовал буддийские идеи. Они нашли отражение не только в цикле так называемых «цейлонских рассказов» («Царь царей». «Ночь отречения», «Готами», «Соотечественник», «Воды многие» «Братья», «Ночь» и др.), но и в очерке «Освобождение Толстого», в котором Бунин соотносит свои взгляды на жизнь и смерть с «буддийскими» аллюзиями у Толстого. Хотя, бесспорно, даже в произведениях, казалось бы, построенных на «буддийских положениях» (например, в рассказе «Братья», где идет буквальное и скрытое цитирование «Сутта-Нипаты»), эти положения и идеи служат выражению собственной бунинской концепции личности [Бунин, 1967, 1988].

Среди тем лирики Бальмонта, в определенной мере связанной с буддийской философией, можно выделить темы повторения «земного бытия», «круговорота», «тяжелого плена… все новых перемен», мотив мимолетности бытия. Особое место занимают в творчестве Бальмонта образ Индии как «страны мысли», идея родства Индии с Россией. Кроме того, Бальмонт был замечательным переводчиком произведений индийских драматургов Ашвагхоши и Калидасы. На интерес Бальмонта к буддизму оказало большое влияние и его личное знакомство с известными буддологами, знание современной ему востоковедной литературы. Значительное влияние на насыщенность творчества поэта буддийскими идеями и образами оказало путешествие поэта в Индию и на Цейлон [Бальмонт, 1989, 1990].

Еще более трудной задачей оказывается выявление буддийских мотивов в творчестве известного представителя русского авангарда, «будетлянина» В. Хлебникова. Данный вопрос нельзя рассматривать вне общих ориенталистских устремлений русской литературы, вне историософских тенденций русского декаданса и авангарда. Буддийские аллюзии в творчестве Хлебникова чаще всего существуют не сами по

себе, они внутри темы Азии, в контексте проблем истока истории и направленности мирового развития; всеобщей связи бытия, реализуемой через смерть и метемпсихоз; преодоления плена непознанного времени [Хлебников, 1991].

Безусловно, сложно говорить о влиянии или взаимовлиянии философских идей и концепций, о роли определенных мировоззренческих концепций в творчестве писателей, поэтов и художников, о степени и особенностях проявления идей одной культуры в конкретных феноменах другой. Есть опасность «потеряться» в деталях содержания тех самых феноменов, выдать желаемое за действительное. Но без попыток такого обнаружения идей и ценностей одной культуры в произведениях (философских и литературных) другой вряд ли можно серьезно говорить о влиянии культур, о том, насколько существенен и содержателен был диалог «Восток — Запад» в России XIX – XX веков.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бальмонт К.* Избранное. М.: Правда, 1990.
2. *Бальмонт К.* Солнечная пряжа: Стихотворения. Очерки. М.: Детская литература, 1989.
3. *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
4. *Блаватская Е. П.* Фрагменты оккультной истины. М.: Эксмо, 2007.
5. *Блаватская Е. П.* Ключ к теософии / Пер. с англ. К.А. Зайцева. М.: РИПОЛ классик, 2005.
6. *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.
7. *Бунин И. А.* Собрание сочинений: В 4-х томах. Том 3. М.: Правда, 1988, С. 208–219.
8. *Бунин И. А*. Собрание сочинений: В 9-ти томах. Том 9. М.: Художественная литература, 1967. С.7–169.
9. *Вернадский В. И.* Жизнеописание. Избранные труды. Воспоминания современников. Суждения потомков. М.: Современник, 1993.
10. *Дандарон Б. Д.* Избранные статьи. Черная тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В. М. Монтлевич. СПб.: Евразия, 2006.
11. *Дандарон Б. Д.* Мысли буддиста. СПб.: Алетейя, 1998.
12. *Дандарон Б. Д.* Письма о буддийской этике. СПб.: Алетейя, 1997.
13. *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 1 М.: Изд. Дом Грааль, 2002.

14. *Кожевников В. А.* Буддизм в сравнении с христианством. Т. 2 М.: Изд. Дом Грааль, 2002.
15. *Лапшин И. И.* Проблема «чужого я» в индийской философии. В надзаг. Отдельный оттиск из XVI тома, № 1–2 (1947). Archiv — Orientalini (1947). Б.м., б.г.
16. *Лапшин И. И.* Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. М.: Республика, 1999.
17. *Лесевич В. В.* Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. Одесса: Типография Гальперина и Швейцера, 1902.
18. *Лесевич В. В.* Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами // Русская мысль: Ежемесячное литературно-политическое издание. Год восьмой. Книга VIII. Москва, 1887. С. 1–17.
19. *Лесевич В. В.* Этюды и очерки. С.-Петербург: Типография М. М. Стасюлевича, 1886.
20. *Лосский Н. О.* Учение о перевоплощении / Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М.: Прогресс VIA, 1992.
21. Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» / Перевод А. Анненской под ред., В. Лесевича с его предисловием и введением, редактированным им же. Издание второе, иллюстрированное. С.-Петербург: Типография и литография В. А. Тиханова, 1893.
22. *Рерих Е. И.* Сокровенное знание: Теория и практика Агни-Йоги / Сост. М. Мусина, Н. Ковалева. 2-е изд., доп. и перераб. М.,: Рипол классик, 2006.
23. *Соловьев. В. С.* Сочинения: В 2-х томах. 2-е изд. Том 1. М: Изд-во Мысль, 1990.
24. *Толстой Л. Н.* Избранные сочинения: В 3-х томах. Том 3. М.: Художественная литература, 1989.
25. *Толстой Л. Н.* Избранные философские произведения. М., 1992.
26. *Трубецкой Н.* Наследие Чингисхана. М.: Эксмо, 2007
27. *Франк С. Л.* Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк) // Сборник «Переселение душ». Ассоциация духовного единения «Золотой век». М., 1994.
28. *Хара-Даван Эренджен.* Русь Монгольская. М.: Аграф, 2002.
29. *Хлебников В.* Стихи, поэмы. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1991.
30. *Циолковский К. Э.* Нирвана // Очерки о Вселенной. Калуга: Золотая аллея, 2001.

Ф. Н. Голиков (*Санкт-Петербург*)

КОНЦЕПЦИИ И МЕТОДЫ ВАДЖРАЯНЫ В ПОДГОТОВКЕ СОВРЕМЕННОГО МЕНЕДЖЕРА ПРОЕКТОВ В РОССИИ: ПОДХОДЫ И ПРАКТИЧЕСКИЙ ОПЫТ

Целью данной статьи является привлечение внимания к возможностям применения подходов и методов тибетского буддизма, в частности Ваджраяны, для подготовки менеджера проектов в условиях России, включая обучение, ведение реальных проектов и постоянной переподготовки. Почему это важно? Управление проектами (УП) в России стало в последнее десятилетие распространенной и уважаемой дисциплиной, позволяющей выполнять сложные задачи. Все мы слышали о национальных проектах, государство и частные компании вкладывают серьезные инвестиции в развитие компетенций. При этом много трудностей для дисциплинированного применения методологий и международных стандартов как для отдельных специалистов, так и для организаций в целом.

Применение концепций и методов тибетского буддизма будет способствовать развитию человеческого потенциала в России.

Мы можем рассмотреть возможные варианты применения и найти точки воздействия, способствующие развитию диалога между различными группами пользователей — практикующими менеджерами проектов, руководством организаций, осуществляющим управление различными проектами, обучающими организациями в области управления проектами, исследователями буддизма, а также практикующими буддизм. Так, УП стало обычной практикой для буддийских общин в Северной Америки, Европе и Азии.

Возвращаясь на Родину, интересно рассмотреть основные трудности в управлении проектами и каким образом методы тибетского буддизма могут применяться для решения этих проблем и с какой детализацией и глубиной для этого их можно применить.

Так как свод знаний в области УП весьма обширен, а методы и способы передачи буддизма в России разносторонни, то с практическими целями воспользуемся необходимыми упрощениями, которые помогут смоделировать ситуацию и дать несколько возможных подходов.

Возьмем наиболее распространенную методологию УП в России — это методологию УП, представленную стандартами Института проектного менеджмента PMI [3–13], который имеет наибольшее количество сертифицированных специалистов и внедрений в России.

С точки зрения буддизма, возьмем общую схему — это три пути (связанные с тремя поворотами колеса Дхармы): Малый путь, Великий путь и Алмазный путь (на санскрите Ваджраяна) для разных типов людей: ищущих освобождения, альтруистов и йогинов, осуществляющих Учение. Каждый путь (уровень в схеме Дома Учения Будды, предложенной ламой Оле Нидалом) подразделяется на традиционные составные элементы: взгляда, знаний-методов, медитации и поведения. Схема может углубляться и уточняться для различных целей. Теперь, если мы определим проблемы с подготовкой менеджера проекта, то можем предложить, какие методы, какого уровня могут помочь и как они могут быть введены в практику подготовки менеджера проекта.

На основании полевых исследований и наблюдений из практики можно обобщить трудности, связанные с тремя основными категориями: обучение УП, применение УП на практике, накопление опыта использования УП.

В обучении существует трудность освоения стандартных моделей управления проектами, трудность мыслить методично и процедурно, а не ситуативно, трудность находить соответствия в практической деятельности.

Трудности применения УП на практике — это постоянное смешение различных источников информации, эмоциональных оценок и привычных способов деятельности, давление внешних по отношению к проекту факторов заинтересованных сил, слабая формализация деятельности и отсутствие строгих привычек следовать нормативной и регламентирующей документации.

Трудности в накоплении опыта использования УП — отсутствие процедур, методов обобщения полученного опыта и адекватного применения на последующих проектах.

Рассматривая схему трех путей, посмотрим, какие методы мы можем использовать для снятия этих трудностей. Наиболее простое и непосредственное — это применение методов первого уровня (уровень Малой колесницы) — развитие внимательности на основе анализа поступающей информации. Любое введение упражнений и объяснений на основе традиционных сутр Сатипаттхана-сутта, Анапанасати-сутта, Каягатасати- сутта [15], а также на основе современных буддийских интерпретаций [14, 17] может послужить снятию стресса и более внимательному отношению к происходящим процессам. Например, для адекватного понимания и реагирования во всех трех классах трудностей УП полезно научиться различать происходящее, видеть, где концепции, а где просто переживания и как они перемешиваются в обычном сознании.

Подготовка к работе с ситуациями в проекте

Идея и обоснование: ввести и развить внимательность тела. Тело(ку) — как целостность всех возможных ситуаций в поле восприятий.

Чтобы получить целостность, вначале нужно научить(ся) различать, для этого будем использовать типичные буддийские понятия.

Таблица 1

Объект	Орган восприятия, чувств	Сознание	Обыденное название в переговорах
1. Визуальные формы, явления	Глаз	Сознание визуальное	Зрение
2. Звук, звучание чего-либо	Ухо	Сознание звука	Слух
3. Ощущения в теле, кинестическое переживание объекта	Тело, кожа	Сознание ощущения	Осязание
4. Запах	Нос	Сознание запаха	Обоняние
5. Вкусовые переживания	Язык	Сознание вкуса	Вкус
6. Ментальные переживания	Ум (сем)	Ментальное сознание	Идеи, мысли, переживания, планы

Если осознавать все это, мы включимся в работу полно и откроем целостное поле функционирования в проекте.

Что это даст в реальном проекте? Присутствие, панорамное осознание, вхождение в полноту ситуации, что дает стопроцентную гарантию полного успеха или несовершения ошибок и позитивно сказывается на работе.

Трудности и конфликты происходят из-за смешения всех этих восприятий, что ведет к неправильному принятию решений и впоследствии — к трудно разрешимым проблемам.

Использование различения приводит нас к точному восприятию жизни и происходящего внутри и вне человека, естественно приводит в позицию наблюдения и отпускания. На практике возможно использовать следующие упражнения для актуализации материала первого уровня для менеджеров проекта.

Упражнение 1. Иллюзии в проекте

Часто мы даже не можем перечислить органы чувств и их функции и обычно мы не воспринимаем их отчетливо и переживаем некоторые абстракции или обобщенные комплексы.

Задача: проработать восприятия и переживания, чтобы использовать их как рамку в деятельности в проекте.

1. Предложить группе записать все чувства, восприятия и переживания в течение пяти — двух минут.

2. Предложить классифицировать их по органам чувств, или сложнее: самим дать классификацию, удобную им или удобную для переговоров.

3. Обобщение — дать выступить подгруппам и обобщить на флипчарте, обсудить итог.

4. Показать таблицу 1, где сознания чувств меняются на переживания — переживание зрения.

5. Обосновать и утвердить полученный вариант.

6. Две минуты дать на фиксацию восприятия и классифицировать по данной классификации.

В результате испытуемые заметили богатство происходящего, отметили постоянное внутреннее окрашивание восприятия своими проекциями, легко, пока — как касание. Несколько раз озвучить полученный результат.

Упражнение 2. Отмечание

Чтобы закрепить навык внимательного поведения, нужно создать ситуацию погружения, внедрения, нужно получить сильное переживание. Стараться быть здесь и сейчас, момент за моментом, как практикующие буддисты.

Для менеджера проекта жизненно важно внимательно отслеживать и осознавать, что и как происходит в ходе выполнения проекта, а для этого нужно тренироваться фиксировать всё извне и, главное, изнутри. Противники внимательности могущественные — это мнения и действия заинтересованных сторон, постоянный процесс коммуникации, модели проекта и тяжелые вопросы, что и как в действительности происходит. Поэтому необходимо использовать полезную и работающую концептуальную сетку.

Задача для менеджеров проекта — сделать зримым внутреннее окрашивание происходящего, и это главное препятствие к становлению уверенным практиком управления проектом.

1. Вводим таблицу 1. Названия можно менять в зависимости от целевой аудитории.

2. Включаем внешние раздражители: звуковой файл с шумом, презентацию, брызгаем духи и включаем на холод кондиционер и так далее, любые явные добавления в поле восприятия.

3. Минуту студенты отмечают в столбцы все возникшие переживания.

4. Следующие четыре минуты студенты отмечают и описывают свои переживания. Возникает разница точечного восприятия и описания.

5. Обсуждение — отметить, что внутренний диалог — это ментальное переживание и это резерв для совершенствования.

Упражнение 3. Командное отмечание

Группа делится на две команды. Одной из них предлагается простой сценарий переговоров — игровые переговоры. Второй — наблюдение и оценка.

1. Первая команда играет и отмечает мысленно. Вторая — наблюдает и отмечает в таблице влияние восприятия на сознание в переговорах.

2. Дальше команды меняются.

3. В конце команды обсуждают результаты.

В итоге получаем результат: таблица становится рабочей, внутреннее окрашивание становится функцией. Из опыта мысленного отмечания становится понятно, что надо тренироваться, регресс мгновенен и привычка смешивать — тотальна, она так просто не сдастся.

На примерах мы видим, что ясные и простые принципы Малого пути буддизма (первого уровня), как-то: внимательность к внешнему и внутреннему, стремление быть в происходящем моменте несмотря на отвлекающие факторы, — могут применяться на практике при подготовке менеджеров проекта, давая им новые возможности и повышая эффективность их работы в проекте.

Великий путь буддизма — второй уровень в первоначальной схеме.

В процессе тренинга вводим концепции Сочувствия и Мудрости. Здесь главное для менеджера — это достижение их баланса в своей работе над проектом, его взаимодействия со всеми аспектами проекта как формальными, так и неформальными.

Мотивацию к работе, ее истоки и наблюдение за мотивацией можно объединить с передачей концепции Бодхисаттвы [2], Просветленного настроя, Бодхичитты.

Мотивация для менеджера — это желание осуществить проект не только для своих профессиональных и материальных нужд, но и для достижения результатов заинтересованными сторонами проекта. Мотивация Бодхисаттвы легко открывает новую перспективу для менеджера проекта, соединяет его с творческим потенциалом и дает силы в выполнении нелегких функций.

Проекты характеризуются неопределенностью, большим количеством участников с разными и часто противоречивыми интересами и, фактически, постоянным процессом коммуникации. Чрезмерная фиксация на самом себе или потакание заинтересованным сторонам губительно действуют на менеджера проекта и на выполнение необходимых функций по управлению.

В проекте часто выполняется анализ относительно заинтересованных сторон, их интересов, воздействия на проект. Данную информацию можно использовать для объяснения Просветленного настроя, т.е. сделать акцент на том, что все заинтересованные стороны стремятся к счастью и хотят избежать страданий. Здесь творческая задача менеджера проекта — помочь им в этом для достижения запланированных результатов проекта.

Для укрепления знакомства и проявления интереса можно предложить тонглен [2, 193]. Разумным объяснением применения практики могут быть сложности, конфликты в эмоционально окрашенных отношениях с заинтересованными лицами.

Результатом введения концепций и методов Великого пути являются пробуждение творческого потенциала, облегчение эмоционального груза, стресса и нарастающий оптимизм менеджера проекта.

Упражнения и результаты Малого пути углубляются и получают выражение в человеческих качествах, что легко связывается с гуманистическим основанием русской культуры и постулатами Великого пути буддизма, что менеджеры проектов часто готовы разделить.

Алмазный путь (Ваджраяна) (третий уровень схемы) достаточно трудно ввести в подготовку менеджера проекта явно.

Практика Алмазного пути подразделялась на три класса. Первый — это путь искусных средств, пробуждающий внутренние энергии тела. Второй класс — путь глубокого видения, который задействует осознавание. И третий — это путь отождествления (на санскрите Гуру-йога).

Концепция отождествления с наилучшим из возможного давно пробила дорогу в сознании практикующих менеджеров благодаря тренингам личностного роста, НЛП и психологической литературе. Отсюда программы «Идеальный переговорщик», «Идеальный менеджер» и так далее.

Используя методы Алмазного пути, мы можем обратить внимание на того, кто переживает, осознает, т.е предложить практикующим менеджерам проектов применить глубокое видение того, что за всеми переживаниями, функциями и проектами стоит природа ума или суть вещей.

И лучший менеджер — это тот, кто переживает суть проекта. Пример просветленного существа (Будды) хорош в качестве мостика к полностью функциональному состоянию работы менеджера.

Можно использовать различные варианты Гуру-йоги [2, 194–200] и вместо ламы применять образ исторического Будды Шакьямуни, широко известный и понятный в России.

На практике методы Алмазного пути (Ваджраяны) возможны пока только при индивидуальной работе с менеджером проекта.

Попробуем обобщить все методы.

В работе по подготовке менеджера можно использовать все три пути (колесницы) буддизма одновременно с различной детализацией, в зависимости от поставленных заказчиком задач или личных профессиональных устремлений.

Приведем пример из практики.

Для российских организаций все актуальней становится осуществление проектов за пределами России. В связи с этим возникают неожиданные межкультурные проблемы, воздействие других менталитетов на проект может быть огромным.

В случае УП возникают «трудности перевода». Так как методы и идеология УП приходят к нам из США и Западной Европы (несмотря на наличие в Советском Союзе своей методологии управления), то возникают трудности двойного культурного перевода, поэтому нужно привыкать и использовать другую модель и воспроизводить ее в условиях третьих стран. Хотя, по мнению международных организаций, управление проектами достаточно свободно от культурных влияний и может, фактически, считаться универсальным инструментом, исследования межкультурного взаимодействия в проектах демонстрируют иное [17, 20, 21]. Проблема двойного перевода существует для азиатских стран, где концепция универсальности методологии УП не обнаруживает достаточных подтверждений. Комплекс упражнений, объединяющий все три пути (колесницы), может быть полезен при планировании и исполнении проекта в других странах, где умение обнаруживать чуждые концепции поведения заинтересованных сторон проекта и прогнозировать возможные воздействия на проект могут быть жизненно важными для достижения успеха проекта.

Так, например, российская компания, осуществляющая проекты в развивающихся странах, столкнулась с серьезными проблемами при взаимодействии с заинтересованными сторонами в местах проведения проектов.

В работе с командой проекта в ходе подготовки для снятия межкультурных трудностей, стресса и непонимания, постоянно возникающих в этих странах, выделены основные факторы, воздействующие на проект и являющиеся особо сложными для функционирования команды. Для каждого культурного ареала разработана методика работы над этими воздействиями в проекте. В процессе обучения методике все три пути (колесницы) буддизма используются совместно: два — в явном виде, а третий — Алмазный путь — подразумевается.

Члены команды проекта узнают, что через внимательность концепция становится зримой, с ней можно работать и практически наблюдать в проектной деятельности. Концепция осознается через вышеописанные упражнения как явления, ощущения, восприятие, эмоции и так далее, значит, ее можно видеть и направлять в работе над проектом. Поскольку поток переживаний не прекращается, существуют и собственные привычные тенденции сотрудника, происходят и взаимодействия в команде. Нужно создавать новые эффективные привычные тенденции и делать это сознательно. На языке УП это называется планировать. И здесь мы на Великом пути.

Способность присутствовать в осознавании, находясь в своем центре как творческом и неустранимом элементе, — это Алмазный путь, и отсюда происходит действие, которое проявляется в зависимости от ситуации.

В данном примере мы видим, что нет обязательной необходимости явно вводить термины и методы буддизма, мы применим их, опираясь на базовые функциональные понятия восприятия, переведем на понятный язык сотрудников проекта.

Три пути (колесницы) буддизма легко и эффективно применяются в подготовке и проведении обучения по управлению проектами в любой группе, независимо от отрасли. Ограничение количества участников обычное, в зависимости от формата обучения (тренинг, семинар, лекция).

Мы видим использование различных методов буддизма как единую непротиворечивую систему, увязывающую все три пути (колесницы) Учения, что является отличием тибетского буддизма на протяжении всей его истории развития и текущего состояния. Систему подготовки преподавателя и менеджера проекта можно расширять за счет дополнительного выбора концепций и методов тибетского буддизма.

Итак, использование концепций и методов буддизма возможно и желательно при подготовке современного менеджера проекта в России. Ситуация в области применения УП характеризуется неявным межкультурным конфликтом, связана с модификацией сознания менеджера проекта при его подготовке. У руководства компаний и организа-

ций возникает понимание острой необходимости развития внутреннего человеческого потенциала менеджеров проекта, от которых может зависеть успех и даже выживание организации. Поскольку западные рецепты не всегда выполнимы в социокультурной ситуации России, то необходимы дополнения и привязка к местной специфике институтов, что способствует поиску новых подходов к развитию сотрудников. Концепции и методы буддизма, все так же, как и в последнее тысячелетие, открывают природу человеческих переживаний, способствуют полному раскрытию потенциала в практической деятельности, в данном случае — в управлении проектами в России.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009.

2. *Нидал Оле, лама.* Каким все является: Учение Будды в современной жизни / пер. с англ. Е. Леонтьевой. М.: Алмазный путь, 2009.

3. A Guide to the Project Management Body of Knowledge (PMBOK® Guide) — Fourth Edition.

4. Practice Standard for Work Breakdown Structures — Second Edition.

5. Practice Standard for Scheduling.

6. Project Manager Competency Development Framework — Second Edition.

7. Practice Standard for Earned Value Management.

8. Practice Standard for Project Configuration Management.

9. Practice Standard for Project Risk Management.

10. Construction Extension to the PMBOK® Guide Third Edition.

11. Government Extension to the PMBOK® Guide Third Edition.

12. The Standard for Program Management — Second Edition.

13. Organizational Project Management Maturity Model (OPM3®) — Second Edition.

14. The Standard for Portfolio Management — Second Edition.

15. *Anālayo B.* Satipatthāna: The Direct Path to Realization. Birmingham: Windhorse Publications, 2006.

16. *Bodhi, Bhikkhu.* The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya. Somerville, MA: Wisdom Publications, 2000.

17. *Burkhard Sc.* Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition // Journal of Global Buddhism. 2009. 10. P. 17– 48.

18. *Chen P., Partington D.* How culture-sensitive is project management? A comparison of Chinese and Western project managers' conceptions» // IPMA 17th World Congress on Project Management, June 2003.

19. *Nanamoli, Bhikkhu (trans.).* Mindfulness of Breathing (Anapanasati): Buddhist Texts from the Pali Canon and Extracts from the Pali Commentaries. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1998.

20. *Nhat Hanh, Thich (trans. Annabel Laity).* Transformation and Healing: Sutra on the Four Establishments of Mindfulness. Berkeley, CA: Parallax Press, 2005.

21. *Pant D. P., Allinson C. W., Hayes J.* Transferring the Western model of project organization to a bureaucratic culture: The case of Nepal // International Journal of Project Management. 1996. 14(1). P. 53–57.

22. *Ping Chen, David Partington and Maoshan Qiang.* Cross-Cultural Understanding of Construction Project Managers' Conceptions of Their Work // J. Constr. Engrg. And Mgmt. Volume 135. Issue 6 (June 2009). P. 477–487.

Б. Р. Ерохин (*Москва – Нью-Дели, Индия*)

ПАЛОМНИЧЕСТВО КАК БУДДИЙСКАЯ ПРАКТИКА: ТАНТРИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

«Чем больше путешественник узнает о посещаемом месте, тем более он становится способен открыть свое сердце трем Драгоценностям»
Tarthang Tulku

Цель трудновообразимого числа буддийских практик (обычно говорят, опираясь на слова Будды, о 84 000, а в традициях Ньингма и Бён только тантры могут насчитываться миллионами) — сделать опыт реализации высшего идеала непосредственным и живым, пронизывающим каждое мгновение жизни. Среди них важное место занимает паломничество — путешествие по местам силы, «трепещуще живым и глубинно затрагивающим» [DJKR, 2010, 8], которые связаны с великими свершениями исключительных личностей и (или) обладают естественными особенностями, способствующими реализации буддийских идеалов.

Изначальный посыл любого путешественника — увидеть собственными глазами, почувствовать всем своим существом те места, где живёт легенда, убедиться в ее состоятельности. «Тот странник, который отправляется в поисках абсолютного, является паломником», — такова его принципиальная разница с туристом. И паломник возвращается преображенным [Aitken, 1995, 5–6]. Цель паломничества — посетить нечто «святое»: это «личность, объект или даже момент… которые не

запятнаны, не загрязнены человеческой жадностью и агрессивностью, или, что еще важнее, предубежденностью двойственного ума» [DJKR, 2010, 4]. В момент этого посещения происходит главное событие: после прикосновения к верхушке головы неким предметом, услышанного звука музыкального инструмента, пристального взгляда на статую, ощущения не слишком приятного вкуса драгоценной пилюли или особенного запаха какого-то местного благовония ум вдруг становится открытым и радостным, полноценно присутствующим здесь и сейчас, — как будто открывается окно со свежим ветром. «Переход в мощное состояние благодаря вспышке переполняющего присутствия» [bod rgya tshig, 1993,1884] — так определяется «благословение» (byin gyis brlabs pa) в тибетском толковом словаре.

Наиболее естественная классификация видов буддийского паломничества соответствует самому общему подразделению учений буддизма: те путешествия, которые совершают последователи пути Старейшин (Тхеравады, или **Хинаяны**), Великого (**Махаяны**) и Алмазного путей (**Ваджраяны**).

Основанием первого вида паломничества служат слова Будды Шакьямуни, записанные в сутре Великой Нирваны, где он рекомендует «истинно верующему» посетить четыре места, связанные с главными событиями появления буддизма: место рождения Будды (Лумбини, ныне в Непале), место его Просветления (Бодх-Гая, штат Бихар), место «первого поворота колеса Учения» (Сарнатх близ Варанаси, штат Уттар Прадеш) и место паринирваны Будды (Кушинагара, Уттар-Прадеш). «И кто, Ананда, умрет во время такого паломничества с сердцем, исполненным веры, по разрушении этого тела возродится в небесных обителях счастья!»[1]

В соответствии со своей мотивацией, последователи тхеравады видят смысл паломничества в самосовершенствовании: развитии чувства сопричастности жизни Будды как образца, в увеличении веры, развитии терпения, храбрости, в преодолении трудностей, увеличении знаний и понимания сутр [Dhammika, 1999, 5-7]. Окончательная цель пути Хинаяны, Прекращение, достигается устранением завесы затемнений (kleśa) — глупости, гнева, привязанности, осуществляемым посредством обетов самооосвобождения (pratimoksha), то есть отказа от мирского. Паломники из Шри Ланки, Бирмы (Мьянмы), Таиланда, Индии (последователи д-ра Амбедкара) со всей искренностью принимают прибежище в Будде, Дхамме и Сангхе, совершают подношения, успокаивают свои умы в медитации (śamatha), размышляют о взаимозависимом возникновении и Четырех Благородных Истинах, читают сутты в группах. В период паломничества важно воздерживаться от десяти негативных действий — убийства, воровства и вредного сексуального поведения; лжи, клеветы, брани и пустословия; жадности, злобы и неверных воззрений — и действовать противоположным образом. Обхождение священных мест по часовой стрелке, спасение жизней и прочие позитивные действия многократно усиливаются в определенные дни, месяцы и годы. Во время путешествия вследствие трудностей истощаются результаты совершенных ранее дурных действий.

Практика паломничества на уровне **Махаяны** к предыдущим методам очищения от загрязнений добавляет работу над совершенствованием в шести *парамитах* (щедрости, дисциплине, терпении, усердии, медитации и мудрости), что в идеале приводит к собиранию двух накоплений — заслуги и мудрости. Заслуга означает накопление позитивных впечатлений посредством практики щедрости и дисциплины, и на этой основе обретаются благополучная жизнь и окончательное освобождение. Чем важнее место паломничества, где совершаются эти практики, тем большая накапливается заслуга, и даже «простое намерение совершить паломничество создает заслугу, и когда сделан просто шаг в направлении места силы, счетчик заслуги начинает тикать» [Dowman, 1998, 113]. Начиная практику в месте силы, хорошо сначала очистить площадку, убрав мусор, и повторить это в конце, убирая не только свой, но и чужой мусор. При этом сохраняется представление, будто очищаешь собственные загрязнения [DJKR, 2010, 23–24]. Накопление позитивных впечатлений (заслуги) может начинаться с подношения одного цветка, одного зажженного светильника, чаши с водой — и простираться до спонсирования многотысячных собраний — празднеств благопожеланий (тиб.: smon lam), деятельности университетов, создания библиотек, строительства храмов и монастырей. За тысячелетия практика подношений кристаллизовалась в семичастную форму: выражение почтения (простирания), совершение подношений, раскаяние в совершенных дурных действиях, радование всему доброму в мире, совершаемому всеми существами, просьбы к буддам поворачивать колесо Учения и не уходить в нирвану и, наконец, посвящение хороших впечатлений на пользу всех. Описанию каждой части посвящены десятки, а то и сотни страниц экзегетической литературы. Вторая часть, традиционные подношения на алтаре, обычно представляют собой две

[1] Махапаринирвана-сутра (гл. 5, 16–22; — The Long Discouses of the Buddha, pp. 263–4). В тибетской версии, впрочем, читается «…переродятся в мирах счастливой, высокой участи (bde ‘gro mtho ris kyi ‘jig rten du ‘gro’o)» (Chophel 2000:40), что подразумевает рождение не только богом, но и человеком.

чаши с водой, для питья и омовения, цветы, благовония, светильник, ароматную воду, пищу и музыку; все это символизирует грани окончательного осуществления.

Мудрость заключается в прямом, интуитивном постижении сути всех вещей, когда исчезает различие «трех сфер восприятия» — субъекта, объекта и взаимодействия. Любое действие сопровождается таким пониманием: «Подарок предлагается в чистоте: у него нет сущностной ценности; мысль о награде за него отсутствует» [Dowman, 1998, 122]. Ключевой момент Махаяны — сострадание ко всем существам. Принимать обет бодхисаттвы желательно каждый день по нескольку раз, и его различные формы являются неотъемлемой частью любой медитации. Совершаются и неформальные бесчисленные пожелания — начиная от собственных целей (здоровье, благополучие, развитие, даже желание родить ребенка) через пожелания счастья близким, знакомым и до распространения намерения привести к счастью всех существ без исключения. Образец подобной молитвы — широко известная и часто читаемая сутра пожеланий бодхисатвы Самантабхадры.

После смерти Шакьямуни было воздвигнуто восемь ступ с его реликвиями, которые сразу же стали местами поклонения. Широкое распространение практики паломничества началось около III века до н.э. К этому времени к упомянутым в начале четырем местам добавились еще как минимум четыре: Санкисса (место нисхождения Будды с небес Тушиты), Шравасти (Будда провел здесь более 20 лет отшельничеств во время муссонов и демонстрировал чудеса), Раджгир (устранение раскола Сангхи и начало «второго поворота колеса Учения») и Вайшали («третий поворот колеса Учения», демонстрация власти над протяженностью жизни и другие события). Исключительна активность *чакравартина* Ашоки (ок. 273-236 гг. до н.э.), перераспределившего реликвии Будды по 84 тысячам построенных им ступ, храмов и алтарей. Позднее возводятся величественные и прекрасные комплексы в Бхархуте, Санчи, Аджанте, Эллоре, Канхери и множестве других мест; основываются и развиваются университеты (Таксашила, Наланда, Викрамашила, Одантапури); появляются многочисленные памятники и ступы достигших реализации учеников и последователей Будды — архатов; становятся известны памятные места будд прежних эпох (Кракхучандры, Канакамуни) и самореализованных будд (пратьекабудд). Новые, бесчисленные места паломничества появляются в связи с деятельностью «героев Пробуждения» — бодхисаттв: Авалокитешвары (гора Потала, возможно, тождественна с Тирупати в Тамил-Наду, важным современным центром индуистского паломничества) [Jamanadas, 2009], Манджушри (горы Утайшань, пров. Шаньси, Китай), Нагарджуны (Шри

Парвата, штат Андхра Прадеш). Последующее разрушение памятников и рассеивание реликвий сделали, с точки зрения буддиста, священной страной всю Индию.

В двух предыдущих подходах практика паломничества считается дополнительной; присутствие в местах силы подстегивает и ускоряет развитие, но не является необходимым. Будда ни обязывал, ни горячо рекомендовал, ни обещал выдающихся результатов тем, кто отправлялся в странствие по святым местам. Возможно, это лишь метод для непосед, и так направляется в позитивное русло активность бродяг?

Имея своей основой все практики Хинаяны и Махаяны, последователь **Ваджраяны** использует искусные методы отождествления с просветленными качествами аспектов будд и тантрических учителей (гуру, лама); чистого видения здесь и сейчас (все существа — будды, а мир — чистая страна) — и в моменты самых тяжелых испытаний, и при опытах блаженства; применения способов трансформации всех затемнений в просветленные виды мудрости, активности и бесстрашия; наконец, в постоянном проявлении всех этих пробужденных качеств на любом уровне — вести себя, как будда, пока не станешь буддой. Ключевой момент тантры — преданность учителю.

При этом следование пути паломника-мирянина не означает необходимость в подчеркивании святости и в униженном почтении, особенно в случае современного западного человека; скорее, это вежливый визит к равному, но исключительно богатому другу, — ведь все существа обладают природой будды. Помимо палки для упрямого ослика ума — трудностей и их преодоления — есть и морковка: рассеянный, жаждущий всё новых впечатлений разум материалистичного современника охотно влечется свежими опытами, новыми горизонтами, это нечто вроде каникул, совмещенных с высокодуховной целью, которую к тому же нетрудно осуществить [DJKR, 2010, 4].

Тантрическое паломничество в понимании тибетской традиции, наиболее полно сохранившей методы Ваджраяны, принципиально меняет свое содержание. В соответствии с учениями великих Совершенных (*махасиддхов*) Индии, паломничество становится внутренним энергетическим путешествием, необходимой частью пути развития медитирующего. Однако внешние странствия, не будучи обязательными, приводят к переломным моментам в жизни даже простых людей — силой благословения, встречающегося с преданностью паломника.

Практика тантрического путешествия своей незыблемой основой имеет практики Махаяны, составляющие неотъемлемую часть паломничества — часто основную. Смерть спутника паломника XIII века Дхармасвамина объясняется тем, что он не соблюдал свои обеты [Roerich,

1959, 58]. Тантрический (aka, тибетский) паломник выражает почтение и принимает Прибежище (расширенное по сравнению с Хинаяной и Махаяной до шести аспектов) с помощью простираний, причем может делать это на протяжении тысяч километров. Он(а) подносит шарфы уважения (*кхадак*), вывешивает *коней ветра* (*лунгта*), заказывает в монастырях ритуалы, получает благословение у лам, принимает драгоценные пилюли благословения (rin chen ril bu) и ест землю благословения из особых мест, пьет нектары, старается оставить хотя бы самую мелкую купюру или монету у каждого образа. Поворачивая большие и малые барабаны с мантрами, он активизирует речь Будды. Мысленно совершаются подношения самых лучших впечатлений и ощущений.

Еще важнее произносить мантры и медитировать. Самые распространенные мантры — ОМ МАНИ ПЕМЕ ХУНГ (мантра сострадания), ОМ ТАРЕ ТУТТАРЕ ТУРЕ СОХА, мантры личных практик и коренных учителей. Паломничество становится стилем жизни: «Среди множества характеристик религиозной активности, в которых участвуют все тибетцы, паломничество особенно заметно. Традиционно оно было одним из центральных явлений, способствующих и в некотором отношении даже порождающих тибетскую культурную общность» [Kapstein, 2006, 237].

Исключительную важность паломничества в контексте тантрических практик подчеркивал Сакья Пандита Кюнга Гьялцен (1182–1251). Его требования приближаются к таковым для путешественников в совершенно чистые страны, такие как Шамбхала или Сукхавати (см. ниже).

«Даже если Кайлаш, Цари и другие места
Являются главными среди священных,
Сказано [в тантрах], что тот, кто туда следует,
Должен обрести тантрические посвящения, поддерживать обеты,
Понимать знаки и знать ответы,
Обладать стабильной реализацией в обеих фазах [тантрической медитации]
И идти туда для практики тантрического поведения»

Из «Разграничения трех обетов» [Kongtrul, 2001, 30].

Падма Карпо (1527-1592), основатель школы Другпа Кагью, утверждает, что обычные миряне также могут совершать обхождение вокруг священных мест и получать от этого огромную пользу, о чем Сакья Пандита даже не упоминает [Huber, 1990, 141]; это полностью поддерживает Джамгон Конгтрул (см. окончание этой статьи). И в целом практика «открытия» и освящения мест паломничества великими мастерами предполагала в первую очередь возможность доступа к ним обычных людей.

С точки зрения двух основных фаз медитации Ваджраяны, построения и завершения, «паломничество находится в контексте тантрической практики в фазе завершения» [Kongtrul, 2001, 56], то есть естественном, спонтанном, внедискурсивном, всеобъемлющем состоянии [*Ibid.*, 57]. Более того, это заключительная часть этой фазы — действия (carya) [Huber, 1990, 123 и 130], когда на внутреннем уровне сохраняется чистое видение, а ключевым внешним действием является ритуальный пир (ganacakra, tshogs).

В контексте пяти путей, по которым прогрессирует адепт тантры, паломничество — необходимая часть практики на втором из них, «пути соединения», поскольку «путешествия во внешние регионы и сношения с их просветленными аспектами могут послужить мощным катализатором внутренней эволюции. Каждый регион связан с точкой в телесных каналах; просветленные существа каждого региона — с сутью жизненной энергии», причем паломничество как практика относится к циклу материнских из класса ануттарайога-тантры [Kongtrul, 2001, 62].

Каковы же места паломничества? Они изменились: четыре или восемь главных, связанных с Буддой Шакьямуни, наряду с тысячами менее важных, становятся лишь дополнением к 24 точкам «неразрушимой формы» Будды Высшее Блаженство (Самвара). Их число рознится от источника к источнику — 8 кладбищ, 24, или 32 (24 + 8, связанных с пятью чакрами и тремя главными каналами). «Тантрический буддизм предлагает нам изумительные описания святых мест и храмов — пятьдесят шесть по всему миру, а также множество тайных священных мест, таких как царство Шамбхала, которое не привязано к одному географическому местоположению. Эти скрытые земли были открыты великими тантрическими мастерами прошлого, и впоследствии они стали местами, где люди посвящают всю свою жизнь практике» [DJKR, 2010, 8]. 32 «священных места считаются главными постольку, поскольку каждое обладает чертами подлинного, естественно возникшего небесного дворца, в котором обитает собрание божеств-эманаций». Главные среди них — те, где расположены «восемь великих кладбищ — естественное местопребывание дакинь» [Kongtrul, 2001, 174].

Более того, каждая буддийская страна обзаводится своим набором святых мест. «Алмазный трон» Бодх-Гаи можно найти в Тибете (Нартханг и другие места), в Бирме и Сиаме; ступу Махабодхи — в Непале (Патан). Ярчайший пример такого «франчайзинга» (замечание Ngawang Zangpo) [Kongtrul, 2001, 25] святых мест — закономерного следствия важной идеи буддизма «весь мир — только ум» — многообразие мест «Девикота». По мнению Падма Карпо, одна находится в Паталипутре, другая — в Южном Тибете (Цари). Отождествляемая тибетцами также

с Кушинагарой, местом парининрваны Будды, еще одна Девикота была основана ламой Траши Вангом, учеником Падма Карпо, близ современного Гаухати в штате Ассам, с целью развития паломничества. Эта последняя была «отражена» преданными последователями практики Самвары из традиции Гелуг, создавшими «Девикоту» при монастыре Пхабонка близ Лхасы [Huber, 1990, 148-9]. Наконец, в Кхаме, Восточном Тибете, в XIX веке тертоном Чогьюр Лингпой (1829-1870) и великим Джамгоном Конгтрулом Лодрё Тхае (1813-1899) было открыто еще одно важное место паломничества Цадра Ринчен Драк — «драгоценный пик, подобный Цари», неотъемлемо ассоциируемый с Девикотой. Путеводитель по этой местности, написанный энциклопедистом Конгтрулом, является одним из лучших руководств по тантрическому паломничеству. «Регионы, куда предпринимаются путешествия ради практики тантрического поведения, главным образом — тридцать два знаменитых места земли Джамбу, и соответствующие им регионы находятся в Тибете и в каждой стране… и даже в одном городе во всей своей полноте. ‘В полноте’ следует в этом случае понимать как обозначение того, что [ваджрные] женщины-посланницы десяти великих и малых уровней Пробуждения присутствуют все в этих местах и помогают практикующему в осуществлении этих уровней» [Kongtrul, 2001, 62]. Из современных учителей Дилго Кхьенце Ринпоче (1910-1991) ясно сказал, что «внутри любой долины можно найти весь набор 24 священных мест» [*Ibid.*, 67])

В Тибете священное место должно обладать особыми геомантическими характеристиками, образуемыми сочетанием расположения и очертаний гор, скал, ущелий, озер, рек, источников, растений, различных естественных знаков и символов. Это место должно быть «открыто» каким-либо великим учителем или йогином, который должен умиротворить или подчинить местные силы — духов, демонов, колдунов, богов и нагов, затем освятить округу своей медитацией. Часто здесь открывают «сокровища» (gter ma), заложенные великими учителями прошлого (чаще всего Падмасамбхавой). Эти духовные сокровища могут храниться в скале, земле, реке, озере, ступе или даже уме *тертона* и представлять собой материальный объект, учение или медитативную практику.

Впоследствии на этом месте может возникнуть монастырь или центр отшельничества, чаще всего рядом с пещерой, где медитировал мастер. В храмах появляются другие объекты почитания — самовозникшие или говорящие статуи, изображения, отпечатки на камне частей тела или букв мантр, образованных выходами породы, источники «нектара», личные вещи и реликвии выдающихся личностей, собрания

текстов, ступы с реликвиями; всё это является символами просветленной активности на уровнях тела, речи, ума, качеств и активности. Нередко вся округа представляет собой мандалу — поле энергии какого-либо аспекта Будды, где центральная гора представляет собой йидама в окружении других гор — свиты божеств и защитников; у подножия обычно находится озеро, представляющее собой аспект тантрической супруги. Открытие подобных мест — прерогатива выдающихся мастеров. Паломник-тантрист вообще убежден, что видения духовных мастеров являются лучшим доказательством аутентичности священных мест [Chophel, 2000, 43].

По Джамгону Конгтрулу, 24 священных места соответствуют частям тела практикующего. Когда вследствие тантрической практики внутренняя энергия телесных точек входит и удерживается в центральном канале, то проявляются все энергии соответствующих священных мест, в своей совокупности позволяющих обрести реализацию одного из десяти уровней пути соединения при всецелой поддержке ваджрных аспектов женских энергий этих мест. Совершенство на 1-м уровне зависит от энергий головы, макушки, правого уха и шеи и связано с Пуллирамалаей (современная Патна), Джаландхарой, Оддияной (Сват) и Орбутой соответственно. 2-й уровень — левое ухо, брови, глаза и плечи связаны с Годавари (Лачи), Рамешварой, Девикотри (Цари), Малавой. 3-й — подмышки и грудь связан с Камарупой и Одрой. 4-й — пупок и нос — с Тришанку и Кошалой. 5-й — рот и середина гортани — Калингой и Лампакой. 6-й — сердце и тайный канал — с Канчикой и Хималаей (Кайлаш). 7-й — половые органы и анус — с Претапури и Грихадевой. 8-й — бедра и икры — с Сорактрой и Суварнадвипой. 9-й — пальцы и пятки — с Нагарой и Синдху. 10-й — большие пальцы ног и колени — с Мару и Кулатой (Куллу) [Kongtrul, 2001, 66–7].

Число 24 — не случайно. В тантре «Высшее блаженство» (Чакрасамвара) это объяснено на нескольких уровнях: на уровне легенды, описывающей победу манифестации Будды Держатель Алмаза (Ваджрадхара) над Бхайравой, властвовавшим в Центральной Индии над восемью областями богов и гандхарвов (небесная сфера), восемью — якшей и ракшасов (земная сфера) и восемью — нагов и асуров (подземная сфера) [Kongtrul, 2001, 172-3], когда обитатели этих областей были трансформированы в просветленные формы из свиты Самвары; на уровне соответствия тройного набора по восемь — активностям ума, речи и тела; наконец, на уровне соответствия этих мест 24 главным энергетическим каналам человеческого тела, в которых при вхождении белой жизненной сущности активизируются просветленные энергии даков и дакинь [Kongtrul, 2001, 68–9].

В индуизме 24 священных места (pīṭha) связаны с разбросанными частями тела Ситы, супруги Шивы. В соответствии с буддийскими тантрами, переведенными на тибетский в ранний период (с VIII века), эти места образовались вследствие рассеяния кусков тела Рудры, злобного и извращенного существа, захватившего весь мир, но «освобожденного» сочувствием всех будд в форме Херуки. Ум Рудры преобразился в защитника всех этих мест Махакалу, его женщины — в защитниц, а телесные составляющие — в медицинские растения [Kongtrul, 2001, 171–2].

Самое прямое заявление о том, как образуются святые места, находится у позднего (XIX век) автора традиции Гелуг, суммирующего мнения великих лам — Падма Карпо, Цонгкхапы, Джамьянга Жепы — таким образом: «Эта самая Пхабонкха является Девикотой среди четырех [тантрических] upapīṭha, поскольку она была единодушно принята [как таковая] всеми теми, кто совершенен в мудрости и бывал там. Благодаря этому доказано, что это место обладает мощью» [Huber, 1990, 150].

К этому следует добавить, что новые «святые места» создаются также преданностью последователей. На протяжении многолетних посещений разных мест я наблюдал, как отпечатки Гуру Ринпоче в пещерах близ Ташидинга (Западный Сикким, Индия) и в Пхарпинге (около Катманду в Непале), а также саморождённый образ Тары, тоже в Пхарпинге, становились всё яснее и отчетливее по мере увеличения числа паломников и обустройства этих мест. Сколько здесь рукотворного, а сколько духовного влияния — вопрос открытый.

Некоторые продвинутые практикующие могут также предпринять путешествие в чистые страны, например в Шамбхалу, следуя множеству правил и наставлений, в частности изложенных в тексте *Kalāpāvatāra* (*Ka la par ‘jug pa, sDe dge bsTan’gyur, sNa tshogs po, ff. 315b 327a.*) [Bernbaum, 1985]. Такому паломнику сначала следует получить разрешение, затем начитать миллион мантр, совершить сто тысяч огненных подношений, посетить место просветления Шакьямуни и некую ступу предыдущего Будды и только затем отправиться на север в шестимесячное путешествие к горе Какари, выкопать там некоторые корешки, совершить ритуалы, начитать мантры, нарисовать изображение защитницы Маричи, наконец выпить сваренный из корешков эликсир, придающий силы для дальнейшего путешествия. Подобные действия следует совершать несколько раз [Newman, 1996, 482].

«Для тех, кто высоко ценит то, что деяния Будды озаряют поиск знания и осуществления, паломничество является физическим и символическим возвращением в центр, способом реализации самой сути жизни и учений Будды» [Tarthang, 1994, 7]. **Результаты** паломничества могут проявляться быстро, когда человек меняется на глазах, умственно и физически, или спустя некоторое время, когда он становится свободнее, добрее, мудрее, как показывает опыт моих почти десятилетних поездок с группами по Индии и Тибету. Для путешественника, пусть даже начинавшего как «духовный турист», мир становится открытым, то, что раньше казалось неодолимым препятствием, неразрешимой проблемой, превращается лишь в этап собственного развития. Ответственность за себя и других, щедрость, здоровое чувство юмора, мудрое сочувствие, уверенность и терпеливость — таковы качества, обретаемые в результате паломничества.

Традиционный отчет о пользе паломничества (в данном отрывке — по Цари) таков:

«Это место тантрической дисциплины йогина;
Основание, где опыт и реализация медитирующего растут;
Место, где богатый совершенствует заслугу;
Область, где омрачения дурных ядов мощно очищаются.
Неделя медитации на Цари приближает к осуществлению больше
Многих месяцев или лет медитации где-то еще.
Полезнее создать благоприятные связи здесь,
Чем провести сотню лет где-то, занимаясь достойной практикой физически и устно.
Занятия медитацией и духовной практикой здесь приведут к реализации в этой жизни;
Любые сделанные пожелания осуществятся без усилий […].
Даже если не медитировать, не практиковать здесь, как должно, —
Покинув тело, переродишься в высших сферах.
Даже умирающие здесь животные оставляют реликвии в знак этого!
И если хотя бы семь раз шагнуть в направлении этого места,
В момент смерти врата в дурные участи затворятся»
[Kongtrul, 2001, 112].

Самые высшие учения тибетского буддизма — *махамудра, дзогчен, лам-дре* — не разделяют ни с абсолютной, ни с относительной точки зрения основание, путь и плод развития; это и заложено в понимании истинного паломника, видящего результат уже в самом путешествии. Эти поучения призывают «вплести» (тантра) просветленный опыт в свой самсарический. «Если нам предстоит полностью пережить неотъемлемо присущее нам просветление, нашу «природу будды», мы должны изучать, размышлять и практиковать путь, показанный теми, кто уже раскрыл свое внутреннее пробуждение. Наше уважение и почтение к буддам и бодхисаттвам прошлого должно служить причиной

роста нашего уважения и почтения к присутствующему в нас и в других внутреннему богатству. Подобным же образом, наша вера и интерес к далеким от дома священным местам должны побуждать нашу восприимчивость к чудесам мира, в котором мы живем» (Ngawang Zangpo) [Kongtrul, 2001, 8].

Искренний паломник, чье восприятие во время путешествия естественно возвышенно, может даже обрести сверхъестественные качества или особенную проницательность — «способность летать по небу или проходить сквозь скалы, знание языков животных и птиц, способность читать умы и так далее […] — особенно там, где обитают Танцующие в Небе [дакини]» [Dowman, 1998, 114].

«Опыт паломничества субъективен в высокой степени. […] Многие рассказывают, что слышали мелодии божественной музыки в глубинах озер, некоторые вспоминают о появлении мифических созданий, выходящих из воды. Эти встречи со сверхъестественным, вероятнее всего, вызваны возвышенной духовностью паломнического опыта. Разнообразие религиозного опыта […] может быть вполне удивительным» [Chan, 1994, 39].

И, невзирая на общепринятое мнение об исчезновении тантрического буддизма в современной Индии, Гендюн Чёпхел несколько раз упоминает об удивительных встречах с истинными йогинам, махасиддхами — и в чащобах Ориссы, Джаркханда, Бихара, и на красочных, шумных, грязных базарах больших городов.

Грязь, мухи, москиты, огненная еда в грязных харчевнях или отсутствие оной; назойливые нищие — прокаженные, беременные, изувеченные; торговцы, ориентирующиеся на парижские цены за негодное барахло; карманники, мошенники, иногда — просто грабители; транспорт — переполненные вагоны и отложенные рейсы, пыльные автобусы и не спящие сутками, держащиеся только на бетеле водители дребезжащих колесниц; грязные гостиницы и туалеты «open air» — такова Индия. Лотосы в зеркальных прудах, душевные разговоры с дружелюбными спутниками, таинственные развалины и пещеры, неожиданные приюты в дворцах и старых атмосферичных особняках, наконец, то самое *благословение* — это тоже Индия.

Постоянное давление надзирающих органов, запреты на общение и посещение самых интересных мест, тройные — десятеричные цены в любых китайских лавках, труднодоступность информации и незнание иероглифов, развалины святынь или отлакированные их реставрации, предназначенные для бесцеремонных туристов из центра Поднебесной, понурые фигуры тибетцев, «лишних людей» в своей собственной стране, — таков китайский Тибет. Просторы высоких равнин, зеленые

ущелья, сияющие фигуры статуй и фресок, бесчисленные места, вибрирующие энергией просветления, — это тоже Тибет.

Таково современное паломничество в дальние края. Однако, как уже говорилось, в каждой буддийской стране есть свои святые места, и как страна, где буддизм признан в качестве официальной религии, Россия — не исключение. В Бурятии, Калмыкии, Туве восстанавливаются и создаются новые центры притяжения паломников. Одним из важнейших стало нетленное тело ламы Итигилова в Иволгинском дацане. В больших городах такими центрами стали как старые установления, например дацан в Санкт-Петербурге, так и новые — построенная в 2008 году ступа в Музее Рериха близ Кремля, планирующаяся к строительству ступа на Поклонной горе в Москве.

Новым, хотя и имеющим давние традиции, методом паломничества стало посещение и сопровождение в поездках великих учителей современности. Поездки на их посвящения, циклы учений, на аудиенции, участие в особых событиях вроде Мёнламов — важная составляющая духовной жизни современных российских буддистов. Сопровождающая в путешествиях свита учеников Намхая Норбу Ринпоче и ламы Оле Нидала временами состоит из сотен человек, и это, безусловно, духовное паломничество. Исторически такая традиция широко использовалась почти всеми Кармапами, в особенности — 2-м, 7-м, 10-м, 13-м, 14-м и 16-м воплощениями, когда главы Карма Кагью в сопровождении тысяч последователей путешествовали по всему Тибету, проводя большую часть времени в палаточных поселениях (sgar).

И все же высший вид паломничества — внутренний. Сараха пел:

«Кое-кто говорит о реализации как о путешествии, осмотре всех земель,
Больших и малых мест паломничества.
Но даже в моих видениях такого не было.
Нет[нужды]виныхдальнихобластях,кроме[пределов]тела[иума].
Я, достойный, узрел это с уверенностью, к лучшему.
Пребывай в горном отшельничестве и практикуй самоограничение».

[Schaeffer, 2000, 308] (Смысловые интерполяции сделаны в соответствии с тибетским комментарием bcom ldan ral gri).

Будда уже находится в теле и уме практикующего, и для истинного йогина нет нужды скитаться по чужим странам. Но люди такие разные! Слишком многим необходимо преодолеть трудности и набраться впечатлений для того, чтобы раскрыть в себе потенциал Пробуждения, — иначе это может просто не произойти.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Aitken M. E. (ed.).* Meeting the Buddha. New York: Riverhead Books, 1995.

2. *Bentor Y.* On the Indian Origin of the Tibetan Practice of Depositing Relics and Dharanis in Stupas and Images. In: Journal of American Oriental Society. Vol. 115. No. 2 (Apr. – Jun., 1995). P. 248–261.

3. *Bernbaum E. M.* The Mystic Journey and its Symbolism: A Study of the Development of Buddhist Guidebooks to Shambhala in Relation to their Anitecendents in Hindu Myphology. PhD Dissertation. Berkeley: University of California, 1985.

4. krang dbyi sun; gtso ‘gan. bod rgya tshig mdzod chen mo. pe cin: mi rigs dpe skrun khang, 1993.

5. *Braitstein L.* A Road to Nowhere: The Significance of the Pilgrimage in Buddhist Literature. Montreal: McGill University, 1999.

6. *Chan V.* Tibet Handbook: A Pilgrimage Guide. Hong Kong: Moon, 1994.

7. *Gendun Chophel; Huber T.* The Guide to India. A Tibetan Account. Dharamsala: LTWA, 2000.

8. *Dhammika S.* Middle Land, Middle Way. A Pilgrim’s Guide to the Buddha’s India. Kandy: Buddhist Publication Society, 1999.

9. *Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche*. What to Do at India’s Buddhist Holy Sites. Siddhartha’s Intent, 2010.

10. *Gyurme Dorje.* Footprint Tibet. 3d edition. London: Footprint, 2004.

11. *Dowman K.* The Sacred Life of Tibet. New Delhi: Harper Collins India, 1998.

12. *Dowman K.* The Power-Places of Central Tibet: The Pilgrim’s Guide. New Delhi: Timeless Books, 1996.

13. *Huber T.* Where Exactly are Charita, Devikota and Himavat? A Sacred Geograpgy Controversy and the Development of Tantric Buddhist Pilgrimage Sites in Tibet. In: Kaillash. Vol. XVI. No. 3–4. (1990). P. 121–159.

14. *Huber T.* Guidebook to Lapchi. In: Lopez Jn. D. (ed.) Religions of Tibet in Practice. Delhi: Munshiram Manohar, 1998. P. 120–137.

15. *Jamanadas K.* Tirupati Balaji Was a Buddhist Shrine. Chandrapur: Sanjivan, 2009.

16. *Kapstein M.* The Guide to the Crystal Peak. In: Lopez Jn. D. (ed.) Religions of Tibet in Practice. Delhi: Munshiram Manohar, 1998. P. 103–129.

17. *Kapstein M. T.* The Tibetans. Oxford: Blackwell, 2006.

18. *Kathok Situ Chokyi Gyatso.* Three Types of Pilgrim. New York: Lotsawa House, 2010.

19. *Kongtrul Lodro Thaye, Jamgon; Ngawang Zangpo.* Sacred Ground: Pilgrimage and Sacred Geography. Ithaca: Snow Lion, 2001.

20. *Lim T.; Khejok Rinpoche.* Pilgrimage to Wutaisan. 2007.

21. *Muthiah S. (ed.).* Where the Buddha Walked. Madras: TT. Maps & Publications United, 1990.

22. *Newman J.* Itineraries to Shambhala. In: Jose Ignacio Cabezon and Roger R.Jackson, ed. Tibetan Literature. Studies in Genre. Ithaka: Snow Lion, 1996. P. 485–500.

23. Powers, 1995 - Powers J. Introduction to Tibetan Buddhism. Ithaca: Snow Lion, 1995.

24. *Roerich G.* Biography of Dharmasvámin (Chag lo-tsa-ba Chos-rje-dpal). Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1959.

25. *San Chan Khoon.* Buddhist Pilgrimage. Kuala Lumpur: Buddha Dharma Education Association — Majujaya Indah, 2001.

26. *Samuel G.* Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies. Washington: Smithsonian Institution Press — Mandala Book Point, 1995.

27. *Sardar-Afkhami, Abdol-Hamid*. Buddha’s Secret Gardens: End Times and Hidden-lands in Tibetan Imagination. Cambrige: Harvard University, 2001.

28. *Schaeffer, Kurtis Rice.* Tales of the Great Brahmin. Creative Traditions of the Buddhist Poet-Saint Saraha. Cambrige: Harvard University, 2000.

29. Holy Places of the Buddha. Crystal Mirror Series. Vol. Nine. Berkeley: Dharma Publishing, 1994.

30. *Tucci G.* The Sea and Land Travels of a Buddist Sadhu in the 16th Century. In: Indian Historical Quaterly. Vol. VII, No. 4. (Dec., 1931). P. 683–702.

31. *Tucci G.* Travels of Tibetan Pilgrims in the Swat Valley. Calcutta: The Greater India Society, 1940.

А. П. Забияко (*Благовещенск*)

ЕСТЬ ЛИ У БУДДИЗМА ИММУНИТЕТ ПРОТИВ НАСИЛИЯ? ДИСКУССИОННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕОРИИ И ПРАКТИКИ

Идейной доминантой современной религиозной мысли в России является постулат о том, что религия и насилие несовместимы. Религия в такой трактовке большинства христианских, исламских, буддийских, иудейских проповедников — основа мира, любви и согласия. Она — важнейший способ духовного воспитания, врачующий человека и общество от жестокосердия. Фактам совершения верующими людьми насильственных действий сторонники такого подхода предлагают разные объяснения, суть которых сводится к тому, что человек действовал из

нерелигиозных побуждений. Когда такой аргумент выглядит уж слишком неубедительным (а такое случается нередко), остается одно — отвести обвинение от своей конфессии. Религиозные лидеры объявляют людей, свершивших насилие, чуждыми общему вероисповеданию, отступниками, сектантами.

Действительность, особенно в том виде, в каком ее конструируют масс-медиа, отчасти, как и полагается, соответствует этому проекту: лидеры конфессий призывают к согласию, многие религиозные организации и простые верующие способствуют делу добра, в душах немалого числа людей поселился мир. Однако практика межэтнических и межконфессиональных отношений, экспансия религии вглубь и вширь ставят под сомнение идиллический образ религии.

Рост религиозности выразил себя в, казалось бы, давно изжитых российским обществом формах религиозного фанатизма, мракобесия и религиозного экстремизма. В России в течение последних двух десятков лет возникла новая реальность, существенно отличающаяся от официально-благостной картины «религиозного ренессанса». Во многих религиозных группах насилие как идея или практика присутствует в постоянных формах конфронтации с инаковерующими, в угрозах расправ с вероотступниками, подавлении личности «харизмой» лидера и т.д. Идеологи конфессий и солидарные с ними ученые, уходя от установления первичной сущности явлений такого рода, прибегают к понятиям «секта», «деструктивный культ», «психокульт», «тоталитарная секта», «оккультизм», «терроризм», «ваххабизм» и т.п. При этом предполагается, что эти феномены не имеют ничего общего с респектабельными конфессиями, с религиями, составляющими «неотъемлемую часть исторического наследия народов России» [Федеральный закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», 1997].

Рассмотрим одну из таких трактовок, представленную авторитетным исламоведом А. А. Игнатенко. В ходе работы Круглого стола «Религиозный фундаментализм и экстремизм: Политическое измерение» (Российская академия государственной службы при Президенте РФ, 12 апреля 2003 г.) А. А. Игнатенко в своем докладе выразил исходную мысль предельно четко: «Хотелось бы начать именно с того, что экстремизм не присущ ни православию, ни исламу, ни иудаизму, ни буддизму, традиционно распространенным на территории России. На этом можно было бы разговор и закончить». Однако закончить разговор ученому не позволило знание того, что «абсолютно нельзя игнорировать наличие очень большого количества явлений, событий, акций, которые, с одной стороны, должны рассматриваться как экстремистские и даже террористические, а с другой стороны — … связанны

с религией». Такое положение дел объясняется, по мнению А. А. Игнатенко, тем, «что, кроме православия, ислама, буддизма, иудаизма, католицизма, существуют и возникают очень мелкие религиозные группы или такие группы, которые претендуют на то, что они являются религиозными». К числу таких групп исламовед справедливо отнес «Аль-Каиду», поставив действительно «непраздный вопрос: насколько они исламские, будучи религиозными?». Ответ таков: эти группировки следует считать «исламскими сектами», в частности — Усама Бен Ладена и его последователей – представителей «усамизма». Прояснив свою позицию, А. А Игнатенко делает заключительный вывод, в котором политкорректность берет верх над логикой предшествующего теоретизирования: «Тогда теракты 11 сентября 2001 г. будут рассматриваться не как акция «исламского терроризма», а как деятельность *усамитов*, к которым ни ислам в целом, ни мусульмане мира отношения не имеют» [Круглый стол «Религиозный фундаментализм и экстремизм: Политическое измерение», 2003]. Что же это за странное явление — «усамизм», который, будучи религиозной группой и исламской сектой, в своей деятельности не имеет отношения к исламу? Разве «ислам в целом» не включает в свой состав секты? А основатель исламской секты Усама Бен Ладен — не мусульманин?

Понятий становится больше. Религиозных эксцессов, к сожалению, не становится меньше. Сколько их еще должно быть, чтобы эйфория «религиозного ренессанса» наконец пошла на убыль и сменилась — по крайней мере, в научном мире – объективным подходом к религии?

Объективный подход равно удален от религиофилии и религиофобии. Ближе такому подходу, конечно, внеконфессиональные мировоззренческие позиции. Однако тем ценнее примеры конфессионального объективного отношения к религии.

Протоиерей Александр Шмеман любил православие, к религии как верующий человек был глубоко пристрастен, но это не помешало профессору Свято-Владимирской семинарии бескомпромиссно вскрыть двуединую природу религии. «Религия родилась и рождается одновременно из притяжения к *святому*, из знания, что абсолютно-другое *есть*, и из незнания, *что́* оно есть. И поэтому нет на земле явления более двусмысленного и в двусмысленности своей трагического, чем религия. Это только наша современная, выдохшаяся и сентиментальная «религиозность» убеждена, что «религия» — это всегда что-то хорошее, положительное, доброе и полезное и что по существу люди всегда верили в того же «доброго» и снисходительного Бога, в «Отца», на деле созданного «по образу и подобию» нашей собственной маленькой доброты, необременительной морали, бытовых устремлений и деше-

вого прекраснодушия. Мы забыли, как близки «религии», в каком-то смысле — соприродны ей, темные бездны страха, безумия, ненависти, изуверства, все то жуткое *суеверие*, которое с таким напряжением обличало, видя в нем дьявольское наваждение, раннее христианство. Забыли, иными словами, что религия — настолько от Бога, от неистребимой в человеке жажды и искания Его, насколько и от Князя мира сего, оторвавшего человека от Бога и погрузившего его в страшную тьму неведения» [Шмеман, 1992, 221–222]. Это точка зрения православного мыслителя. Можно ли распространить ее на понимание буддизма?

Заметим, что к этому предельно откровенному суждению присоединились бы многие верующие, на личном духовном опыте или в драматических обстоятельствах жизни познавшие внутренне присущие религии «темные бездны страха, безумия, ненависти, изуверства». В самых разных исторических и культурных контекстах религиозные практики порождают крайние формы аскетизма, порой доводящие адептов до полного физического и психического истощения, инициационные испытания с применением изощренных форм насилия, ритуалы самобичевания и оскопления, истязания и жестокие наказания — нередко по совершенно иррациональным, абсурдным, с нерелигиозной точки зрения, основаниям. Этот перечень видов религиозного насилия можно продолжить. Он хорошо известен даже неискушенному человеку по популярным историческим источникам или по сообщениям СМИ «на злобу дня». Отнюдь не всегда акты насилия образуют главное течение религиозной жизни, но регулярность появления и типологическое сходство заставляют искать репродуцирующие их причины во внутренней, духовной природе религии. Даже если по вошедшей в оборот вредной привычке ставить знак равенства между религией и духовностью, то следует помнить, что в своем конкретном содержании эта духовность — не одни лишь «цветочки» из сада Франциска Ассизского.

В своей духовной природе религия двусоставна. Милосердное, каритативное начало религии выступает ограничителем социального насилия и социобиологической агрессивности человека, оно смягчает жестокость правосудия и нравов. В религии это начало всегда было и есть, ибо она — «сердце бессердечного мира». Хорошо известно, что в буддизме это начало выражено понятиями *ахинса* (*ahinsa*), *мета* (*mettā*) и другими.

Но есть и другая — репрессивная сторона религиозной духовности. Гнев, месть, злость, страх, воздаяние, суд — это тоже, наряду с категориями любви и милосердия, понятия религиозной духовности, отражающие ее глубинное содержание. Буддизм относится к таким внутренним состояниям резко отрицательно, рассматривая гнев, злость как

«яды ума». Об этом много сказано и написано проповедниками буддизма, исследователями.

Акцентируя в вероучениях каритативное начало, демонстрируя в своих социальных практиках пацифизм, буддийские общины составили буддизму репутацию одной из наиболее толерантных и миролюбивых религий. Буддизм относится к таким учениям и практикам, в которых репрессивное содержание религии минимизировано. Означает ли это, что в буддизме вообще нет репрессивного содержания? Можно ли категорически утверждать, что буддизм и насилие абсолютно несовместимы?

Этика основных буддийских течений не исключает применение силы и даже убийство. В многочисленных повторах бытует притча о том, как Будда в одном из своих перерождений был купцом и был вынужден, узнав о злодейских замыслах одного человека, плывущего с ним рядом на корабле, его убить, ибо тот не принял увещеваний и твердо держался намерения убить всех купцов, чтобы завладеть их имуществом. Считается, что тем самым Будда помог этому человеку не обременить его карму тяжелейшим грехом и спас других людей на корабле.

Как истолковывается притча современными российскими последователями буддизма? На одном из форумов деяние Будды резюмируется участником дискуссии так: «В данной истории Будда пробовал все методы, но, исчерпав их, прибег к последнему, не омрачаясь при этом ни гневом, ни неведеньем, ни страстью (это три основных загрязнения-клеши, которые препятствуют духовному развитию человека)». По ходу обсуждения здесь же высказывалась и такая трактовка: «В убийстве нет ничего хорошего. Но само убийство нельзя исключить. Мы каждый день убиваем кучу живых существ (растений или животных) за завтраком, обедом и ужином. К тому же в космологии буддизма все живые существа перерождаются в бесконечном круге сансары, и рождение всегда ведет за собой смерть, а смерть — рождение. Поэтому важен не сам факт убийства, а состояние человека, который убивает, его мотивы» [http://oriental.ru]. Такое толкование – не частный случай развития буддийской мысли.

Итак, насилие и убийство возможны, они не губят душу и даже не препятствуют духовному развитию, главное, чтобы буддист в момент совершения таких актов действовал из сострадания и не омрачал свое сознание. В таких интерпретациях принцип ахинсы утрачивает свою императивность и дополняется этикой насилия. Насилие оказывается с сотериологической, аксиологической и прочих точек зрения явлением относительным, его смысл варьируется в широком диапазоне благих и неблагих деяний, а право на насилие отдается на усмотрение

человека. Человек в каждом конкретном случае сам решает, будет ли насилие злом или добром, омрачает убийство сознание или нет, губит оно или, напротив, спасает. Следствием такой этики может быть героическая борьба буддиста с агрессором, а может быть смерть людей от зарина в токийском метро.

Газовая атака, осуществленная в 1995 г. активистами «Аум Синрикё», — один из тревожных сигналов для буддистов. Деятельность этой религиозной организации в очередной раз подтверждает, что этика буддизма может трансформироваться и сопрягаться с идеями, которые не просто оправдывают насилие, но и провоцируют его осуществление в крайних формах.[1] Известно, что задолго до событий в метро, с конца 80-х годов, приверженцы Асахары перешли к практике убийств и запугиваний. Поэтому токийскую акцию нельзя воспринимать как ситуативный эксцесс, следствие узко групповой временной психопатии. После террористической атаки в метро «Аум Синрикё» была резко осуждена мировым буддийским сообществом. Некоторые буддийские лидеры стали отрицать ее причастность к буддизму. Конечно, идеология Секо Асахары и его последователей носит синкретический характер. Однако до 1995 г. никто из авторитетных буддистов не ставил под сомнение ее буддийские основы. Более того, Секо Асахара пользовался поддержкой некоторых крупных буддийских лидеров, получал от них положительные рекомендации (см. *Примечание*).

Следует помнить, что в тот период «Аум» имела в России несколько десятков тысяч последователей, часть из них впоследствии отреклась

[1] Приведение автором в качестве аргумента деятельности Аум Сенрике трудно признать корректным основанием тезиса. Справедливости ради надо отметить, что мировоззрение данной корпорации причудливо объединяло идеи индуизма, христианства, буддизма и др. Это становится ясно даже при беглом знакомстве. Например эпиграф к «Махаяна-сутре», написанной Секо Асахарой: «Да буду я проводить Спасение как слуга Всевышнего Бога Шивы до тех пор, пока все души не войдут в Махаяну», — свидетельствует о том, что есть здесь и чуждые буддизму представления о душе, и библейская идея о Спасении, и Шива, и буддийская Махаяна, и прочие несоответствия. Мало того, как отмечено многими исследователями, например д. и. н. А. Агаджаняном, «содержание этой идеологии менялось от традиционной монашеской отрешенности ко все более отчетливому апокалиптическому алармизму и эксклюзивности. Однако этот эксклюзивизм и апокалипсизм имеют не буддийские источники, поскольку известно, как на эволюцию идеологии секты повлиял интерес Асахары к новозаветному откровению Иоанна» (18 ноября 2003 года МЦ Карнеги). См.: Буддизм России. 2004. № 38. С. 98 (*примечание редакции*).

от организации, а часть перешла к закрытой для общества религиозной деятельности. Существование российской ветви «Аум Синрикё» — малоприятный факт. Но он со всей непреложностью факта свидетельствует, что и в России, где буддизм издавна отличался пацифизмом, некоторые буддийские идеи могут быть инкорпорированы в идеологию религиозного экстремизма. Следует ли уповать российским буддистам на то, что это — единственный случай?

Буддизм на уровне идеологии и деятельности своих влиятельных, признанных течений имеет, конечно, иммунитет против насилия. Однако этот иммунитет в силу ряда особенностей вероучения не обеспечивает полной защиты. К тому же, как показывает опыт «Аум Синрикё», вирус насилия может сильно модифицироваться и мимикрировать, оставаясь долгое время малозаметным под оболочкой буддийских форм. Какой вид он примет в следующий раз? Как проявит себя? И смогут ли его вовремя разглядеть буддийские лидеры?

ЛИТЕРАТУРА

1. Круглый стол «Религиозный фундаментализм и экстремизм: Политическое измерение», Российская академия государственной службы при Президенте РФ, 12 апреля 2003 г.// http://www.religare.ru/2_4037.html

2. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26 сент. 1997 г. № 125-ФЗ // http://www.democracy.ru/library/laws/federal/

3. *Шмеман А.* Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992. http://oriental.ru/cgi-bin/forum/YaBB.pl?board=philosophy;action=display;num=1060027653

Д. М. Коломыц (*Казань, Татарстан*)

МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ВОЗМОЖНОСТИ РАЗВИТИЯ СОЗНАНИЯ

Мировоззрение человека зависит от множества влияний: семьи, общества и своих природных качеств. Мифологизация сознания остаётся неотъемлемой частью любой культуры. Современное общество в России заполнено разнородными мифологическими картинами. Многие из них противоположны по мировоззренческим установкам и имеют совершенно различные последствия для личности.

Мифологизацию нельзя считать чем-то отрицательным или положительным. Она присутствует в нашем сознании как неотъемлемая

часть мировоззрения. Мифология достраивает наш мир до состояния внутренней цельности. Чем меньше круг знаний, тем большее место занимает в сознании воображаемый мир.

Ограничения, поставленные культурами, создают множество препятствий для развития личности. Человек замыкается в рамках того, что считается возможным.

Традиционная нравственность в современном мире подвергнута подлинному разгрому со стороны сил, стремящихся к глобализации мира. Процесс глобализации нравственности ведёт к уничтожению различий. Но это лишь начало разрушительного движения. Уничтожив различия, человечество попадёт в круг единых ценностей, которые будут выстроены наднациональной мировой силой в своих интересах.

В настоящее время утверждать что-либо в противовес западной глобализации считается необоснованно, ненаучно и противоречит основной, ясной всякому человеку закономерности объединения людей в единую общность — некое единое человечество. Поэтому выступать против глобализации означает выступать против того, что считается прогрессом. А это обречено на провал. Поэтому отказаться от всякого сопротивления глобализации есть самое разумное решение для любого здравомыслящего человека. Тем более такой вывод подтверждается деятельностью антиглобалистов, способных лишь бестолково бузить и бить витрины. Остаются ещё страны, идущие по пути отказа от демократии, — Вьетнам, Куба, Венесуэла и т.д., но их мало и они ещё не доказали свою самодостаточность, особенно после падения СССР.

В этих условиях возможен ли выход для тех, кто видит всю пагубность западного общества потребления, общества свободы греха и господства мировой олигархии?

Религии в современном мире подвергаются давлению множества пороков, внедряемых в общество господствующими мировыми силами. Современный либерализм, господствующий в странах западной цивилизации, внедряет в сознание верующих дозволение личных пороков, которые идеология стремительно перевоплощает в необходимую часть свободного общества, одобренную и поддержанную властью. Церковь, нравственность и власть остаются несовместимыми понятиями.

Мировоззрение большой части, если не большинства, современных людей включает доверие к науке, неразборчивость в политических вопросах, замкнутость на своей материальной природе и материальном обеспечении, веру в незыблемость господства сильных и представление о себе как о ничтожных существах. Единственной важной заботой такого человека становится приспособление к внешним условиям.

Религиозная нравственность в течение веков способствовала социальному угнетению как неотъемлемой части общественного устройства. В современной России, после десятилетий проповеди идей социальной справедливости при советской власти, произошла их замена на утверждение о закономерном разделении людей на господ и слуг. Церковь же, будь то православие, ислам или буддизм, с удовольствием поддерживает любую власть, которая поддерживает её материально. С точки зрения социального института, стремящегося к нравственному преобладанию, это объяснимо. Но, с точки зрения нравственности, основанной на справедливости, это неприемлемо.

Современная наука развивается как позитивистская. Современная позитивистская наука опирается на небольшое количество утверждений. Это доказательность, проверяемость, опора на количественные показатели, наличие объясняющей теории. Казалось бы, такого набора должно быть достаточно для свободного развития науки. Однако на деле оказывается, что наличие этих принципов совершенно не избавляет науку от мифологизирования и нарушений взятых на себя обязательств по объективному изучению мира.

Нарушаются все основные положения. Доказательность остаётся незыблемой только при наличии возможности повторения эксперимента. Это характерно для естественных и технических наук. Относительно общественных и гуманитарных наук, об этом не идёт даже речи, поскольку наука здесь в значительной степени подчинена идеологии. Но даже и в технических науках неудобные данные скрываются или замалчиваются (архивы уничтожаются, изобретения скрываются).

Проверяемость стала важным пунктом, опираясь на который, позитивистская наука может легко отвергать множество сведений. И здесь главным препятствием проникновения нового в науку становится не возможность проверки фактов, а их неоднозначная интерпретация. Многие данные не закрепляются из-за противоречий с имеющимися теориями, хотя проверка возможна. (Атлантида, американцы на Луне, композитные материалы в авиастроении и безопасность.)

Опора на количественные показатели очень важна для науки. Но современная наука часто идёт по своеобразному пути отказа от собирания данных, особенно если уже существует объясняющая теория.

Необходимость наличия теории стала настолько подавляющей, что многие данные, не укладывающиеся в имеющиеся теории, отметаются или намеренно не замечаются. Хотя, казалось бы, что может быть проще — собери данные и выдвигай новую гипотезу. А научная общественность должна выступать непредвзятым экспертом всего нового.

Но здесь мы сталкиваемся с тем фундаментальным фактом, что наука неотъемлемо включена в ткань социально-экономических отношений и страдает теми же системными пороками, что и всё общество. Проблемы финансирования, достижения личного статуса и защита статуса науки, тщеславие и стремление защитить собственную точку зрения дополняются политическим и общественным заказом на определённые исследования и концепции. Кроме того, играет большую роль такое качество общества, как требование от науки выполнения объяснительной функции, что часто делает последнюю заложницей немедленных ответов. Ещё одной важной, но трудноуловимой составляющей является консервативность человеческого мышления. В некоторых случаях она доходит до того, что человек просто не замечает в мире того, что не укладывается в его матрицы жизнеописания и мировоззрения.

Однако проявляется ещё одно качество современной науки — элитарность. Во многих областях, связанных с политикой и манипуляцией сознанием, мы наблюдаем большое белое пятно, заполняемое слухами, целенаправленно подкидываемыми мифами и просто умолчанием. В таком мире подавляющее большинство предпочитает выживать, и даже многие научные работники придерживаются подобной точки зрения.

Что же может дать освобождение сознания? При вдумчивом отношении приходишь к выводу, к которому пришёл ещё Феофан Прокопович: «Многие знания — многие печали». Однако человек остаётся пленником иллюзий и безысходности. Можно ли совместить в сознании современного человека европейской культуры в её восточноевропейском и славянском виде черты личной значимости и веры в общественную необходимость собственных жизненных установок?

На мой взгляд, человек, живущий в России, обладает главным качеством, позволяющим ему оставаться свободным, несмотря на неблагоприятные социальные и экономические условия. Это способность людей к творчеству.

Для россиян характерно также относительное равнодушие к религии как средоточию ритуалов. Православие как господствующая религия является не просто источником и символом веры, но и средоточием многих народных традиций, плавно перетекавших из обыденной жизни в церковь. Поэтому противопоставление православию чего бы то ни было бесперспективно. Да и совершенно излишне. Православная вера сегодня отличается мягкостью идеологии и внушения, опорой на принятые нормы нравственности и общественных отношений. Например, призыв к единству славянских народов горячо поддерживается, отношение в обществе и церкви к гомосексуалистам резко отрицательное, также отношение к сиротам и беспризорникам совпадает с общественным видением. С православием связаны тысячелетние традиции. Множество православных святых и намоленная энергетика церквей дают людям силу.

Что же касается иных политических заявлений, обращённых к власти, то здесь церковь блюдёт свои корпоративные интересы, что, конечно, нравственно неприемлемо, но политически оправдано. Но так делают все церкви. Традиции буддизма, воспринимаемые как исключительно религиозные, не найдут дорогу к сознанию православного населения. Человеку свойственно рассматривать мир через систему узнаваемых знаков и символов. То, что за буддизмом стоит прежде всего философское видение мира, для подавляющего большинства остаётся неизвестным. Более того, многие буддисты воспринимают свою философско-этическую школу как религию, где место богов заняли будды.

Западный тип мышления задаёт два направления развитию сознания — научное и религиозное. Для большинства европейцев эти направления несовместимы. Они не соприкасаются. Если же учёный является верующим, то вера никакого отношения к его деятельности иметь не может. Несколько примеров противоположного, вроде веры некоторых великих физиков в наличие у Вселенной сознания, не меняют существа дела. Воспитанные на вере во всесилие науки, европейцы воспринимают восточные учения как вид религии, потому что наблюдают в них черты сходства с христианством. Молитвы — те же самые мантры и медитации, уход от мира в монастыри одинаков и для Запада, и для Востока. Но европейцев, как людей практичных и желающих сиюминутной выгоды, привлекают достижения йогов и восточных учителей.

В России нет такой ярко выраженной меркантильности. Православная традиция и народное сознание не нацелены исключительно на личный успех и немедленную выгоду. Конечно, либеральная идеология проникает в сознание, разрушая общественную духовность и общественные идеалы в угоду индивидуализму и связанными с ним пороками. В крайней форме либерализм приводит человека к свободе греха, то есть свободе проявления любых личностных отклонений, вплоть до общественно опасных и связанных с психическими патологиями. Но, в целом, сознание большинства остаётся солидаризованным. Люди в большинстве своём высказываются, а иногда и выступают резко против пропаганды греха и не видят разницы между формой его подачи — прикрывается ли свобода порока либералистическим плюрализмом или нет.

В современном мире нет религиозного вакуума. Скорее, пустое пространство существует в познавательной части разума. Поэтому мы и видим среди последователей Ваджраяны много молодых людей. Буддизм как поиск, как возможность – это привлекает многих. Это также свидетельствует о том, что это направление всё более воспринимается имен-

но как философско-этическое, но не как религиозно-этическое учение. Я думаю, что это единственный путь, который будет способствовать развитию сознания. Такой путь способен примирить традиционную религию русского народа – православие с некоторыми течениями буддизма.

Что же касается развития науки, то, думается, что отказ от научного догматизма останется уделом только тех учёных, которые обладают необходимыми нравственными качествами. И действительное преодоление наукой своих пороков связано с расширением и углублением представлений о научности. Это возможно при успехах в самой науке и в изменении политики по отношению к ней. Можно рассчитывать на объединение самих учёных. В этой связи интересно подумать над тем, что философско-этическое учение Ваджраяны даёт хорошие возможности такого внутреннего объединения последователей.

Поэтому философско-этическое учение буддизма, освобождённое от религиозных напластований, оказывается вполне совместимо с православными традициями.

Я. В. Куус (*Санкт-Петербург*)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О СЧАСТЬЕ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Все люди стремятся к счастью — это признается всеми, от Будды до создателей Декларации независимости США. Что же такое счастье?

В рамках данной работы мы ограничимся сферой кросс — культурной психологии и попытаемся в общих чертах охарактеризовать то влияние, которое оказывает буддийское учение о счастье, сосредоточив внимание на российском мультикультурном пространстве.

Первые попытки осмыслить счастье были предприняты Аристотелем и Сенекой. Польский философ В. Татаркевич [Татаркевич, 1981], анализируя европейскую историю понятия «счастья», пишет, что до XVIII века фокус был направлен в сторону объективного понятия, но потом изменение образа жизни и появление новых идеалов привели к тому, что оно становилось всё более субъективным и гедонистическая концепция счастья как удовольствия трансформировалась в современное представление, суть которого — сочетание переживания удовольствия и некого совершенного состояния.

С 1973 года в США материалы психологов о счастье были выделены в отдельную отрасль, в которой есть также два направления — изучение объективных и субъективных аспектов. Если удовольствие можно

зафиксировать, то оценка удовлетворенности подразумевает сложный когнитивный процесс. Чтобы ощутить драматизм данной сферы, можно привести цитату из письма россиянки: «Меня удивляет, что все постоянно говорят о каком-то мифическом счастье. Начинаешь думать, что ты — моральный урод, живешь, а никакого особого счастья никогда не было…»

Еще в 1937 году А. Эйнштейн обратился к ученым с вопросом: «Почему блестящая прикладная наука, приводящая к такой экономии труда и так облегчающая жизнь, приносит нам так мало счастья?» [Эйнштейн, 2010, 39]. Именно крах идеи о связи уровня субъективного счастья с уровнем жизни стал толчком к тому, что актуальность и популярность данной темы последние годы возрастает. Ученые изучают положительные и отрицательные эмоции, влияние образа жизни (работы, досуга, семьи, религии), психического и физического здоровья, мировоззрения, чувства юмора и позитивного настроя, состояния стресса и влюбленности, значение генетики, пола, расы, возраста, образования, социального статуса, культуры и стабильного дохода на субъективное переживание счастья (анг.: well-being) и общую удовлетворенность жизнью. Д. Гилберт справедливо замечает, что, «если философы путают нравственные и эмоциональные значения этого слова, то психологи столь же часто и с тем же успехом путают значения эмоциональные и рассудочные» [Гилберт, 2008, 58]. Прибавьте к этому тонкие различия в процессах переживания и осознавания, воспоминания и ожидания, действие психологических защит, искажающих наши оценки, влияние группы, культурные стереотипы, «умноженные» на гендерные различия и индивидуальные особенности испытуемых, и тогда «наука о счастье» предстанет перед нами во всей ее сложности. К общепризнанным относятся опровержения стереотипов о зависимости счастья от роста доходов, возраста, уровня образования, объективного здоровья, пола, наличия детей, физической привлекательности, качества жилья и безопасности в обществе. К основным и независимым факторам счастья большинство психологов относят три: наличие положительных, отсутствие отрицательных эмоций и удовлетворенность жизнью. Универсальной же составляющей счастья во всех культурах является наличие хороших отношений с другими людьми.

Согласно классификации Татаркевича, значения термина «счастье» для европейцев можно свести к четырем основным: 1) благоприятная судьба, удача; 2) обладание какими-либо благами; 3) переживание сильной радости; 4) удовлетворенность жизнью. В русском языке, который отличается от западноевропейских языков высокой степенью неопределенности, «причем в категориях неопределенности носители русского языка склонны описывать и деятеля и действие, и процесс

его осуществления» [Мельникова, 2003, 134], понятие «счастье» (сочастье, участь) также имеет множество толкований. Лексикографический анализ выделяет два семантических поля — счастье — состояние и счастье — судьба. Специфическое понятие «судьба», не имеющее эквивалента в английском языке, как способ восприятия мира проявляется в том, что «свои и чужие достижения русскоговорящие склонны приписывать не упорному труду, настойчивости и т. п., а какой-либо внешней силе или стечению обстоятельств» [Мельникова, 2003,134]. Такое отношение, практически, исключает в русской культуре представление о счастье как о результате исключительно личных усилий. Другой российской особенностью являются сохранившиеся языческие представления о силе магических действий, слов.

В 2010 году автор данной статьи провела контент-анализ книг, в названии которых было использовано слово «счастье». Основой для выборки из 230 изданий, выпущенных за последние три года, послужили ресурсы крупнейших Интернет магазинов www.ozon.ru и www.bookvoed.ru. Наибольшее число книг (73 %) принадлежали к разделам — сентиментальный роман, детектив, фэнтэзи — 30%, эзотерика — 18,3%, магия — 9,6 %, ненаучная психология — 9,1%, фэн-шуй — 3,5 %, домоводство — 2,6%. Следующая категория изданий (14%) — научная психология — 8,7%, религия — 4,3%, философские труды — 0,9%. Еще реже (11%) используют слово «счастье» авторы художественной (9,1%) и детской (2,2%) литературы. Наименьшей популярностью (2%) оно пользуется у авторов книг о бизнесе и политике. В процессе исследования обнаружилась интересная тенденция — частое несоответствие оригинального названия и его русского перевода. Сравните сами: название «Prayers: a Communion with Our Creator» и перевод: «Как жить в счастье и любви». Особо ярко эксплуатация «счастья» проявляется в разделах домоводства: «В пирогах счастье», «10 простых уроков счастья для владельцев собак» и т. п.

М. Селигман, авторитет в области позитивной психологии, в интервью для радио «Свобода» так определил специфику «русского» счастья, противопоставив его как американскому пути накопления максимума удовольствий, так и пути радостных свершений: «Есть еще третий путь — по-моему, — самый русский. Он заключается в том, чтобы постараться прожить жизнь, имеющую некий высший смысл».

Испытания и перемены развили у россиян способность терпеливо и философски относиться к жизни, но не сделали их довольными жизнью. «Бразильцы, китайцы и аргентинцы выказывают куда большее довольство жизнью, чем мы могли бы предположить, судя по их достатку. А жители бывших республик Советского Союза гораздо менее довольны жизнью, чем позволяет их достаток…» [Селигман, 2010, 70].

Служители русской православной церкви, в отличие от западных, не связывали идею долга и нравственности с достижением материальных благ, напротив, призывали к воздержанию в мирских желаниях. В Новом завете, в котором нет слова «счастье», вся радость и благо человека рассматриваются только в связи с христианским вероучением о спасении. Таким образом, компонент страдания в сознании русских оказался важнее счастья.

«Страдания — это и есть проявления души, а значит и самой жизни!» [Сергеева, 2004, 25].

Но показатели удовлетворенности жизнью у других народов России могут значительно варьироваться. В 2003 году в экономически более неблагополучной Бурятии, по данным опроса, 48,8 % бурят смотрят в будущее с надеждой и оптимизмом [Манзанов, 2005, 178]. «Сопоставляя буддийское понимание кармы с понятием судьбы можно констатировать, что категория судьбы, в отличие от кармы,— мифологема, выражающая идею детерминации несвободы, в то время как карма детерминирована ответственностью человека за свою жизнь как на уровне сознательном, так и бессознательном» [Наднеева, 2005, 71].

Подойдя к теме влияния буддийского учения о счастье, необходимо выделить те точки соприкосновения культур, которые существуют сегодня в России: традиционные буддийские республики (тибетские школы) и международные контакты. Начиная с 60-х годов XX века, продолжается третий этап существования буддизма на Западе. Если первые два можно характеризовать как ознакомительный и интеллектуальный, то сейчас пришло время практического использования буддийских методов. Так как для западного человека они выглядят и как философские и как религиозные идеи, и как психологические тренинги, многие затрудняются в определениях. С научной точки зрения, наиболее точный подход — относиться к ним как к явлениям культуры. С. Ю. Лепехов пишет по этому поводу: «Подход к буддизму, а точнее к Дхарме, понятой как культура и цивилизация, позволяет избежать надуманной и "сужающей" дилеммы: "буддизм — религия или буддизм - философия" и рассматривать проблемы и явления в их действительном масштабе и реальных взаимосвязях» [Лепехов, 1998].

Несмотря на то, что переводов буддийских текстов на западные языки становится все больше, для результатов буддийских практик необходимы наставления квалифицированных учителей. Например, в книге о счастье Далай-лама XIV на вопрос западного психиатра, можно ли не буддистам использовать технику размышления о смерти для развития чувства неотложности действий, ответил, что «следует подходить

с осторожностью к применению буддийских техник в не буддийской среде» [Далай-лама XIV, 2010, 97] из-за возможности прийти к противоположным выводам.

Рассмотрим некоторые аспекты буддийского учения о счастье. Первое, с чем мы сталкиваемся, — это классификация счастья по времени продолжительности и обусловленности внешними причинами. «В буддизме есть существенные отличия между обусловленным и необусловленным счастьем, между счастьем относительным и абсолютным. Относительное счастье связано с нашими переживаниями, а абсолютное счастье — с самим переживающим», — так начал свое выступление о счастье на научном симпозиуме лама Оле Нидал [Nydahl, 2007, 137]. В тибетском языке «счастье» звучит как «дева» (bde ba) — и употребляется в значениях: «блаженство», «удовольствие», а также «удобство», «комфорт», «благополучие». Для обозначения как обусловленного, временного, связанного с внешними объектами, так и абсолютного счастья в буддийских текстах используется «bde ba». Поэтому оно переводится на русский язык словами «счастье», «благо», «наслаждение», «блаженство» и требует понимания контекста. Например, взгляните на наставления Шантидевы:

«Сколько ни есть в мире блаженств —
Все они возникают из пожелания счастья другим;
Сколько ни есть в мире страданий —
Все они возникают из стремления к собственному счастью»
[Santideva, 2007, 228].

Для человека незнакомого с буддийским учением оба «счастья» будут ассоциироваться с его личным опытом, хотя в этих строках говорится о разных видах счастья. Более того, именно умение отличать действия, приводящие к переживанию ограниченного временем и условиями счастья, от действий, развивающих способность войти в состояние высшего счастья (полного Просветления), является необходимым навыком практикующего.

Буддийские практики, направленные на самосовершенствование, производят сильное впечатление на ученых и обычных людей. Это объясняется демократизмом и позитивностью самого буддийского учения, в основе которого лежит идея о равных возможностях развития высших качеств для всех существ и в котором нет противопоставления телесного и духовного. Также и стремление к обусловленному, временному счастью не отвергается, а рассматривается как одно из средств достижения конечной цели. Как пример — классический текст Додрупа Тенпе Ньимы «Преобразование счастья и несчастья в духовный путь».

Чтобы разгадать секрет счастливых людей, ученые обратились

к нейрофизиологическим исследованиям. Результаты знаменитого исследования мозга буддийских монахов (с опытом медитативной практики не менее 10 тысяч часов), проведенного американским нейрофизиологом Р. Дэвидсоном в 2003 году, привели к ошеломляющим открытиям. Было установлено, что не только «зона счастья» может увеличиваться, а активность мозга повышаться в 700 раз, но сам мозг обладает неограниченной способностью к изменениям. Хотя буддийские представления о реинкарнации и абсолютном счастье противоречат научным принципам, Мингьюр Ринпоче уверен что «сегодняшние ученые начинают приводить объективные доказательства того, что обучение успокоению ума и развитие более сострадательного отношения приносят большее личное удовлетворение и могут действительно изменять структуру и функции мозга таким образом, чтобы обеспечивать постоянное счастье» [Йонге Мингьюр Ринпоче, 2009, 330].

Удивительно, как непредвзятые выводы ученых согласуются с древней буддийской наукой о восприятии. Сравните: «Мы склонны забывать, что наш мозг — искусный фальшивомонетчик, ткущий гобелен из воспоминаний и восприятий, подробности которого так убедительны, что недостоверность их трудно обнаружить» [Гилберт, 2008, 116] и: «Заблуждающийся ум, пользующийся обычными органами чувств, не способен воспринимать несколько объектов одновременно. В обыденном уме уживается бесчисленное количество разных идей и концепций, порождающих неисчислимые различия, каждое из которых ведет к заблуждениям» [Тинли Норбу, 2007, 82].

Социальные перемены последних десятилетий также отражаются на представлениях россиян о счастье. Проведенный автором данной статьи кросс — культурный анализ частотности притяжательных местоимений в словосочетаниях «мое/наше/ваше счастье» в сети Интернет подтверждает существование культурных различий в понимании личного счастья россиян. У англоязычных пользователей на первом месте — сочетание «your happiness» — 461000, my happiness — 305000, our happiness — 150000. Сравните: японские пользователи — «наше счастье» — 5150000, ваше/твое — 898000, мое (только около 0,4% от частотности «наше») — 21700; корейские — наше — 1870000, ваше/твое-760000, мое (4% от «наше») — 72700; тайские — наше — 4510000, ваше/твое — 177000, мое (0, 28% от «наше») — 12800.

На русском языке лидирует «мое счастье» — 715000. «Наше» — 477000 (66,7% от «мое»), «ваше» — 299000 (41,8% от «мое») и «твое» — 322000 (45% от «мое»). Эта тенденция совсем не характерна для русской коллективистской культуры. Полученные результаты еще предстоит всесторонне проанализировать.

Из всего вышеизложенного можно сделать несколько выводов. Россия как поликультурное пространство представляет собой сложный феномен, с одной стороны, связанный с греко-христианской европейской культурой, с другой — азиатской. Дефиниции счастья также имеют свою специфику, они тесно связаны с понятиями несчастья, судьбы и моральным правом быть счастливым.

Такие особенности коллективистского типа российской культуры, как преобладание групповых интересов над личными, приоритет мотивации социальной принадлежности перед мотивацией достижения и идеалы равенства, являются причинами, по которым этика восточных культур, таких как буддизм, воспринимается как родственная. С другой стороны, другие черты — особенно боязнь перемен, пессимизм и ортодоксальность (опыт одной веры и партии и стремление к одной системе ценностей для всех) создают определенный культурный барьер для буддийского понимания счастья.

Внутри России влияние, которое оказывают процессы возрождения буддизма в буддийских республиках, сравнительно незаметно. Отчасти это вызвано неразвитостью местных Интернет коммуникаций и отсутствием в поле зрения российских СМИ известных буддистов из данных регионов, таких как, например, певец Б. Гребенщиков.

Взаимодействие ученых с буддизмом — одна из самых перспективных областей контактов западной, российской, и буддийской культур.

Учитывая тот факт, что представление о счастье в буддизме, не может быть сформировано без изучения других буддийских представлений, наиболее распространенным источником знаний о буддийской культуре являются буддийские сайты и книги, адресованные массовому читателю.

Современное мультикультурное пространство и возможности всемирной коммуникации делают процесс определения счастья сложной, но одновременно богатой возможностями задачей. Автор статьи надеется, что данная работа внесет посильный вклад в этот процесс, потому что стремление к счастью является мощным источником вдохновения и развития каждого человека.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аргайл М.* Психология счастья. СПб.: Питер, 2003.
2. *Гилберт Д.* Спотыкаясь о счастье. СПб.: Питер, 2008.
3. *Далай-лама XIV.* Искусство быть счастливым: Руководство для жизни. София, 2010.
4. *Йонге Мингьюр Ринпоче.* Будда, мозг и нейрофизиология счастья: Как изменить мир к лучшему. М.: Открытый Мир, 2009.

5. *Лепехов С. Ю.* Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М.: Изд-во ИФ РАН, 1998. С. 20–45.
6. *Манзанов Г. Е.* Религиозные традиции в культуре бурятского народа. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005.
7. *Мельникова А. А.* Язык и национальный характер: Взаимосвязь структуры языка и ментальности. СПб.: Речь, 2003.
8. *Наднеева К. А.* Буддизм в контексте культуры России. М.: Новый хронограф, 2005.
9. *Селигман М.* В поисках счастья. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2010.
10. *Сергеева Е.* Русские: Стереотипы поведения, традиции, ментальность. М.: Флинта; Наука, 2004.
11. *Татаркевич В.* О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981.
12. *Тинли Норбу.* Белый парус: Тибетский буддизм встречается с Западом. М.: София, 2007.
13. *Эйнштейн А.* Эйнштейн о религии. М.: Альпина нон-фикшн, 2010.
14. Nydahl Ole, lama. Happiness // From Buddhism to Science and Back. Opole-Velez-Malaga, 2007.
15. *Santideva.* Bodhicaryavatara: Вступление в практику бодхисаттв/ Пер. с тиб., примеч. и вступ.ст. И. С. Урбанаевой. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского научного центра СО РАН, 2007.

Н. А. Нагорная (*Белгород*)

ВАДЖРАЯНА И ДЗЕН В РОМАНЕ ВИКТОРА ПЕЛЕВИНА «ЧАПАЕВ И ПУСТОТА»

Прошло уже 14 лет после выхода в свет романа Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота», а критики продолжают его обсуждать. Сразу после публикации романа в 1996 г. на него обрушилась лавина критических рецензий, в которых удивление перед новым явлением в литературе было смешано с негодованием. Автора упрекали в небрежном обращении с языком, в игре на модных тенденциях и духовных веяниях. Немало «досталось» и пелевинскому буддизму, между тем буддистский контекст романа так и остался не до конца проясненным. Многие критики и литературоведы, не выходившие за пределы своей области гуманитарного знания, следовали традиции классической русской критики, воспринимавшей буддизм как религию небытия,

пустоты, воспринимая пустоту в отрицательном смысле, как угрожающее божественной сущности человека Ничто, бездну, хаос (при анализе творчества Тютчева, например). Так трактовались и буддистские мотивы в поэзии Серебряного века, относившиеся критиками к упадничеству, декадентству, неразумной тяге к восточной экзотике (Сологуб, Бальмонт, Волошин, Гумилев и др.). Эти штампы благополучно дожили до наших дней и механически переносятся на анализ современной прозы. Буддизм до сих пор считается многими суицидальной и безрадостной религией смерти, а не освобождения, как думают сами буддисты. Путаясь в концепциях, терминах и философских школах буддизма, критики тщетно пытаются подогнать роман Пелевина под свои собственные представления о буддизме, отказывая ему в любви к человеку, забывают (или вовсе не знают) о первой парамите бодхисаттвы – дана-парамите, сострадании, милосердии.

И. С. Скоропанова собрала в своей книге «Роман В. Пелевина "Чапаев и Пустота" как объект интерпретаций» [Скоропанова, 2004] семнадцать критических интерпретаций и добавила к ним свою, в семнадцатую. Из них становится ясно, что буддистские нирвана и пустота воспринимаются рядом критиков как акт самоуничтожения, как фактическая противоположность красоты. Согласно И. Роднянской, проповедь буддизма и «пропаганда буддизма в тибетской аранжировке» — это просто «вопль сознания, оскорбленного окружающим неблагополучием» [Скоропанова, 2004, 16]. По И. Скоропановой, буддизм — танатологическая, некрофильская религия. Предвзятость и неприязнь к буддизму заставляют сделать теоретика постмодернизма неверные выводы об идеологических стратегиях Пелевина [Скоропанова, 2004, 67–121].

По остроумному замечанию одного из критиков, если бы Пелевин назвал своего героя Петром Шуньятой, а не Петром Пустотой, претензий к нему и ложных толкований было бы меньше. Но автор пошел на сознательную провокацию, на своего рода эпатаж [Шохина, http://pelevin.nov.ru/stati/o-Victoria/1.html]. Пустота в буддизме — это недвойственность субъекта и объекта, полный медитативный покой, умиротворенное состояние поверх ментальных оппозиций, единство мудрости (праджня) и блаженства/метода (упая). Синоним пустоты — природная чистота вещей, алмазная мудрость. Синтез доктрины пустоты, происходящей из философии Мадхьямики, и практики визуализации, присходящей из Йогачары, Рао Рамачандра называет отличительной чертой тибетской тантрической традиции [Рамачандра, 2002, 271].

Если в плане поэтики художественного творчества, литературной стратегии, структуры текста и механизмов его порождения у Пелевина сделано уже достаточно много, то с точки зрения буддистского пре-

текста творчество В. Пелевина, практически, еще не осознано, и отсутствие биографического контекста этому отнюдь не способствует. Писатель крайне редко дает интервью, не контактирует с литературной средой, живет on-line и свободно передвигается по миру, по нескольку месяцев затворничает в дзен-буддистских монастырях в Южной Корее (как следует из некоторых его интервью, в храмах Хагеса и Шинвонса — очевидно, Хэинса и Сонгванса). Книги его по-прежнему выходят многотысячными тиражами, а роман «Т» номинирован в 2010 г. на премию «Большая Книга». Между тем, гуру себя Пелевин не считает, беллетристом тоже, от определения «постмодернист» отказывается, а в разговорах с журналистами и читателями часто уходит от прямых ответов, неизменно держится на грани серьезного и смешного. Из интервью с Евгением Некрасовым, выставленным на сайте творчества Виктора Пелевина:

— Как относитесь к разговорам о том, что Пелевин чуть ли не новую религию предлагает?

— Я таких разговоров не слышал. Никакой религии я никому не предлагал, но если кто-нибудь ею увлекся или даже уверовал, то я просил бы незамедлительно сдать взносы на ремонт храма. Мне надо перециклевать пол, переклеить обои, поменять пару дверей, — а денег мало. [Пелевин, http://pelevin.nov.ru/interview/o-nekr/1.html].

Решить вполне определенно, буддист ли Пелевин в реальной жизни, пока не представляется возможным, по крайней мере он однажды заявил, что считает себя учеником. А в интервью, данном Лео Кропывьянскому, читаем: «Прежде всего, я не могу сказать, что я действительно изучаю буддизм. Я не буддолог. Я не могу даже сказать, что я буддист в смысле твердой веры или принадлежности секте, выполнения ритуалов и т.п. Я только изучаю и тренирую свое сознание, для которого Дхарма Будды является лучшим инструментом, который я знаю: и слово «буддизм» означает для меня именно это. И я также полностью принимаю моральное учение буддизма, потому что это — необходимое условие для способности тренировать свое сознание. Но моральное учение буддизма не слишком отличается от моральных учений других традиций. Я посетил Южную Корею несколько раз, чтобы участвовать в буддистской практике. Я также посетил Китай и Японию, но не в прямой связи с буддизмом» [Пелевин, http://pelevin.nov.ru/interview/o-bomb/1.html].

В своем творчестве Пелевин сочетает элементы разных духовных традиций и философских концепций разных буддийских школ. Причем делает это зачастую в форме пародии. Тем не менее, Дмитрий Быков назвал «Чапаева и Пустоту» серьезным романом для неоднократного

перечитывания; Александр Генис – первым в России настоящим дзен-буддистским романом. С легкой руки Быкова, сравнившего роман со сборником дзенских баек [Быков, 1996], и Гениса, назвавшего роман дзен-буддистской притчей [Генис, 1999], в критике повелось искать чаньскую и дзенскую подоплеку романа. Китайский чань-буддизм и наследовавший ему японский дзен-буддизм присутствует в тексте на уровне попытки воссоздать дзенский образ мысли в форме коанов — афористических высказываний, основанных на жесте, алогичности, десемантизации и направленных на обретение с их помощью мгновенного искомого просветления-озарения (сатори). Коаны часто построены в форме вопросов и ответов. Наиболее распространенными являются такие коаны, как «Му»: на вопрос, обладает ли собака природой Будды, Джошу ответил: «Му!», что означает отрицание и утверждение одновременно. Услышать звук хлопка одной ладони, вытащить из рукава четыре района Токио, прекратить звон на далекой колокольне предлагают практикующемуся в дзене. Считается, что при длительном раздумывании над преднамеренно бессмысленными требованиями привычные штампы рушатся, человек освобождается от обычных путей человеческого мышления, раскрепощается в интеллектуальной и эмоциональной сферах.

Так, коанами являются символические жесты Чапаева и Петра, когда выстрелом из пистолета вдребезги разбиваются глицериновая лампа и зеркальный шар, символизирующие относительность феноменального мира и мирского ума. Одновременно это и поведенческий жест автора: попытка в своем творчестве реализовать сатори. Петр Пустота произносит в финале романа: «Боже мой, да разве это не то единственное, на что я всегда только и был способен, — выстрелить в зеркальный шар этого фальшивого мира из авторучки?» [Пелевин, 1998, 396]. Отличительные признаки сатори, как они описаны авторитетами дзена, таковы: иррациональность, интуитивность прозрения, неоспоримость, утверждение, чувство потустороннего, безличный характер и мгновенность [Судзуки, 1993]. Пелевин пытается их воспроизвести в своем романе. Сам роман при этом должен стать текстом-проводником во Внутреннюю Монголию. По авторской мистификации, текст был написан именно в одном из монастырей Внутренней Монголии, то есть в месте, не имеющем географической локализации, хотя и повторяющем название одной из областей реальной Монголии. Так географическое становится метафизическим у Пелевина.

Кроме дзен-буддизма, роман отсылали к философии Махаяны, к Цонкхапе и Падмасамбхаве. Если исходить из самого текста, то наиболее очевидны следы таких школ буддизма, как Гелугпа и Кармапа,

буддизма Махаяны и Ваджраяны соответственно. Казаки барона Юнгерна фон Штернберга называют себя Гелугпа. Мистифицируя читателя, автор подписывает предисловие к роману именем ламы школы Гелуг Ургана Джамбона Тулку VII. Игорь Берхин в своей интересной и доказательной статье подробно проанализировал это предисловие с точки зрения попытки Пелевина построить книгу по принципу традиционной тибето-монгольской рукописи [Берхин, http://pelevin.nov.ru/stati/o-cotovsky/1.html]. У Пелевина этот Тулку назван Председателем Буддийского Фронта Полного и Окончательного Освобождения (ПОО(б)). Но в ходе изложения ассоциации между буддизмом и большевизмом разрушаются, ибо Чапаев, Дзержинский и другие большевики больше похожи на офицеров-белогвардейцев, чем на красных командиров, хотя те и другие только иллюзия ума Петра Пустоты. Относительность деления на красных и белых в свое время была задана в творчестве М. Булгакова. Здесь же эпизод в бане, когда Чапаев предлагает Петру отождествить себя с одной из луковиц, красной или белой, выдержан в духе постмодернистской пародии.

Пелевин создает эффект множащихся изображений. Одних только двойников барона Юнгерна или Черного Барона (командира Особого Отряда Тибетских Казаков) в романе насчитывается около десятка: барон Юнгерн фон Штернберг (прототипом которого является историческая личность, барон Роман Федорович Унгерн фон Штернберг, он сражался во времена гражданской войны в союзничестве с Дже Ламой на территории Монголии), инкарнация бога войны, защитник Внутренней Монголии, Махакала, «лесник Валгаллы», император Николай II, гуру Чапаева, индейский маг-нагваль, Карл Густав Юнг и др. Рассмотрю здесь только связь барона Юнгерна с Махакалой.

Махакала является хранителем учения как у Гелуг, так и у Карма-Кагью, но последние активно практикуют тантрические визуализации, в частности, медитации на гневных аспектах защитников линии (дхармапал) и личных покровителях (йидамах). Барон Юнгерн как раз и представлен в облике одного из таких дхармапал – Махакалы. В иконографии буддизма Ваджраяны защитник учения Будды изображается темно-синего или черного цвета, угрожающего вида, с гирляндой из человеческих голов и короной с черепами. Есть разные аспекты Махакалы, в том числе Махакала Бернагчен — Великий Черный (или Махакала Черный Плащ), на тханках он изображается в ореоле языков пламени, держит в руках чашу из черепа и ритуальный кривой нож. Есть шестирукий Махакала, тоже черного цвета, в руках у него огненный кинжал, чётки из черепов, двойной ритуальный барабанчик, чаша из черепа, наполненная кровью, меч (или цепи) и ритуальный жезл-

трезубец. Махакала — просветленное существо, его свирепый вид, как и оружие в руках, лишь символизирует активную борьбу с препятствиями: неведением, эгоизмом и страстями. Боевое оружие разрушает препятствия, череп с кровью символизирует пустоту и блаженство, а также жизненную кровь эго. У Пелевина Черный Барон обладает приметами Махакалы: одет «в странного вида черную не то рясу, не то шинель, по фасону похожую на монгольский халат с длинным полукруглым вырезом» [Пелевин, 1998, 256], а «во всех шести руках» у него острые сабли. На вопрос Петра, отчего его все так боятся, барон отвечает, что не все видят то же самое, что и Петр. «Своим друзьям я обычно показываюсь в виде петербургского интеллигента, которым я действительно когда-то был...» — «А что тогда видят остальные?» — «…Скажу только, что во всех шести руках у меня острые сабли» [Пелевин, 1998, 271].

Володин спрашивает Петра, нет ли у него знакомого с красным лицом, тремя глазами и ожерельем из черепов, который между костров танцует и кривыми саблями машет. По ходу романа выясняется, что такой знакомый у Петра есть и путешествуют они с ним по Валгалле, «одному из филиалов» загробного мира, аналогу буддистского бардо. Барон поначалу страшен Петру, так как от барона исходит чувство опасности, которая угрожает не самому Петру, а его представлениям о себе. И действительно, он, как и Чапаев, разрушает эти представления, показывая ему иллюзорность мира. Предложив Петру представить себе весь мир как тесную и душную комнату, набитую народом, где все толкаются и пытаются занять лучшее место, он утверждает, что у каждого человека есть «свой собственный трон, огромный, сверкающий, возвышающийся над всем этим миром и над всеми другими мирами тоже. Трон поистине царский — нет ничего, что было бы не во власти того, кто на него взойдет. И, самое главное, трон абсолютно легитимный — он принадлежит любому человеку по праву. Но взойти на него почти невозможно. Потому что он стоит в месте, которого нет. Понимаете? Он находится нигде» [Пелевин, 1998, 269]. Вот истинный, по Пелевину, смысл революционной песни: «Белая армия — черный барон — снова готовят нам царский трон». Он готовит казакам-буддистам царский трон освобождения-просветления.

Махакала генетически связан с древним индийским божеством Ямой, владыкой смерти, отсюда украшения из черепов. Черный Барон выполняет функцию стража-охранителя, его роль — не допустить недостойных в чистую страну. Поэтому он отбрасывает подальше мафиозных братков и наркоманов, случайно оказавшихся здесь. Махакала связан и с Бхайравой, манифестацией покровителя тантрической йоги

Шивы, который также воплощал разрушающий аспект индийской тримурти. В древнейших текстах он описывался как совершенный йогин, наделенный мистическими сиддхами, ведущий аскетический образ жизни. Черный Барон также является загадочным персонажем, наделенным оккультными силами. Виктория Шохина отметила, что исторический прототип барона Юнгерна — барона Романа Федоровича Унгерна фон Штернберга, монголы чтили как бога войны, нового Чингисхана, и как Махакалу, «гневное божество, принявшее обет защищать учение Будды при помощи устрашения, когда сострадание оказывается бессильным» [Шохина, http://pelevin.nov.ru/stati/o-Victoria/1.html].

В «Чапаеве и Пустоте» строится миф о «Вечном Невозвращении». Обыгрывая образ диссидента-невозвращенца Петра Пустоты, автор придает ему черты одного из четырех типов буддистских благородных личностей, а именно: «анагами» — не возвращающегося больше из нирваны в сансару. Чапаев, Петр и Анна, нырнув в Урал (по Пелевину, это аббревиатура, обозначающая Условную Реку Абсолютной Любви), становятся «невозвращающимися», перешедшими к такому состоянию бытия, когда реальность становится равной чистому уму, пространство — сознанию, пустота — форме (положения Праджняпарамиты буквально прописаны в тексте). Чистое безобъектное существование возникает благодаря Просветлению. Невозвращение Просветленного, навсегда ушедшего из сансары в нирвану, воспевается буддийской мантрой ОМ ГАТЭ ГАТЭ ПАРАГАТЭ ПАРАСАМГАТЭ БОДХИ СВАХА.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Берхин И.* Прогулки с Котовским или из мениппеи снов не выкинешь // Интернет-ресурс. Режим доступа: http://pelevin.nov.ru/stati/o-cotovsky/1.html.

2. *Быков Д.* Побег в Монголию // Литературная гезета. 1996. 29 мая.

3. *Генис А.* Поле чудес. Виктор Пелевин // Генис А. Иван Петрович умер. Статьи и расследования. М.: Новое литературное обозрение, 1999. С. 82–91.

4. Дзен-буддизм. Судзуки Д. Основы дзен-буддизма. Кацуки С. Практика дзен. Бишкек: МП Одиссей, 1993. С. 169–174.

5. *Пелевин В.* Чапаев и Пустота. М.: Вагриус, 1998.

6. *Пелевин В.* Интервью // Интернет-ресурс. Режим доступа: http://pelevin.nov.ru/interview/o-nekr/1.html.

6. Призывание защитника «Чёрный плащ». СПб.: Алмазный путь, 1999.

7. *Рамачандра Р.* Тантра. Мантра. Янтра / Пер. с англ. М.: Беловодье, 2002.

8. *Скоропанова И.* Роман В. Пелевина «Чапаев и Пустота» как объект интерпретаций: Пособие для студентов-филологов / Составитель и автор интерпретации И. С. Скоропанова. Минск: РИВШ, 2004.

9. *Шохина В.* Чапай, его команда и простодушный ученик: К 10-летию выхода в свет романа В.Пелевина «Чапаев и Пустота». Заметки для путеводителя // Интернет-ресурс. Режим доступа: http://pelevin.nov.ru/stati/o-Victoria/1.html.

Т. В. Раева, Е. Г. Сосновских (*Южно-Уральск*)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О БУДДИЗМЕ И БУДДИСТАХ У СТУДЕНТОВ ВУЗА

Значение религиозного фактора в современном секуляризованном обществе сравнительно невелико. Однако религия способна выступать как регулятор жизни и поведения людей, фактор интеграции и дезинтеграции общества. Она может являться причиной международных конфликтов и межнациональных споров. В определенных условиях религия становится инструментом манипуляции общественным сознанием. Поэтому в современном мире не утрачивают актуальности проблемы формирования толерантного отношения в обществе и углубления знаний о религии. Социологические исследования в религиозной сфере позволят уяснить характер современной религиозности, раскрыть содержание и особенности представлений граждан об отдельных вероучениях.

В России исторически наибольшее количество последователей имеют православие и ислам, поэтому именно они чаще привлекают внимание исследователей. Однако полная картина российской религиозной реальности невозможна, без обращения к иным вероучениям, представленным на территории страны.

В марте-апреле 2010 года авторами статьи было проведено социологическое исследование, направленное на изучение стереотипов молодежи относительно буддизма и его представителей. Исследование проводилось методом группового анкетирования. В нем приняли участие 200 человек — студентов Южно-Уральского государственного университета второго и четвертого курсов технических и гуманитарных специальностей. Возраст участников от 16 до 25 лет, половое распределение почти равное — 56,5% мужчин, 43,5% женщин. Всего два человека на момент проведения исследования имеют семью, детей ни у кого нет.

Стоит заметить, что большинство респондентов (59,5%) указали в качестве своего вероисповедания православие. Это, безусловно, не

означает, что все они разделяют православные догматы, участвуют в обрядовой деятельности, но сам факт утверждения своей принадлежности к определенному религиозному течению является (или может быть) важным для мировоззрения, социокультурной ориентации гражданина. Человек вкладывает смысл в свою самоидентификацию. Соответствующая религия имеет для его сознания особую, по сравнению с другими религиями, ценность. Понимая это, один респондент специально указал: «крещеная православная, но не верю». Анкетирование выявило значительное число отказавшихся отвечать на вопрос о вероисповедании (19,5%) и затруднившихся ответить (4,6%), что позволяет говорить о незавершенности процесса религиозной самоидентификации, индифферентном отношении к религии и даже страхе перед религией у респондентов.

Вопросы анкеты поделены на три блока. Первый направлен на выявление общих представлений о религии. По вопросу: «Какую роль играет религия в российском обществе?» мнения разделились — 46% опрошенных считают, что роль религии велика, 50% уверены в обратном. Стоит заметить, что на данное процентное соотношение не повлияли личные характеристики респондентов. Следующий вопрос был призван установить, какую роль религия играет в жизни самих анкетируемых: 25% указали, что важную; 67% — что не слишком важную. Полученные результаты позволяют говорить, что, отвечая на вопрос о роли религии в обществе, респонденты обращаются не к личному опыту, а информации, полученной извне, которая убеждает их в том, что роль религии не может быть незначительной.

Студенты обнаружили свою осведомленность относительно существования различных религиозных учений. Им известны направления христианства, ислама, буддизм, иудаизм, индуизм и другие. Так как в выборку попали студенты второго и четвертого курсов, то они успели ознакомиться с основами каждой из религий в курсах культурологии, философии, истории религий, социологии (в зависимости от факультета и курса). При этом для 35,8% респондентов религия — это «следование моральным и нравственным нормам». Более 65% убеждены — вера способствует нравственному воспитанию личности и человеку следует держаться за нравственные традиции и веру.

27,8% считают, что религия — это «часть мировой культуры и истории»; близкое по смыслу утверждение, что религия — это «национальная традиция и вера предков», разделяют 18,4% опрошенных. Этим студенты объясняют важность религии и ее сохранение в современном обществе, при отсутствии практической значимости для них лично.

22,4% респондентов понимают религию как «личное спасение и общение с Богом» и только 5% связывают религию с участием в церковной жизни и исполнением религиозных обрядов.

Вопрос: «Считаете ли Вы себя религиозным человеком?» расколол аудиторию почти пополам: 47,3% студентов считают себя религиозными людьми, а 46,8% — нет. Такой результат связан с наличием у опрошенных разных мнений о том, кого можно назвать религиозным человеком: того, кто верит в Бога (36,8%), верит в Бога и исполняет религиозные обряды (31,8%), просто верит во что-либо (26,4%).

Последующие вопросы анкеты позволяют говорить, что на религиозную самоидентификацию студентов не влияют мода и мнение окружающих. Новое поколение преодолело убеждение своих предшественников в том, что верующий человек — отсталый, неграмотный и слабый (с ним не согласились 75,2% опрошенных). Молодежь понимает, что в отдельные моменты жизни религия может стать единственным «утешением в горе и спасением в трудностях» (71,6%). Согласие с данным утверждением указывает на то, что большинство респондентов считает основной функцией религии – душевное и телесное оздоровление. Среди них много тех, кто воспринимает святыни и обряды чисто магически, не разделяя учения и не проявляя никакого интереса к религии.

Исследование показало, что большинство студентов могут свободно говорить на тему религии (36,3%), в основном на эту тему они говорят с родственниками (27,4%) и близкими друзьями (20,9%). На сегодняшний день молодежь ведет и чувствует себя достаточно свободно, говорит на любые темы. Однако 19,4% опрошенных считают тему религии сугубо личной и ни с кем ее не обсуждают.

Данное поколение выросло в условиях свободы слова, свободы совести и свободного доступа к информации. Этими правами оно дорожит: 74,9% опрошенных считают, что в основу взаимоотношений в российском обществе должны быть положены права и свободы личности. Студенты отказывают православию в привилегированном положении (76,1%), утверждая, что все вероисповедания должны быть равноправны. В нашем полиэтничном регионе проживают бок о бок русские, башкиры, татары, казахи, поэтому уровень терпимости у опрошенных достаточно высок, студенты стараются уважать чужие традиции и культуру.

70,2% респондентов убеждены, что основу государственной политики и социальных взаимодействий должны составлять общенациональные ценности и традиции. Можно предположить, что при ответе на данный вопрос студенты не ассоциировали общенациональные ценности и традиции с религиозной культурой. Однако определение религии,

данное значительным количеством респондентов, говорит об обратном. Здесь кроется парадоксальность убеждений современного поколения.

Второй блок вопросов анкеты призван раскрыть представления студентов относительно буддизма. Подавляющему большинству респондентов (85%) известно о существовании данного религиозного учения, его назвали сразу после православия и ислама. Для студентов буддизм — это одна из мировых религий (73,6%), национальная религия Индии (24,4%), религиозная школа (21,9%). Лишь 2% опрошенных назвали буддизм тоталитарной сектой. 4,5% респондентов определили буддизм как секту, указав на его нетрадиционность для русской культуры.

Буддийские школы студентам не известны (47,9%), наибольший процент набрали дзэн-буддизм (30,6%) и махаяна (25%). Более 95% опрошенных назвали отдельные понятия буддийского учения (Будда, медитация, карма, нирвана, лама, сансара и другие). Однако значительная часть респондентов сталкивается с этими понятиями во внерелигиозном и внерелигиоведческом контексте.

Как живая традиция, издавна существующая на территории нашей страны, буддизм студентам почти незнаком. Более половины опрошенных не знают о существовании народов в России, традиционно исповедующих буддизм. Большинство респондентов не имеют среди своих родственников и знакомых последователей буддизма (78,2%). Не знают они и о существовании в нашем городе буддийского центра — 92,1%. Это говорит об отсутствии личного опыта общения с носителями буддийской традиции, значительном влиянии на формирование образа буддизма и буддиста внешних источников информации.

Вполне объяснимыми в этом смысле выглядят утверждения респондентов о том, что «буддизм чужд российской культуре» (56%), «буддизм не распространен в России» (51%). 40% опрошенных уверены, что настоящие буддисты живут в монастырях в Тибете. Значительная часть респондентов согласилась с высказыванием о том, что молодежь выбирает православие, а не буддизм (72%), и отвергла антонимичное — «среди молодежи много буддистов» (73%).

Тем не менее, 68,7% опрошенных отмечают возрастающий интерес к восточным культурам в российском обществе. Понятие Восток в вопросе анкеты не разъяснялось, поэтому согласившиеся с этим утверждением могли иметь в виду культуру исламского востока. Однако за последнее время в городе появилось множество разнообразных суши-баров, магазинов восточных товаров с яркими, интригующими названиями («Поднебесная»), салонов восточной медицины — все это говорит о наступлении азиатской культуры.

Знакомство с проникающими таким образом элементами восточной культуры выявлял вопрос о посещении магазинов, торгующих эзотерической литературой, восточными сувенирами и предметами быта. 43,4% опрошенных ответили на него утвердительно, 56,6% — отрицательно. С одной стороны, такое процентное распределение говорит об интересе к восточной культуре и оккультизму, с другой — о том, что это не совсем приемлемо. Один респондент специально подчеркнул, что он посещал, но сейчас уже не посещает подобные магазины.

Буддийское вероучение не привлекало внимание опрошенных: 65% студентов указали, что не проявляли самостоятельного интереса к изучению буддизма; 36,8% не хотят узнавать ничего нового об этой религии. Для 28% буддистское учение представляется слишком сложным для понимания.

Основными источниками информации для тех, кто самостоятельно интересовался буддизмом, являлись Интернет (14%), учебные курсы университетской программы (11,5%), научная литература (8%), телевидение (5,5%).

Будучи уверены в том, что буддизм несет богатую культурную традицию познания человека (72,4%), 58,4% опрошенных выразили желание научиться медитировать для личностного роста и саморазвития. В их числе те, кто отнес себя к православию, и те, кто ранее не проявлял никакого интереса к буддизму. Данные факты говорят о неглубокой религиозности и поверхностном знакомстве с православием, о стремлении к самореализации и поиске новых способов для этого, о потребительском отношении молодежи к религии, которое допускает использование медитативных практик при полном безразличии к религиозному учению. Лишь 5,6% респондентов высказали желание вникнуть в суть буддийского вероучения.

63,2% опрошенных хотели бы больше узнать о буддизме. Наиболее приемлемыми способами получения информации для студентов являются: личное общение с последователями буддийского учения (21,2%), Интернет (21,2%), посещение буддийского храма (монастыря) (20,7%), просмотр телепередачи, фильма по данной теме (20,2%), чтение общеобразовательной или научной литературы (15,3%).

Третий блок вопросов касался реконструкции образа буддиста. Так как респонденты обнаружили низкую степень знакомства с буддизмом и отсутствие личного опыта взаимодействия с носителями традиции, следует учитывать, что их стереотипы сформировались под влиянием информации извне и на индивидуальном уровне отражают отношение к чужому, незнакомому явлению.

Тем не менее, буддисты не вызывают страха у студентов (78%). 74% опрошенных заявили, что буддизм не представляет опасности для российской культуры. Респонденты полагают, что последователи буддийского учения отнюдь не слабые и неуверенные в себе люди (75%), а умные и образованные (59%). 46,7% опрошенных считают буддистов «милыми и добродушными людьми», 41,1% вследствие недостаточности собственного опыта затруднились ответить. Студенты считают, что буддисты серьезно относятся к религиозной деятельности (46,7%). Аналогичное высказывание о православных вызвало более критическую реакцию.

Приведенная статистика подтверждает факт терпимого, уважительного и доброжелательного отношения студентов к представителям буддийского вероисповедания.

Таким образом, религия в жизни современной молодежи играет незначительную роль. Принимая, в силу традиции, православие, большинство студентов не чувствуют тесной связи с его догматическими и культовыми представлениями. Религия имеет для них значимость как инструмент нравственного воспитания личности, традиция предков, часть культуры и истории. Данные представления лишают религию актуальности для молодого поколения. Однако оно не готово полностью исключить религию из числа важных общественных сфер, полагая, что религия обладает богатым опытом познания человека, хранит и транслирует национальные ценности и традиции.

Проведенное исследование позволило определить спектр представлений студентов вуза о буддизме и буддистах. Изученная группа продемонстрировала толерантное отношение к носителям буддийской традиции. В сознании молодежи представитель буддизма — добрый, умный человек, который усердно исполняет религиозные обряды и имеет точно такие же права на ведение своей религиозной деятельности, как и представители других вероисповеданий.

Однако низкий познавательный интерес, невнимание к истории своей страны способствуют формированию безразличного отношения к буддизму, обуславливают поверхностность и скудность представлений о его религиозной культуре. Но студенты продемонстрировали открытость новым знаниям и впечатлениям, уверенность в их практической полезности. С интересом они отозвались на возможность непосредственного знакомства с верующими, посещения храмов. Такой опыт, безусловно, обогатил бы и расширил представления студентов о буддизме, позволил бы выработать взвешенные и адекватные оценки этого явления, исключил бы возможность превращения молодежи в объект чьих-либо манипуляций.

Приложение 1.

МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА «БУДДИЙСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ: ВЧЕРА И СЕГОДНЯ»

С. Г. Батырева (*Элиста, Калмыкия*)

ОСНОВЫ БУДДИЗМА И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

(ИЗ ОПЫТА ПРЕПОДАВАНИЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ КАЛМЫКИИ)

Сегодня актуально создание образовательных систем, в которых бы соединялись универсализм, идея единого Отечества и исторические традиции культуры народов полиэтничного государства. Регионализация образования рубежа XX-XXI вв. ведет к процессу воспроизводства элементов культуры в этническом поле, рассматриваемом в качестве образовательного. В интеграции учреждений науки, просвещения и культуры сформированы особенности образовательного процесса, включающего в свою структуру культурное наследие народа. И здесь не обойтись без музейной базы обучения, музейного проектирования, методологически оснащающего процесс этнокультурного просвещения.

Своеобразным ключом к пониманию культурного наследия рассматривается этническая картина мира, воссоздаваемая в экспозиции и произведениях изобразительного искусства. В живописи и скульптуре буддизма воплощены ценностные доминанты: нравственно-этические основы религиозной культуры. В приобщении к системе этических и эстетических ценностей художественной традиции происходит этническая идентификация мо-лодого человека, выходящего в огромный мир культуры.

Внутренний мир личности, формируемый в чувственно-эмоциональном процессе погружения в материально-духовную среду учения, включает воображение и ассоциативное восприятие наглядного материала искусства. В овладении системой понятий традиционной культуры происходит знакомство с символикой художественного образа буддизма. В интегрированной программе приобщения к основам буддизма

на материале изобразительного искусства акцентирован эстетический ракурс традиционной культуры калмыков.

В блочном построении программного материала последовательно выявляется органичная взаимосвязь искусства и культуры. В структуре духовности народа сконцентрировано нравственно-этическое учение буддизма. Осмысление культурного наследия происходит в призме старокалмыцкого искусства, выступающего в качестве иллюстративного материала. Видовой и жанровый диапазон искусства, представленный в программе, включает в себя архитектуру и живопись, скульптуру и декоративно-прикладное искусство буддизма. Внимание учащихся обращается на этнические особенности трактовки иконографического канона северного буддизма в калмыцкой традиции. Таким образом, в содержании программы интегрированы этнологическое, религиоведческое, культурологическое и искусствоведческое знания, предполагающие ее вариативную разработку в преподнесении учебно-го материала.

В курсе «Основы буддизма и изобразительное искусство» важно дать понятия «традиционная культура», «культура» и «искусство» во взаимосвя-зях исторического развития. В культуре как совокупности материальных и духовных ценностей, созданных обществом и характеризующих определенный уровень его развития, различают культуру художественную. В рамках последней функционирует искусство как особая форма общественного сознания и творческой деятельности, ее продуктов, служащая удовлетворению художественной потребности человека, связанной с интеллектуальной, эмоциональной, нравственной и эстетической сферой его бытия. Искусство существует как система его видов, находящихся между собой во взаимосвязях целенаправленной творческой деятельности. Каждый вид искусства обладает неповторимой художественной ценностью, определяемой выразительными средствами изображения.

Такие выразительные средства изобразительного искусства, как композиция, колорит, линия, форма, объем, в построении художественного произведения как единого целого в совокупности компонентов и частей согласованы между собой. В результате мы имеем художественный образ, созданный средствами изображения, чувственно воспринимаемого. В системе организации художественного образа выделяют жанры как исторически сложившийся тип или форму произведения в относительно устойчивой структуре. Таков жанр условного портрета, наиболее распространенный в изобразительном искусстве буддизма Калмыкии, а именно: в живописи и скульптуре — монументальных, станковых и миниатюрных формах.

В учебно-образовательном процессе исходим из целостного впечатления от произведения, пытаясь «охватить» художественный образ целиком, фиксируя его содержание, определяемое изобразительным каноном. Если это сюжетная композиция, то важно осмыслить действие, сюжетную линию произведения. В портрете речь идет о характеристике изображенного (поза, одежда, прическа, интерьер и пейзаж или просто фон, на котором он изображен; атрибуты). В анализе внутреннего мира персонажа, обнаруживающегося в выражении лица: возрасте, чертах характера, состоянии, определяем эмоциональный строй образа, наиболее проявляемый в пейзажном фоне. Необходимо чувствовать общую атмосферу изображения, имеющего символическую значимость в совокупности композиции, позы, положения рук и атрибутов каноничного произведения.

В обращении к художественному образу, целостному в совокупности подробностей, которые удалось обнаружить во время внимательного изучения произведения, формулируется содержательное впечатление. Здесь важно определить главное действующее лицо в описании изображения, обозначить расположение фигур или предметов в условной композиции, а также найти символические элементы и их значения в системе изобразительного канона буддизма.

В комплексном анализе произведений искусства учитываются разные, но взаимосвязанные его характеристики через психологический механизм восприятия. В основе восприятия и оценки произведения должны лежать следующие компоненты: первичное восприятие в описании изображения, эмоциональная окраска восприятия, анализ сюжета и образа в процессе выявления выразительных средств (композиция, поза и положение рук, канон пропорций, цвета, линии и атрибутов) В конечном итоге мы приходим к символике образа в целостности деталей изображения персонажа пантеона (будды, бодхисаттвы, дхармапалы или локального — как, например, важного для местности, в которой проживают калмыки, персонажа — образа Белого Старца). В изучении искусства буддизма происходит соотнесение воспри-нятого канонического материала с собственным опытом восприятия художественного произведения.

В выработке оценочного суждения в процессе диалога с искусством важно выявить ценностные приоритеты духовной культуры буддизма. А именно: прийти к пониманию:

— просветленного сознания и его степени, соотнесенных в иерархии пантеона буддизма и составляющих его групп персонажей (будды, бодхисаттвы, учители, идамы, дхармапалы, «локальные персонажи»);

— четырех благородных истин и восьмеричного благородного пути, вы-ражающих нравственно-этическую суть учения;

— сансары и нирваны, связанных мировоззренческой концепцией реинкарнации, обобщающей бытие, законом кармических взаимосвязей;

— картины (модели) Мира в гармонии Человека, Природы и Общества, воспроизводимой выразительными средствами иконографического канона буддизма.

Последний выступает системой из совокупности строго установленных правил изображения персонажей пантеона, наглядно иллюстрирующей основные положения вероучения. Изображение, основанное на религиозно-мифологической символике, имеет знаковый характер, обусловленный требованиями буддийского канона, изложенного в специальных трактатах. В учебном процессе приобщения к традиционной культуре буддизма форми-руется представление о каноне как системе правил, норм и средств искусства, используемых в выражении нравственно-этической сути учения.

В анализе художественной формы произведения возможен и обратный ход: сначала охарактеризовать воздействие образа, спектр вызываемых эмоций, а затем показать причину такого воздействия. В заключение нема-ловажно подытожить анализ письменно:

— выявить принципы построения формы, ее выразительных качеств и воздействие образа в восприятии;

— выявить смысл изображения (содержание, идея) в своей интерпретации сюжета (определить, как трактован сюжет в этом произведении);

— выявить специфику изображения персонажа (в сюжетной картине-портрете — позы, жесты, мимика, взгляд);

— выявить символику средств изображения;

— соотнести место произведения в системе духовных ценностей буддизма.

В анализе композиции важно определить пространственную ситуацию, охарактеризовать изображенное пространство: глубокое или нет, замкнутое или открытое, на каком плане сосредоточены акценты. В плоскостном, как правило, построении пространства, целостного или расчлененного, определить точку зрения во взаимодействии зрителя и изображения и в целом расположение, соотнесение и взаимосвязь элементов художественного образа. Композиционный акцент и его соотношение с другими элементами форми-руют динамику или статику изображения. В анализе сюжетной линии описать позу, жесты, движение персонажа в композиционной структуре.

Центром 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. 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 древнее пиктографическое письмо кочевников Центральной Азии. Лаконизм двухъярусной композиции впоследствии был развит в схеме «мирового древа», соединяющего верхний и нижний миры, с фиксацией на среднем ярусе, с размещением центрального образа. Такова композиция «цогчин», изображающая религиозного реформатора Цзонхаву во главе пантеона, «рассаженного» ярусами на кроне огромного дерева, уходящего корнями в океан мироздания и верхушкой — в небесную сферу. Канон буд-дизма генетически связан с космогонией древних, откуда в композицию иконы вошли изображения луны и солнца с древних «оленных камней» Монголии, ставшие каноническими.

Для калмыцкой иконописи характерны симметричные композиции, дифференцируемые на композиционные схемы: с патронирующим образом над центральным персонажем и с четырьмя спутниками по углам; с ярусным расположением второстепенных персонажей; с концентрическим расположением вокруг главного персонажа; пирамидальная композиция с главным персонажем в центре. Взаимосвязаны композиция и поза (асана), положение рук (хаста и мудра), определенные каноном в конкретном значении. Изображение знаковых поз, положений рук и атрибутов того или иного персонажа составляет содержание иконографических трактатов буддизма, и в частности — посвящённых теории композиции.

Помимо композиционных схем в иконографии предусматривается ещё и система мер — пропорциональный канон в изображении персонажа, основывающийся 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 — в комплексе определяют функциональную суть персонажа, указывая его положение в пантеоне. Все это расписано в руководстве, где содержится классификация формы лица и телосложения будд, дхармапал (калм.: «докшит»), дакини, биритов и других групп пантеона.

Формой лица и глаз выражается эмоциональное состояние персонажа: будды и бодхисаттвы, как правило, имеют лицо формы яйца или кунжутного зерна. Созерцательная отрешённость милостивых образов выражается удлиненной формой глаз, прикрытых веками; у гневных, тяжеловесно-приземистых дхармапал форма глаз квадратная и круглая. Чем выше персонаж, тем красивее он изображается, воплощая выработанные тысячелетиями представления о физически и духовно прекрасном человеке.

Символику имели атрибуты, характерные для каждого из персонажей огромного пантеона. Рамками канона определяется символика линии в живописи. Многослойная религиозно-мифологическая семантика слова «зураг» в значении линейного рисунка обосновывает контурное изображение в живописи. Отсюда применение матриц, печатной техники своего времени, в изготовлении иконописных произведений, затем расписываемых.

Чёткий линейный рисунок способствует созданию замкнутой и статичной композиции. Отсутствие пластической моделировки объема изображе-ния, развернутого снизу вверх, определяет отличие плоскостной живописи буддизма от западной, стремившейся к иллюзорной передаче реального мира средствами светотеневой моделировки объема и его перспективного со-кращения в плоскости изображения.

Колорит определяет распределение цветовых масс: крупные/мелкие цветовые пятна, их соотношения. Контрасты и переходы колорита в расстановке цветовых и светотеневых акцентов соотносимы с линейной композицией. В совокупности это формирует эмоциональное воздействие цвета. Знаковость цвета в калмыцком искусстве имеет народные истоки. Историческая судьба народа, его культура уходят в глубокую древность традиционного уклада жизни и связанного с ним мировоззрения. С синевой вечного неба, символизирующего такие понятия, как бессмертие и мужество, связан синий цвет; белый олицетворяет чистоту духовных помыслов и учения, жёлтый — святость церкви, красный — цвет солнца и черный — в качестве за-кономерной оппозиции белому. Остальные цвета являются производными от «пяти основных». Белый цвет является «материнским» началом, производящим в спектре все остальные цвета радуги. Каждый персонаж пантеона и его эманация (головной нимб и мандорла вокруг тела) изображаются строго определённого цвета.

Правила изображения претворялись в процессах создания произведений, имеющих значение обрядов. В технике исполнения живописного или художественного образа имели значимость способ изготовле-

ния формы, способ наложения краски, определяющие характер линии и рисунка, художественной фактуры изображения. В совокупности используемых выразительных средств сформирован стиль канонического изображения. Памятники искусства буддизма (живописи и скульптуры) в основном безыменны, и в этом отвечая требованиям канона.

Образ обретал ауру святости, когда изображение создавалось согласно канону в традиционной технике исполнения мастером, имеющим духовный сан священнослужителя. Произведение искусства буддизма выступает художественным образом, символизирующим основные положения нравственно-этического аспекта учения буддизма. Это визуальное средство, поясняющее, дополняющее и раскрывающее смысл учения в текстовом изложе-нии Ганджура и Данджура (многотомных собраний канонической литературы).

Живопись, скульптура, архитектура, декоративно-прикладное искусство выступают богатейшим иллюстративным материалом, информирующим о культуре буддизма. Умение правильно воспринимать и изучать произведение искусства, анализировать и обобщать полученное знание способствует эстетическому, эмоциональному развитию личности, приобщая ее к культурному наследию. Воспитывающая функция искусства связана с его воздействующей природой, в основе которой лежит эстетический идеал традиционной культуры. В учебно-образовательном процессе на материале искусства важно выстроить гармоничную систему эстетических и нравственных ценностей культуры буддизма в образно-символической форме художественных произведений.

Л. Л. Ветлужская (*Улан-Удэ, Бурятия*)

БУДДИЗМ И СОВРЕМЕННАЯ СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ (НА ПРИМЕРЕ БУДДИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА «ДАШИ ЧОЙНХОРЛИН»)*

Бурятия является традиционным центром буддизма в России, именно здесь находится центр буддийской традиционной сангхи России — Иволгинский дацан, на территории которого располагается буддийский университет «Даши Чойнхорлин». Цель настоящей работы — анализ

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 09-03-62305 а/Т «Сотерио-логические принципы буддизма, их преломление и эволюция в Бурятии».

системы традиционного буддийского образования на территории Бурятии в условиях современной России.

Федеральным законом от 1 декабря 2007 года N 309-ФЗ была утверждена новая структура государственного образовательного стандарта. ФГОС включают три вида требований:

— требования к структуре основных образовательных программ, в том числе требования к соотношению частей основной образовательной программы и к их объёму, а также к соотношению обязательной части основной образовательной программы и части, формируемой участниками образовательного процесса;

— требования к условиям реализации основных образовательных программ, в том числе кадровым, финансовым, материально-техническим и иным условиям;

— требования к результатам освоения основных образовательных программ [http://mon.gov.ru/pro/fgos/].

Таким образом, возникает вопрос, каким образом традиционная система буддийского образования вписывается в современную систему образования России, строго регламентированную стандартами, и в современный глобальный мир?

Становление системы буддийского образования соотносится с процессом становления института буддийской церкви. В Индии, Тибете, Китае хронологические рамки этого процесса весьма разнятся. Становление, развитие и расцвет сравнительно массового монастырского образования в Тибете, форма которого затем была принята в Бурятии, следует связывать со второй волной распространения буддизма, начавшейся в X в., после го-нений Ландармы (в 40-х годах IX в.).

Восстановление буддийской традиции в Тибете в X–XI вв. шло по двум направлениям: восстановление монастырской системы и распространение форм тантрического буддизма. В созданной Атишей школе Кадам были возрождены строгие принципы основы монастырской жизни — винаи, а также в рамках монастырей изучалась практика тантрической йоги. Вторая линия восстановления буддийской традиции восходила к тантрийской традиции махасиддх. В Тибет учение индийских йогов Тилопы и Наропы принес йогин и переводчик Марпа, ставший основателем школы Кагью. Известнейшим учеником Марпы был йогин, подвижник, поэт — Миларепа, положивший начало традиции отшельничества в суровых горах Тибета. Преемником Миларепы был Гамбопа, после которого школа разделилась на несколько ветвей, наиболее важной из которых стала возглавляемая Кармапой Карма Кагью.

В конце XII века самой влиятельной школой тибетского буддизма становится основанная еще в XI в. школа Сакья (дословно — «Жел-

тая Земля» по названию местности, где в 1073 г. был возведен первый мона-стырь этой школы). Школа Сакья играла существенную политическую роль в Тибете в XIII–XIV веках. Доктрина школы Сакьяпа восходила к учению индийского махасиддхи Вирупы, провозгласившего принцип «плод — результат», согласно которому цель пути непосредственно реализуется в процессе его прохождения. Огромное значение традиция Сакьяпа придавала практике йоги промежуточного состояния между рождениями (бардо). По философским взглядам последователи Сакьяпы придержива-лись синтеза умеренной мадхьямаки и йогачары [Торчинов, 2005, 226].

Официально началом распространения тибетского буддизма на тер-ритории Монголии является 1252 год — дата подписания договора о разделе сфер влияния между светской и духовной властью между ханом Хуби-лаем и Пагба-ламой, представителем школы Сакьяпа. Однако лидер во всех сферах общественной жизни Тибета — Гелугпа утвердила приоритет своей школы и на территории Монголии, а затем и Бурятии. Вторая волна распространения буддизма в Монголии началась в XVI веке. Она связана с именем Алтан-хана. В 1576 году Алтан-хан созвал съезд князей и нойонов всей Монголии возле озера Кукунор (ныне провинция Цинхай в КНР). На этот съезд был приглашен иерарх школы Гелугпа — Соднам Джамцо, настоятель монастыря Дрепунг в Тибете. Результатом этого съезда было из-дание Алтан-ханом манифеста о принятии буддизма во всей Монголии. Поскольку граница между Монголией и бурятскими землями была весьма условной, то историческое событие 1576 года имело прямое отношение и к бурятским племенам [Ветлужская, 2008, 122].

Активное распространение буддийской религии в Бурятии началось в XVIII в. В бурятских исторических хрониках содержатся сведения о прибытии в 1712 г. в Забайкалье большой группы монгольских и тибетских лам. В. Юмсунов пишет об этом событии: «В 1712 г. прибыли 150 монгольских и тибетских лам. Они соединились с хоринским и селенгинским народом и были приписаны к каждому в отдельности роду. Они были весьма учёны. Помощь с их стороны учением и врачеванием признана исключительно плодотворной, и подан доклад с приложением их именных списков на высочайшее правительственное усмотрение относительно возможности утверждения их в число лам. Вследствие этого милосердием её величества все 150 были утверждены в комплектных лам и освобождены от податей, и была оказана поддержка религии» [Бурятские летописи, 1995, 112]. В 1741 г. впервые были собраны сведения о количестве лам и «ламских капищ» в Забайкалье. Правительству было доложено о 150 ламах и 11 дацанах, и в том же 1741 г. указом Елизаветы Петровны был утвержден ламский штат в 150 комплектных лам, которые были приведены к присяге на верноподданство России, были освобождены от податей и повинностей и могли проповедовать своё учение. В летописи Д.-Ж. Ломбо-Цэрэнов указывает, что «…это привело к росту числа хувараков и широ-кому распространению ламаистской религии» [Бурятские летописи, 1995, 5]. Таким образом, 1741 год является значимой исторической датой — датой официального признания буддийской религии на территории Российской империи.

Действительно широкое распространение буддизма в Забайкалье на-чалось в XIX в. В 1822 г. в Бурятии было уже 2500 лам. В летописи В. Юмсунов сообщает: «Бандида-хамба лама Еши Жамсын сообщал хорин-скому тайше 30 января 1846 г., что у буддистов имеются 334 дацана и 144 малых храма, а что касается лам, то в Анинском дацане их 759, в Агинском 162, у пятнадцати родов (бурят и хамниган) — 365, в Баргузине — 53, в Алари — 37, у восемнадцати родов — 3173 лам, а всего 4509 лам» [Бурятские летописи, 1995, 51]. Если на начальном этапе распространения буддийской религии в Бурятии храмы представляли собой войлочные дуганы, то во второй половине XIX в. это уже был целый ряд крупных стационарных щедро декорированных зданий-храмов. В крупных дацанах появились высшие богословские школы, в которых ламы получали образование в области философии, медицины, астрологии. Однако, чтобы получить высокую степень дорамба или лхарамба, монахи, как правило, отправлялись учиться в Тибет. Первый факультет цаннид (факультет буддийской философии) в Забайкалье был основан в Цугольском дацане в 1845 г., и с того времени монастырь славился как первый по учености среди бурят дацан [Барадийн, 1992, 82].

XX век в России — эпоха социальных потрясений и перемен, которые сказались как на истории буддизма и буддийского образования, так и на судьбах лам. До революции на территории Бурятии действовали 47 дацанов и дуганов, в которых было более 10 тысяч монахов и хувараков. После кампании борьбы с религией в Советской России конца 1920-30-х гг. ситуация резко изменилась. С 1937 года в Забайкалье уже не было ни одного официально действующего буддийского религиозного центра, ни одного буддийского образовательного учреждения, ламы были арестованы и отправлены в заключение. Благодаря усилиям вернувшихся из ссылок и лагерей старых лам, в декабре 1945 года было разрешено открыть «Хамбин-ское сумэ» в селении Верхняя Иволга. Дацану было дано называние «Тvгэс Баясхалантай Улзы Номой Хvрдын Хийд» (Монастырь, [основанный] в месте, [где вращается] Колесо

Учения, [приносящее] Счастье и преисполненное Радости) [http://www.datsan.buryatia.ru/about/history/].

С течением времени небольшое «Хамбинское сумэ» превратилось в монастырский комплекс с резиденцией Хамбо-ламы, главы буддистов России. В течение долгого времени Иволгинский дацан был единственным действующим дацаном на территории СССР.

С момента восстановления буддийского дацана на территории Бурятии до начала восстановления системы буддийского духовного образования прошло 46 лет. Лишь в 1991 году при Иволгинском дацане был открыт буддийский институт «Даши Чойнхорлин», основной задачей которого была подготовка лам для ведения ритуальной службы. Представим динамику развития центра традиционного буддийского образования на территории Бурятии:

• в 1992 г. открылось отделение тибетской медицины;

• в 1994 г. открыт факультет буддийской философии;

• в 1998 г. открыт факультет Тантры и создана типография;

• 16 июня 1999 года буддийский институт получил государственную лицензию на право ведения образовательной деятельности в области высшего духовного образования;

• в 2001 г. открыто отделение буддийской живописи;

• в 2004 г. институт был преобразован в буддийский университет;

• в 2006 г. в связи с 15-летием буддийского университета «Даши Чойнхорлин» учебному заведению было присвоено имя первого Пандито Хамбо-ламы Дамба-Даржа Заяева [Раднаев, 2008, 155].

Основной задачей университета «Даши Чойнхорлин» в настоящее время является возрождение традиций буддизма и востоковедения в России, подготовка штатных лам-священнослужителей для активно восста-навливающихся дацанов Бурятии, ученых-буддологов и востоковедов, специалистов-переводчиков, эмчи-лам (лекарей). В основе занятий лежит традиция школы Гелуг.

В университете на сегодняшний день открыты философский, тантрический, иконографический и медицинский факультеты. Желающие поступить в университет должны представить справку о состоянии здоровья, зачисление осуществляется по результатам ЕГЭ. Как правило, дополнительно проводится собеседование. Срок обучения составляет пять лет. По окончании института «Даши Чойнхорлин» студент (хуварак) получает диплом о высшем образовании и звание ламы (учителя). Обучение и проживание в институте бесплатные. Студенты и преподаватели живут в условиях практически закрытого учебного заведения: учатся, живут, работают на территории дацана, что, несомненно, способствует тотальному погруже-нию в процесс учёбы, не ограниченному временем официальных занятий в аудиториях. Например, к любому из преподавателей можно обратиться в свободное время за разъяснением сложного вопроса. При университете создан лицей, в который принимаются юноши, окончившие девять классов общеобразовательной школы. В лицее студенты получают полное среднее образование, а после могут продолжить обучение в университете.

Программа обучения включает целый ряд разнообразных дисциплин: история, психология, педагогика, математика, информатика, ламрим, основы буддизма, старописьменный монгольский язык, грамматика тибетского языка, разговорный тибетский язык, европейская философия, парчин (буддийская философия), концепция современного естествознания, экономическая теория, социология, политология, английский язык, буддийская логика, история буддизма, перевод буддийских текстов, иконография, право, культурология, дагриг (теория познания), согчен (заучивание текстов), основы медитации, восточная астрология, восточная медицина. Как указывается на официальном сайте Иволгинского дацана, в рамках учебной программы планируется увеличение количества преподаваемых специальных дисциплин в соответствии с программами монастырских школ дореволюционной Бурятии [http://www.datsan.buryatia.ru/].

Из перечня изучаемых предметов можно заключить, что в университете совмещается преподавание обязательных дисциплин высшей школы в РФ, таких как математика, информатика, физическая культура, ОБЖ и др., с рядом традиционных дисциплин, необходимых буддийскому священнослужителю. С одной стороны, требования, выполнение которых необходимо, ставят определенные рамки в организации учебного процесса. С другой стороны, необходимость вписываться в рамки глобального мира даёт университету новые возможности. В частности, Иволгинский дацан активно представлен на своем сайте в Интернете, где все желающие могут задавать вопросы, получать квалифицированные ответы и необходимую интересующую информацию.

Между университетом «Даши Чойнхорлин» и Гоман-дацаном в Индии существуют тесные духовные и исторические связи: самых способных учеников для продолжения обучения направляют в Индию. По окончании этого курса обучения ламы имеют возможность получить звание геше. После получения звания лама имеет возможность защищаться на следующие более высокие ученые степени: геше-дорамба, геше-габжу (доктор) и геше-лхарамба (профессор). В 1993-1994 гг. лучшие студенты буддийского института были направлены на учёбу

в Тайланд (7 чел.), Бирму (5 чел.) и в Индию (25 чел). Продолжительность обучения в Гоман-дацане официально составляет пять лет, но желающие углубить свои познания учатся, как правило, значительно дольше. Университет ценит своих выпускников, завершивших образование в Гоман-дацане: Зорикто багша (Батуев Зорикто) — выпускник Дрепунг Гоман-дацана (цаннид-дацана), преподаватель буддийской философии; Гелон Эрдэни багша (Болотов Эрдэни) — выпускник Дрепунг Гоман-дацана, руководит переводами канонических тибетских текстов; Гэбгы Чойра дугана Гэбшэ Жаргал лама (Дугданов Жаргал) — вы-пускник Дрепунг Гоман-дацана, преподаватель буддийской философии и др. [Раднаев, 2008, 155].

В настоящее время в начале обучения в университете «Даши Чойн-хорлин» все хувараки сосредоточиваются на изучении буддийской философии. После окончания основного курса обучения они могут начать углублённое изучение специальных дисциплин на факультетах университета.

«Даши Чойнхорлин» является уникальным учебным заведением, в котором нашли воплощение и применение принципы образования традиции Гелугпа, введенные еще Цзонхавой, и основы современного высшего образования. Таким образом, сегодня университет «Даши Чойнхорлин» осуществляет научную и образовательную деятельность, успешно сочетая требования, предъявляемые к вузам на территории РФ, и основные базовые элементы традиционной буддийской системы образования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барадийн Б. Б.* Буддийские монастыри // Orient. Вып. 1. Буддизм и Россия. СПб., 1992. С. 61–116.

2. Бурятские летописи / Сост. Ш. Б. Чимитдоржиев, Ц. П. Ванчикова (Пурбуева). Улан-Удэ, 1995.

3. *Ветлужская Л. Л.* Элементы буддийской Тантры в Китае, Тибете и Бурятии // Традиции абхидхармы, праджняпарамиты, тантры и творчество бурятских религиозных мыслителей. Улан-Удэ, 2008. С. 107–126.

4. *Раднаев Г. Д.* Буддийский университет «Даши Чойнхорлин» им. Дамба-Даржа Заяева как духовно-образовательный центр // Вестник Бурятского университета. Вып. 7: История. Улан-Удэ, 2008. С. 154–155.

5. *Торчинов Е. А.* Введение в буддизм: Курс лекций. СПб., 2005.

6. Официальный сайт Иволгинского дацана / История дацана. [Элек-тронный ресурс] / Режим доступа: http://www.datsan.buryatia.ru/about/history/

7. Официальный сайт Иволгинского дацана. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.datsan.buryatia.ru/

8. Федеральные государственные образовательные стандарты. [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://mon.gov.ru/pro/fgos/

В. Ю. Ермолин (*Москва*)

СИСТЕМАТИЧЕСКОЕ БУДДИЙСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В ТРАДИЦИИ КАРМА КАГЬЮ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

Предыстория

Начиная с XVII века в Тибете у традиции Карма-Кагью были определенные сложности политического плана с организацией систематического образования, связанные с вторжением в Тибет монгольской армии Гуши-хана и последующим возведением его духовных наставников — Далай- и Панчен- лам на трон царей Тибета. Это нанесло значительный урон многим школам тибетского буддизма, который начал компенсироваться только в конце XIX века, во время политического «потепления» в Восточном Тибете — Кхаме, где некоторые великие мастера, действующие под именем движе-ния Римэ, пытались собирать и восстанавливать утерянные за эти столетия учения других школ.

Итак, на протяжении последних 300 лет тибетским правительством для школы Карма-Кагью было запрещено создавать щедры (тиб.: bshad grwa) — образовательные институты. Поэтому учёность в этой традиции передавалась только в частном порядке от учителей к ученикам, а монастыри в основном занимались проведением пудж и ритуалов. Большинство учебных текстов было безвозвратно утеряно. Такая ситуация длилась до 1959 года, когда после тибетского восстания против китайской оккупации многие тибетцы бежали в Индию, в частности Его Святейшество Кармапа и Далай-лама. В Индии, поскольку в качестве беженцев все оказались равны, никаких препятствий для развития буддийского образования в традиции Карма-Кагью со стороны тибетского правительства быть уже не могло. И поэтому 16-й Кармапа Ригпе Дордже, обосновавшись в своей новой резиденции Румтек в Сиккиме, стал развивать образовательные программы в двух направлениях:

— рядом с Румтеком он основал университет Карма Шри Наланда, который был предназначен для подготовки «кхенпо» (тиб.: mkhan po) — специалистов в рамках традиционной тибетской учёности;

— в Нью-Дели на участке земли, выделенной Индирой Ганди, он основал Международный буддийский институт Кармапы (KIBI), открытый только в 1992 году, уже после смерти 16-го Кармапы [http://www.

kibi-edu.org/]. Это учебное заведение, преподавание в котором ведётся на английском или с переводом на английский язык, открывает, таким образом, возможность постигать буддийскую учёность Карма-Кагью выходцам из западного мира. При этом речь идёт не о подготовке священнослужителей или учителей, а о том, чтобы дать возможность практикующим на Западе при наличии интереса глубже постичь систему буддийской философии и практики.

Традиционно считается, что школа Карма-Кагью всегда была больше ориентирована на практику медитации, будучи известна как «друб-гью» (тиб.: sgrub brgyud) — традиция практики, в противоположность «щегью» (тиб.: bshad brgyud) — традиция изучения. Поэтому в ней больше времени уделялось непосредственной практике в отшельничествах и обычной жизни, чем формальному образованию. Речь, конечно, идёт только о расстановке акцентов, поскольку практика буддизма невозможна без обретения тем или иным образом уверенности в правильном взгляде на природу вещей.

Калмыкия

Поскольку буддийские центры Карма-Кагью существуют в современной России начиная с 1989 года, для обеспечения их нужд в специалистах, способных разбираться в тибетском, переводить и редактировать тексты, устно переводить приезжающих тибетских учителей, а также обеспечивать экспертную поддержку в плане формальной буддийской философии, в 1992 году было решено послать нескольких представителей российских и украинских центров учиться в Нью-Дели в Институт Кармапы. Ключевым моментом для создания Филиала Института Кармапы в Элисте стал приезд в Калмыкию летом 1994 года одного из образованней-\ших ученых и практиков линии Кагью — Топги Юлгьяла Ринпоче [http://www.ipc.ru/~karmapa/]. Он приехал в Элисту с недельным курсом лекций по приглашению основанного Ламой Оле Нидалом Калмыцкого центра Карма-Кагью. Тогда на примере приехавших из полусотни российских и украинских городов слушать этот курс людей стало ясно, что практикующих буддизм традиции Кагью на территории бывшего СССР нельзя оставлять без перспектив получения систематического буддийского образования. Так было решено послать в Элисту преподавателя-кхенпо и переводчиков из числа студентов делийского Института Кармапы с целью создать российскую копию программы, преподаваемой в Нью-Дели. Создание калмыцкого филиала Института диктовалось постсоветскими экономическими реалиями середины 90-х, когда российским студентам было нереально самостоятельно оплатить дорогу и курс в Дели.

В Элистинский филиал принимались все желающие, вне зависимости от принадлежности к той или иной школе. Тогда это было чуть ли не единственное в СНГ место, где, оставаясь мирянином и не подвергая свою социальную жизнь радикальным изменениям, можно было получить систематическое буддийское образование. Поэтому там учились последователи традиций Ньингма, Дзогчен, Сакья, Гелуг и даже Бонпо. Учебная программа состояла из трёх основных предметов: философии, теории познания (тиб.: tshad ma) и тибетского языка.

В качестве преподавателей в Россию каждый год приезжали тибетские кхенпо — выпускники университета Карма Шри Наланда. Утром они вели лекции на тибетском языке с переводом на русский. Вечером переводчики обычно проводили семинарские занятия, на которых вместе со студентами обсуждали пройденное. Записи лекций расшифровывались студентами, правились переводчиками и раздавались студентам в виде рабочих версий учебных материалов. В конце каждого семестра студенты должны были сдавать экзамены.

Занятия проводились в арендованных классах одной из средних школ Элисты. Первое время семестры длились по полгода — с октября по апрель, затем сократились до трёх, а в конце - и до одного месяца. Студенты сами снимали себе жильё и обеспечивали себя питанием. Кхенпо и переводчики жили в специально приобретённой трёхкомнатной квартире, и обеспечивались питанием за счёт студенческих взносов.

В основу курса философии легла упрощенная версия традиционной программы обучения университета Карма Шри Наланда. Последовательность была в основном следующей:

— Ламрим; текст «Драгоценное украшение Освобождения» (dwags po thar rgyan) — Гампопа;

— мадхъямака-сватантрика; текст «Украшение мадхъямаки» (dbu ma rgyan) — Шантаракшита;

— мадхъямака-прасангика; текст «Введение в мадхъямаку» (dbu ma la ‘jug pa) — Чандракирти;

— мадхъямака-жентонг; тексты «Различение Дхармы и Дхарматы» (chos dang chos nyid rnam byed), «Высший элемент» (rgyud bla ma) — Асанга/Майтрея.

Преподавание теории познания заключалось в коротком вводном курсе, после которого следовало изучение «Сокровищницы рассуждений верного познания» (tshad ma rigs gter) — Сакья Пандиты.

Программа по тибетскому языку состояла из разговорного курса, за которым следовало изучение проходимых по философии текстов уже на тибетском. Самых способных и усердных студентов готовили в устные переводчики для последующих учебных курсов, которых, со-

ответственно, становилось с каждым годом на один больше. Первые действующие переводчики «собственного производства» появились в элистинском филиале Института Кармапы уже через два года после его основания.

Опыт преподавания показал, что тибетский язык, пока речь идёт не о слишком продвинутых стадиях, более эффективно изучать с западными преподавателями, а тибетцев подключать уже на более поздних этапах. Так в элистинском филиале Института Кармапы были разработаны собственные учебники разговорного и классического тибетского языка.

Закат

Уже в начале 2000 г. по экономическим причинам существование российского (элистинского) филиала Института Кармапы потеряло смысл. Из-за того, что всё больше россиян могли себе позволить поехать учиться непосредственно в Индию, а проживание и питание в Элисте становилось дороже, студентов в элистинском филиале становилось всё меньше, и его деятельность окончательно прекратилась в 2003 году. В 2002 году был организован месячный выездной курс в Институте стран Азии и Африки (ИСАА) в Москве [http://www.ipc.ru/~karmapa/moskva.htm]. На следующий год — такой же на философском факультете Санкт-Петербургского университета [http://www.ipc.ru/~karmapa/piter.htm]. Сотрудничество с университетами строилось по принципу бартера — на занятия, проводимые в бесплатно предоставляемой аудитории, был установлен свободный допуск для студентов, аспирантов и преподавателей данного учебного заведения.

Учебный год
Философия 1: Ламрим Гампопы — «Драгоценное украшение освобождения»
Философия 1: «Сокровищница знаний» (shes bya'i mdzod). Раздел «Четырёхчастная иерархия взглядов» (grub mtha' bzhi) Джамгёна Конгтрула Лодрё Тхайе
Теория познания 1: «Сокровищница рассуждений верного познания» Сакья Пандиты
Теория познания 1: Введение: «Виды состояний сознания» (blo rigs) и «Наука о доводах» (rtags rig).
Философия 2: мадхъямака-сватантрика — «Украшение мадхъямаки» Шантаракшиты

Сегодня

После прекращения функционирования элистинского филиала основной возможностью получения систематического буддийского образования в традиции Карма-Кагью снова стал головной Институт Кармапы в Нью-Дели. В 2007 году состоялся «перезапуск» этого проекта — сменился преподавательский состав, семестры стали короче, студентов стало больше. В д-лийском Институте Кармапы есть библиотека с большой коллекцией книг по буддизму на русском языке.

Для тех, кто желает сконцентрироваться на западном академическом подходе к изучению тибетского и индийских языков, в 2005 году в буддийском центре Карма Гён (около города Велез-Малага, Испания) открылся Институт тибетских и азиатских исследований (ITAS) [http://www.itas-uni.eu/]. Обучение там выстроено в соответствии с европейскими академическими стандартами, а преподаватели имеют учёные степени и преподают также в других европейских университетах.

ЛИТЕРАТУРА

1. http://www.kibi-edu.org/.
2. http://www.ipc.ru/~karmapa/.
3. http://www.ipc.ru/~karmapa/moskva.htm.
4. http://www.ipc.ru/~karmapa/piter.htm.
5. http://www.itas-uni.eu/.

Предметы и тексты, изучавшиеся в российском филиале Института Кармапы на протяжении его существования

1995-1996	1996-1997	1998	1999	2001	2002 (Москва)	2003 (СПб)
*	*	Главы 1-10	*	*		
					*	*
Введение + главы 1, 2, 3	Введение + главы 1, 2, 3		Введение + глава 1			
					*	*
	*			*		

Теория познания 2: «Сокровищница рассуждений верного познания» Сакья Пандиты						
Философия 3: мадхъямака-прасангика — «Введение в мадхъямаку» Чандракирти						
Теория познания 3: «Сокровищница рассуждений верного познания» Сакья Пандиты						
Философия 4: мадхъямака-жентонг — «Различение Дхармы и Дхарматы» Асанга/Майтрея						
Философия 4: мадхъямака-жентонг — «Высший элемент» Асанга/Майтрея						
Философия 4: мадхъямака-жентонг — Сборник университета Карма Шри Наланда по взгляду жентонг, в который входят: История происхождения жентонг, написанная Кхенпо Чёдраком; трактаты 8-го Кармапы «Светоч озаряющий традицию, утверждающую мадхьямаку пустоты другого», и составленные Третьим Кармапой «Шастра о различии между сознанием и мудростью» и «Шастра, объясняющая будда-природу»						
Разговорный тибетский						
Классический тибетский						

Л. С. Кузьмина (*Москва*)

ПРЕПОДАВАНИЕ БУДДИЗМА В ШКОЛЕ. ОПЫТ ГЕРМАНИИ

На сегодняшний день система образования России претерпевает существенные изменения в связи с рядом факторов, одним из которых является отношение к религии и религиозное воспитание. Введение в школьный курс предмета, позволяющего знакомиться с основами той или иной религии, зачастую называют «экспериментом». По сути, это наименование отражает действительность, ведь новый предмет, практически, не снабжен методическими и учебными пособиями, учителя не получили соответствующей подготовки, а школьники и их родители не готовы сделать предоставленный им выбор. Возможно, в этой ситуации уместно обратиться к опыту стран, которые десятилетия практикуют знакомство с религиями в школах и столкнулись с проблемами, которые еще только предстоит открыть российским школам. Одна из таких стран — Германия.

	Главы 4, 9					
			Главы 1-6			
			главы 6-7			
		*				
		*		*		
				*		
*						
*						

До 1970 года в школах Германии религия была обязательным предметом. На этих уроках изучалось только христианство (католицизм или протестантизм). За последующие годы число учеников, не исповедующих христианство, значительно возросло, и у родителей появилась возможность определять, будет ли их ребенок посещать уроки религии. В качестве альтернативы уроку религии появился новый предмет «этика» (в некоторых федеративных землях — «философия»). В 1980-х специальными ко-миссиями по составлению учебных планов предмет «этика» был введен в большинстве федеративных земель, за исключением Берлина и Бремена, где этот предмет был включен в учебный план только в 1993 году.

В каждом регионе (федеративной земле) новому предмету определили свое содержание, что выразилось в различии наименований: «этика», «общая этика», «стиль жизни — этика — религиоведение», «философия», «юный философ», «практическая философия», «ценности и нормы». Предмет преподается ученикам первой секундарной ступени — с седьмого по десятый класс; в Баварии и Саксонии преподавание начинается с пятого класса, а в Рейнланд-Пфальце — с четвёртого класса; ученикам второй се-кундарной ступени (с 11-го по 13-й

класс) — в качестве обязательного предмета, обязательного предмета по выбору или заменяющего предмета в зависимости от законов федеральных земель.

В Берлине с 23 марта 2006 года с седьмого по десятый класс этика является обязательным предметом. Отдельно уроков религии в школах Берлина нет. В Гамбурге, Мекленбурге-Передней Померании, в Северном Рейне — Вестфалии, Саксонии, Саксонии-Анхальте и Тюрингии уроки этики и религии имеют статус обязательного предмета по выбору, как равнозначные предметы. Ученики обязаны выбрать либо религию, либо этику. В Баден-Вюртемберге, Баварии, Нижней Саксонии, Гессене, Рейнланд-Пфальце и в Сааре религия является главной из этих двух предметов, а этика имеет статус заменяющего предмета для учеников, не посещающих уроки религии.

Порядок замены для школьника занятий по религии занятиями по этике регламентируется школьным законодательством. Например, в Баден-Вюртемберге специальный параграф закона о школе (§ 100а) гласит, во-первых, что для школьников, которые не принимают участия в занятиях по религии, вводится специальность этика, как штатный учебный предмет; и, во-вторых, что занятия по этике служат для воспитания ответственного и сознательного поведения. Их содержание ориентируется на общие этиче-ские законы, преподавание предмета должно быть основано на общечеловеческих и религиозных представлениях и понятиях [Михайлова, Кипнис Д., Кипнис А., 1999]. Согласно 7-ой статье Конституции Германии, «все образование и преподавание находится под контролем государства». И далее: «посещение или непосещение ребенком уроков религии регулируется мнением людей, занимающихся его воспитанием», то есть родителей или опекунов. Таким образом, религия преподается, но посещение необязательно и свободно.

С церковными институтами государство поддерживает сложные отношения с помощью соглашений, регулируемых так называемым государственным церковным правом. Все церковные общины, признанные корпорациями общественного права — это может быть католическая, протестантская, еврейская, а с некоторых пор и мусульманская — имеют право на участие в религиозном просвещении. В то же время в разных землях свои особенности. В большинстве земель преподавание религии носит характер строго конфессиональный. Это может быть либо преподавание католицизма, либо протестантского вероучения, либо изучение общих основ религии.

Руководящими органами системы образования являются Постоянная конференция министров образования и культуры субъектов федерации (земель) ФРГ и Конференция ректоров учебных заведений Германии. На уровне земель руководство образовательным процессом осуществляют земельные профильные министерства, которые, в частности, утверждают учебники для использования в школах данной земли. В каждой из земель действует свой закон об образовании, составленный на основе «рамочного» федерального закона.

Программу по религии составляет не государственный комитет или министерство, а церковные объединения. Государство следит лишь за тем, чтобы учения не противоречили германским законам. Зарплату этим учителям платит государство. Оно же оплачивает и большинство расходов религиозных школ, которые выполняют общеобразовательные нормативы.

Буддизм не рассматривается германскими органами управления образования в качестве религии. Буддийские общины регистрируются не как религиозные, а как общественные объединения. Что касается преподавания буддизма в школах, то программы и возраст учеников, изучающих данный вопрос, очень различаются, как было упомянуто выше. Земельные профильные министерства задают общую рамку. Например, в Нижней Саксонии, Брауншвейге в гимназии «буддизм» входит в обязательную программу в рамках урока «Ценности и нормы» с девятого класса — десять уроков. В 11–12-м классах «буддизм» предлагается как факультатив.

Содержание определяет каждая школа, фактически это делает сам учитель. Школа утверждает свою программу и учебники. Учителя свобод-но выбирают формы уроков и дополнительную литературу.

Однако большинство немецких учителей не знакомы с буддизмом. Отсутствуют хорошие учебники по буддизму. В большинстве учебников, выпущенных в Германии, буддизм описывается однобоко, только с точки зрения Тхеравады, одного из направлений буддизма. Есть учебники, в ко-торых буддизм пытаются описать в христианских терминах и понятиях, что полностью искажает суть.

Необходимость разрешения существующих проблем побудила учи-телей создать «Ассоциацию учителей-буддистов» («Buddhistischer Lehrer-Dachverband»), в состав которой входят объединения школьных учителей-буддистов из 11 федеративных земель. Помогая учителям познакомиться со спецификой нового материала, Ассоциация проводит официальные курсы повышения квалификации для учителей Германии. Участниками этой Ассоциации было разработано методическое пособие для учителей [Dia-mantweg-Stiftung, 2004], охватывающее 26 тем по буддизму, учитывающее школьные программы всех федера-

тивных земель Германии. Любая тема сборника может использоваться как самостоятельный урок, либо может быть частью модуля, который учитель на основе ссылок на связанные по смыслу темы может составить сам. Все вместе темы рассчитаны на 60 ака-демических часов. Уроки рассчитаны на первую и вторую секундарные ступени, т.е. 4–10-й и 11–13-й классы.

Это методическое пособие было издано Международным фондом Алмазного пути со штаб-квартирой в Германии, и по инициативе Российской Ассоциацией буддистов школы Карма Кагью переводится на русский язык. Возможно, этот материал будет интересен для религиеведов и школьных учителей России как подспорье для более глубокого понимания и подготовки уроков по буддизму, а также как источник интересных методических приемов.

Буддистов азиатского происхождения в Германии порядка 230 000–250 000 человек [Statistisches Bundesamt, 2008]. В «Немецкий буддийский союз» «Deutschen Buddhistischen Union» (DBU) входят 59 общин. В совокупности это составляет 506 центров, медитационных групп и групп изучения, семинарий и монастырей. Члены этих центров в большинстве своем немцы. Самой крупной буддийской организацией является — «Ассоциация буддистов Алмазного пути», имеющая 133 центра. Это треть всех будди-стов Германии. Примерное количество буддистов немецкого происхожде-ния: 80 000–100 000 человек [Statistisches Bundesamt, 2008/2009]. Итого буддистов в Германии 300–350 000 человек.

Безусловно, немецкий опыт «Ассоциации учителей-буддистов» не может быть полностью заимствован для российского образования в силу законодательных, культурных и прочих отличий. Однако при тщательном знакомстве с разработанным этой Ассоциацией пособием по буддизму можно отметить дидактическую значимость предложенного материала. Готовые уроки представлены на русском языке в Интернете по адресу: www.school.buddhism.ru. Возможно, эти материалы будут полезны для учителей, столкнувшихся с проблемой преподавания нового курса.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Михайлова Н., Кипнис Д., Кипнис А.* Школьное образование в Германии, 1999. www.kipnis.de.

2. Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Ausländische Bevölkerung: Ergebnisse des Ausländerzentralregisters. Fachserie 1, Reihe 2. Hg.: Statistisches Bundes-amt, 2008.

3. Bevölkerung und Erwerbstätigkeit. Einbürgerungen Fachserie 1, Reihe 2.1. Hg.: Statistisches Bundesamt, 2008/2009.

4. Der Buddhismus in seiner Ganzheit. Wissen und Praxisloesungen fuer Sekun-darstufe I und II. Hg.: Diamantweg-Stiftung, 2004.

Я. В. Куус (*Санкт-Петербург*)

О НЕКОТОРЫХ ЭТНОПСИХОЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТАХ ПРЕПОДАВАНИЯ ОСНОВ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР В ШКОЛЕ

В свете дискуссий о введении в рамках школьной программы препода-вания курса «Основы религиозных культур и светской этики» хотелось бы привлечь внимание к некоторым психологическим аспектам данного нововведения. Этническая психология, наука, непосредственно изучающая как национальную и религиозную идентичность, так и проблемы межкультурного взаимодействия, накопила богатый опыт исследований и готова им поделиться.

Возрастные особенности восприятия национальных и культурных отличий проявляются в том, что дети младшего и среднего школьного возраста не только совершенно некритично усваивают высказывания старших (родителей, учителей, авторитетных лиц в детской или иной среде), но чутко различают и эмоциональную окраску подобных оценок. Способность к выработке собственного мнения и отношения появляется только в подростковом возрасте, одновременно с вопросами собственной личной идентичности, которая включает и осмысление своей национальной и религиозной принадлежности. Учитывая эти процессы, важно понимать, с какой реакцией преподаватель может столкнуться и как избежать ситуации, когда благие намерения педагогов приводят к обратным результатам, в данном случае — к усилению социальной напряженности.

С психологической точки зрения, основная трудность диалога о любых культурных различиях — это эмоциональные реакции, которые возникают бессознательно и которые нельзя игнорировать, потому что они блокируют и искажают любую информацию. Как преподаватель этнопсихологии, я до-вольно часто сталкиваюсь с неадекватной, болезненной реакцией студентов на занятиях, посвященных теме менталитета и взаимоотношений народов России и мира. Предвзятость и нетерпимость проявляют не только люди, которые имеют травматический

опыт столкновений с представителями других культур, но иногда именно потребность в позитивной оценке своей нации и религии оборачивается крайним негативизмом к другим. И чем больше в социуме критикуется родная культура, тем выше риск возникновения психологической компенсации — национализма и расизма.

Исследование толерантности студентов помогающих профессий, проведенное нашим этнопсихологическим центром в 2007 году в семи лицеях и вузах Санкт-Петербурга, подтвердило наличие данной тенденции. Неожи-данно высокие показатели интолерантного отношения студентов педагогических, психологических и медицинских факультетов к финнам и немцам (коэффициенты 3,54 и 2,56 по шкале социальной дистанции Л. Г. Почебут) подтверждают факт, что драматические страницы истории не исчезают бесследно и могут проявляться как социальные фобии и социальные неврозы в следующих поколениях. Очевидно, что в каждом регионе существуют свой культурный климат и свои «болевые» точки, о которые нельзя забывать в процессе преподавания.

Другим важным аспектом является сложность самого феномена — религии и духовности. И здесь имеется много психологических нюансов. Кроме эмоциональной заряженности всех тем, которые затрагивают личный опыт ребенка и его семьи и окружения и о которой мы говорили выше, существуют также психологические формы защиты от сложной информации. Их действие проявляется в разных формах, но, применительно к теме культурного взаимодействия, люди тяготеют к упрощению и довольствуются сомнительными обобщениями. Прекрасно зная на собственном опыте, что не все родственники — отзывчивые, не все учителя — справедливые, не все знакомые верующие — образцы нравственности, переходя в область «незнако-мого» и «чужого», мы быстро составляем общее мнение по частным проявлениям, другими словами, создаем ярлыки. Так, например, мы неосознанно ожидаем, что все афроамериканцы хорошо играют на барабанах, все немцы — аккуратные, все русские — православные, а все буддисты не едят мясо. Не имея возможности составить свое непосредственное мнение об иной религиозной и культурной среде, дети тем более нуждаются в объяснении фактов, которые противостоят стереотипам. Поэтому в рамках преподавания основ как религии, так и светской этики так важно рассматривать темы национальной, культурной и религиозной принадлежности как связанные друг с другом, но не подменяющие друг друга стороны жизни человека, подчеркивая личную ответственность и свободу каждого в выборе образа жизни. В противном случае, результатом прохождения предмета станет либо потеря интереса школьников к данному предмету как слишком сложному, труднодоступному, либо укрепление примитивных стереотипов, позволяющих высокомерно высказываться о людях другой веры и национальности.

Именно от зрелости преподавателя и уровня его культуры будет зависеть результат школьного религиозного просвещения детей. Поэтому, понимая трудность контроля и влияния на процесс подбора кадров для препо-давания религии в школе, многие родители высказываются против введения самого предмета, отдавая предпочтение основам светской этики. И их опа-сения можно понять, особенно когда речь идет о школьниках 4-х – 5-х классов. Данный предмет требует особой искусности и учета культурных традиций региона.

В рамках данной публикации невозможно перечислить все тонкости психологии восприятия культурных различий и своей культурной идентичности, через которую, собственно, каждый и воспринимает других. Но обозначенные выше «подводные камни», о которые могут споткнуться преподаватели, не знакомые с этнопсихологией, при компетентном подходе станут теми точками опоры, благодаря которым время, проведенное в классе, станет интересным, полезным и вдохновляющим и для учеников и для самих преподавателей.

Р. А. Кушнерик (Усть-Кокса, Республика Алтай)

ИЗУЧЕНИЕ И ПРЕПОДАВАНИЕ БУДДИЗМА В СИСТЕМЕ ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

(НА ПРИМЕРЕ ВУЗОВ АЛТАЙСКОГО КРАЯ)*

Религиозный фактор имеет немалую значимость во всей системе государственного строительства, и без учета этических убеждений, религиозных ценностей невозможно развитие гармоничных отношений в жизни общества. В новой, сложившейся в конце XX века, общественно-политической ситуации появляется потребность в объективных научных знаниях о религии как социокультурном явлении и ее роли в истории России. Возникший интерес к религии и попытки ее осмысления привели к тому, что появилась необходимость в религиоведческом знании и его введении в систему высшего профессионального обра-

* Работа выполнена при финансовой поддержке грантов РГНФ 2010 проект № 10–1-18109е «Взаимодействие религиозных и политических представлений населения Республики Алтай в современных условиях развития российского общества: полевые исследования».

зования. В вузах стали открывать кафедры теологии, религиоведения и вводить дисциплины, связанные с изучением и преподаванием религии. Это дало возможность студентам вузов познакомиться с большим объемом информации о мировых и национальных религиях и увидеть процесс формирования религиозности человека в рамках определенной конфессии.

Изучение и преподавание буддизма в вузах является частью современного религиоведения как самостоятельной отрасли знания и может внести значительный вклад в понимание буддийского мира. Особенно это становится актуальным сегодня на фоне повышенного интереса к буддизму и его становлению в нетрадиционных для него регионах. В частности, к такому региону относится Алтайский край.

На современном этапе Алтайский край характеризуется как многонациональный и поликонфессиональный регион. На данный момент в крае проживает 141 национальность. Религиозная ситуация на Алтае развивалась в соответствии с этапами становления истории этого края. После преобразований в СССР в конце 80-х – нач. 90-х гг. отношение к религии и церкви кардинально меняется. С принятием законов — «О свободе совести» РСФСР (октябрь 1989 г.), «О свободе совести и религиозных объединениях» (октябрь 1997 г.) число зарегистрированных общин в Алтайском крае стремительно возрастает. Все-го в крае действуют более 19 религиозных направлений, организованных в 244 (на 01.10.2008 г.) религиозных объединения. Для более 94% населения культурообразующим является православие; около 4% населения исповедуют католицизм, протестантизм, шаманизм и иные религиозные направления (в том числе и буддизм); более 1% населения края исповедует ислам [Речкунов, 2009].

История развития буддизма на территории Алтайского края ведет свое начало с формирования школы Кагью. Нетрадиционным для региона стало и появление еще двух школ буддизма: Гелук и Дзогчен. Первой на территории Алтайского края возникла религиозная организация «Буддийский центр Алмазного пути школы Карма Кагью», которая входит в состав «Российской ассоциации буддийской школы Карма Кагью». Центр Карма Кагью в Барнауле появился в 1999 г. и в мае этого же года был официально зарегистрирован в Министерстве юстиции Алтайского края. В Аскате Чемальского района (Республика Алтай) с 1996 г. ведется строительство ретритного «Буддийского центра Алмазного пути школы Карма Кагью». С октября 2002 г. он начинает принимать учителей этой школы и регулярно проводить коллективные, а также и индивидуальные ретриты. Две другие школы появились недавно и находятся на положении религиозных групп, члены которых

интересуются философией и практикой буддизма. Они осуществляют свою деятельность без государственной регистрации. Все три школы приглашают учителей для проведения лекций и ретритов из стран Европы, Индии, а также из буддийских регионов России. Первое посещение тибетских монахов из монастыря Гоман дацан в Барнаул было организовано в 2006 году. И сейчас с периодичностью раз в два года проходят в Алтайском крае Дни Тибета. Монахи не только ведут строительство песочной мандалы, но и общаются с последователями буддизма и дают посвящения. С благословения Учителей традиции Юнг Друнг Бон в 2009 г. началось строительство первого в России образовательного Центра школы Дзогчен. Образовательный Центр-поселение получил название «Шентен Миндрол Линг» или сокращённо «Шен Линг», что оз-начает «Обитель Жрецов». Центр располагается на территории Республики Алтай, в урочище «Чёрных родников». На ретриты в Центр приезжают последователи школы со всех уголков России, в том числе и с Алтайского края. Таким образом, исследование становления буддизма в регионе приобретает особую актуальность.

При Алтайском государственном университете с 1996 г. началась подготовка теологов, а с 2005 г. — религиоведов. В 2001 г. была образована кафедра теологии, которая в дальнейшем была переименована в кафедру религиовевения и теологии. На кафедре складывается научный коллектив специалистов, занимающийся различными исследовательскими проблемами в области религиоведения. Изучение и преподавание буддизма началось в рамках государственного образовательного стандарта по этим направлениям. В частности, автором статьи был разработан ряд учебно-методических пособий, где обязательным компонентом было наличие темы по буддизму. Для теологов ведутся курсы «Вероучительная литература» и «Религиозный культ». В учебном курсе «Вероучительная литература» предполагается изучение закономерностей возникновения, развития и функционирования вероучительных текстов буддизма, их структуры и элементов. Центральное место занимает содержание текста. Целью изучения является формирование представлений о вероучительном тексте в буддизме как системе фидеистического знания.

В курсе «Религиозный культ» представлен буддийский культовый блок. Основное место в теме уделяется изучению культового ритуала, письменных источников в культовых предписаниях, внутриконфессиональных течений и их культовых предписаний, а также основных понятий и ритуальных предметов буддийского культа.

Для религиоведов разработаны спецкурсы «Религиозные организации Алтая» и «Религиозный туризм». Спецкурс «Религиозные ор-

ганизации Алтая» включает описание своеобразия религиозной истории региона и буддийских объединений и групп. Студенты не только знакомятся с историей религии Алтайского края и Республики Алтай, но также им дается характеристика существующих буддийских школ, а с выездом непосредственно в религиоз-ную организацию изучаются основные принципы работы и взаимодействия религиозных объединений. В рамках изучения спецкурса «Религиозный туризм» характеризуются макрорегионы распространения религиозного туризма. Изучаются паломнические места и религиозные центры буддизма в мире. Учитывается при чтении курса и региональная специфика.

Религиоведческая тематика была введена и в дисциплины гуманитарного цикла подготовки историков, журналистов, политологов и т.д. Например, при кафедре востоковедения исторического факультета для специальности история и регионоведение (регион Китай) разработаны учебно-методическое пособие «Культура, литература и религия Китая», спецкурсы «История Тибета» и «Письменные религиозные источники Востока». Изучение и преподавание буддизма было центральной темой в курсах, так как изучались регионы традиционного вероисповедания буддизма. Во всех читаемых курсах студентов знакомят с историей изучения буддизма в России.

В целях повышения религиозной грамотности студентов, в частности на базе Аграрного университета в Алтайском крае, среди курсов по выбору был поставлен предмет «Философия религии». При изучении курса целью стало показать студентам во всем многообразии философско-религиозное знание. Перед студентами ставилась одна из задач — изучение развития философско-религиозного мировоззрения в системе вероисповедания буддизма. При ор-ганизации курса за основу бралось положение о необходимости взаимосвязи философского и религиоведческого знания.

При работе со студентами в смежных с религиоведением областях гуманитарного знания была отмечена одна особенность: при выборе для самостоятельного изучения и написания письменной работы, как правило, выбирались темы с изучением восточных религиозных систем, и в частности буддизма. Студентам, специализирующимся в области религиоведения, подготовленные курсы помогли не только организовать научно-поисковую работу, но и углубить свои знания в своей будущей профессии. При написании курсовых и дипломных работ ими использовался обширный исследовательский материал по буддизму на иностранных языках (китайском, английском), что способствовало успешной защите написанных работ.

Исследование буддизма студентами не только идёт в области теоретического осмысления многих аспектов мировой религии, но и имеет выход на эмпирический уровень. Изучается буддийская культура и на религиоведческой производственной практике, в полевых условиях в Республике Алтай, и на стажировке в Китае. К студентам на лекции и для неформального общения приглашаются учителя-ламы. Они не только отвечают на философские вопросы по буддизму, но и показывают элементы культовой деятельности.

Таким образом, изучение и преподавание буддизма в вузах Алтайского края может внести значительные вклад в религиозное просвещение населения, а постижение буддийского мира даст возможность позитивной трансформации религиозного пространства, которое вовлечено в процессы изменения всех сфер социальной жизни. Изучение буддизма в рамках религиоведения должно быть представлено как жизненно важная часть гуманитарных наук и должно способствовать развитию уважительного отношения к иной религиозно-культурной традиции. Это позволит сформировать систему этно-культурного развития региона в становлении межрелигиозного диалога и веротерпимости, избежать многих конфликтных ситуаций и защитить верующих от умышленного искажения религиоведческой информации, которая может дезориентировать население в целом, где культурообразующим фактором является православие.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Речкунов Ю. В.* Материалы семинара для муниципальных служащих ор-ганов местного самоуправления Алтайского края «Религиозная ситуация в Алтайском крае и тенденции ее развития» 12 ноября 2009 г.

М. Б. Марзаева (*Элиста, Калмыкия*)

О ПРЕПОДАВАНИИ КУРСА ОСНОВ БУДДИЗМА В ШКОЛАХ КАЛМЫКИИ

В современной России религия оценивается как исторически закономерный институт, который играет значительную роль в жизни человека, утверждая приоритет духовности над экономическими и иными ценностями. В постсоветский период развитие сотрудничества традиционных конфессий и государства в области духовно-нравственного воспитания привело к разработке учебных программ, обеспечивающих духовно-нравственные компоненты в содержании образования.

В данной статье мы рассмотрим опыт введения религиоведческих программ в системе образования Республики Калмыкии. Необходимо отметить, что законы РФ «Об образовании» 1992, 1996 гг. и закон РК «Об образовании» 1997 г. создают правовую основу данного вопроса. В законе РФ «Об образовании» 1992 г. говорится, что государственная политика в области образования основывается на светском характере образования в государственных, муниципальных образовательных учреждениях. В законе РФ «Об образовании» 1996 г. повторены основные позиции предыдущего нормативного документа, но заявлено, что ответственность за нарушение прав и свобод обучающихся лежит на самом образовательном учреждении, что обучающиеся во всех образовательных учреждениях имеют равные права на свободу совести, информации, на свободу выражения собственных мнений и убежде-ний.

В условиях реформ 1990-х годов российская система образования вступила в новый этап развития. Деполитизация образовательной сферы привела к потере нравственных ориентиров, идеологическому вакууму. В данной ситуации в обществе с 90-х гг. XX столетия идет поиск путей решения проблемы. Сторонники привлечения представителей религиозных организаций к участию в учебном процессе выступают за введение преподавания религии на конфессиональной основе в школах, что вызывало дискуссию в научной и образовательной среде, последние в свою очередь предлагают ввести религиоведческую дисциплину в общеобразовательные программы школ. Опти-мальным решением данного вопроса, на наш взгляд, является введение религиоведческого образования как неотъемлемого компонента социальной науки и гуманитарного образования.

В настоящее время на федеральном уровне ведется разработка государственного стандарта по предмету «религиоведение» в рамках общеобразовательных программ. Президент России Дмитрий Медведев поддержал идею преподавания основ религии в школах. С первого апреля 2010 г. в школах девятнадцати регионов России, в том числе и в Калмыкии, началась апробация экспериментального курса «Основы религиозных культур и светской этики».

В ряде школ Республики Калмыкии уже был накоплен положительный опыт преподавания религиоведческих дисциплин. Все учреждения образования Республики Калмыкия работают по индивидуальным учебным планам на основе базисного. За счёт вариативной его части в 90-х годах XX в. были введены новые предметы, факультативы, спецкурсы этнокультурной направленности: «Основы буддизма», «Православная культура», «Основы нравственности в традиционной культуре» (в калмыцкой и русской). В данной работе мы проанализируем

опыт преподавания курса основ буддизма в школах Калмыкии. Рассмотрение вопроса изучения курса «Православной культуры» является предметом отдельного исследования.

К разработке новых предметов религиоведческого характера были привлечены преподаватели КГУ и учителя дополнительного образования. По «Основам буддизма» программы были разработаны доктором философских наук Б. А. Бичевым, А. И. Кookуевой, кандидатом философских наук П. А. Дарваемым.

Программа А. И. Кookуевой «Основы, история и культура буддийского учения» предназначена для преподавания этого курса в старших классах (9–11) и рассчитана на три года. В первый год обучения учащиеся узнают о принципах буддийской морали и нравственности. Десятиклассники знакомятся с историей развития и распространения буддизма. Третий раздел «Буддийская культура в истории мировой цивилизации» посвящен выдающимся памятникам буддийской архитектуры, скульптуры, живописи, литературы.

В Элисте преподавание факультативного курса «Основы буддизма» ведется с 1992 г. Обучением были охвачены 8–11-е классы школ № 2, 3, 4, 8, 10, 12, 14, 17, 18, 20, 21, 23, Элистинской классической гимназии (ЭКГ), Калмыцкой национальной гимназии (КНГ), Элистинской многопрофильной гимназии. По республике в целом преподавание этого курса осуществляется в Городовиковском, Малодербетовском, Приютненском, Черноземельском, Целинном, Юстинском и Яшкульском районах.

Главной целью занятий по спецкурсу «Основы буддизма» является формирование нравственных качеств через познание основ религиозных традиций, обычаев; воспитание в духе мира, толерантности; развитие в учащихся нравственных идеалов и личностных черт, свойственных его народу. Преподавание «Основ буддизма» в школах ведется на факультативной основе по выбору учащихся и носит информативный характер, что не нарушает принципа светского образования. При этом, надо отметить, что к изучению курса большую заинтересованность, стремление и желание к знанию основ буддизма проявляют не только школьники-калмыки, но и учащиеся других национальностей.

Введение данного курса предусматривает расширение знаний учащихся о национальной истории и культуре через изучение основ буддийской философии. Главной целью занятий по спецкурсу является формирование высоких нравственных качеств через познание основ религиозных традиций, обычаев.

Опыт преподавания «Основ буддизма» учителями Ж. О. Джанжиевой (Элистинская многопрофильная гимназия), Т. Д. Эрдниевой (СШ № 23 г. Элиста), Б. М. Коваевой (Калмыцкая национальная гим-

назия), З. Э. Санджиевой (Первомайская СШ Приютненского района) заслуживает особого внимания. Учителями разработаны авторские программы занятий по спецкурсу «Основы буддизма».

В Элистинской многопрофильной гимназии преподавателем русского языка и литературы Ж. О. Джанжиевой накоплен опыт преподавания факультатива среди 5–7-х классов. Дети на уроках внеклассного чтения, проявив внимание к теме нравственных заповедей, заинтересовались принципами буддийской морали. Жанна Очировна, апробировав материал во внеклассных мероприятиях, разработала курс уроков в рамках федеральной программы «Вокруг тебя мир». Дирекция гимназии, поддержав преподавателя, предложила разработать самостоятельный факультатив по основам буддизма. Учащиеся с интересом занимаются: пишут сочинения, организовывают диспуты. Например, в сочинении «Самое прекрасное и самое уродливое» ученики приводят следующие высказывания: «Самое прекрасное — мое появление на свет, самое ужасное, что в мире много зла»; «самое прекрасное — цветы, самое ужасное — когда я в первый раз соврал родителям»; «самое прекрасное — мать, кормящая дитя, самое ужасное — мои ошибки, которые нельзя исправить».

Ж. О. Джанжиева использует мудрость и духовность буддийского учения также в лекциях для родителей. Например, на одном из собраний «Кладезь народной мудрости» учитель рассказывает, как можно использовать буддийскую методику оздоровления.

Занятия по курсу «Основы буддизма» способствуют развитию в школьнике нравственных идеалов, сдержанности, скромности; воспитанию толерантности. Изучение основных принципов буддийской морали и нравственности в условиях нынешнего времени имеет большое значение в воспитании подрастающего поколения.

Основная проблема в преподавании данного курса — обеспечение образовательных учреждений соответствующей литературой, учительскими кадрами — сохраняется по сегодняшний день. Вопрос подготовки квалифицированных учителей решается через квалификационные курсы Республиканского института повышения квалификации учителей, до настоящего времени отсутствует единый учебно-методический комплекс.

Процесс реформирования средней школы в Калмыкии привел к разработке концепций развития национальной системы образования [Мукаева, 1995, 106–138]. В статье 7 «Калмыцкое национальное образование» закона РК «Об образовании» 1997 г. сказано: «В общеобразовательных начальных, средних и высших профессиональных учреждениях, расположенных на тер-ритории Республики Калмыкия,

в учебные программы вводятся специальные дисциплины, направленные на глубокое изучение и развитие культурных и духовно-нравственных ценностей народов Республики Калмыкия» [Панькин, 1997, 224].

Деятельность общеобразовательных учреждений республики направлена на разработку методики и технологии реализации идей, заложенных в буддийской религиозной культуре по самосовершенствованию личности. В частности, в школе раннего развития «Алтн гасн» в рамках эксперимента С. С. Гиляндиковой совместно с геше Джампо Тинлеем была разработана своеобразная методика психотренинга для детей. Учащиеся учились снимать напряжение, владеть собой, добиваться концентрации и сосредоточенности мысли и чувств. Учеников обучали навыкам медитации на дыхании [Мукаева, 1995, 106–138].

Воспитание и обучение с использованием нравственного потенциала буддийской культуры является основой системы образования Калмыцкой национальной гимназии. Изучение этического наследия буддизма способствует самосовершенствованию, самодисциплине учащихся. Педагогический коллектив гимназии в воспитании учащихся руководствуется правилами этической самодисциплины буддийского учения.

Система самовоспитания, самосовершенствования личности школьника через использование правил буддийской самодисциплины разработана учителем Е. А. Бадма-Халгаевой совместно с научным консультантом, доктором педагогических наук О. Д. Мукаевой [Мукаева, Бадма-Халгаева, 2009, 443–447]. С 1-го по 7-й класс учащиеся знакомятся с притчами, легендами, сказаниями, содержащимися в книге «Учение Будды». «В 8–9-м классах дети знакомятся с историей религии, с ее направлениями, получают знания о понятиях «буддийская космология», «карма»… В 10-м классе духовное воспитание ориентировано не столько на познание подростком внешнего мира, сколько на познание им самого себя» [Мукаева, Бадма-Халгаева, 2009, 445]. Выпускники 11-го класса знакомятся уже с приемами медитации, которая обучает сосредоточенности, самодисциплине, самоконтролю. Итогом курса занятий является научно-практическая конференция «Духовность как культурная ценность личности».

В сегодняшнем мире, когда мы становимся свидетелями разрушительных конфликтов, изучение школьниками основ буддизма, учения, направленного на счастье человека, сострадание ко всему живому на Земле, оказывает, несомненно, огромную помощь в воспитании подрастающего поколения. «Дело не в слепом повиновении, слепой вере. Прежде всего, надо душой быть преданным принципам человечности», — говорил Далай-лама XIV в своей речи при встрече со студентами Калмыцкого университета во время своего визита в Калмыкию.

В целях воспитательной работы в средних школах №18 и №21 г. Элисты функционируют музеи истории культуры буддизма. В открытии музеев и организации их работы оказали помощь центральный хурул Сякусн Сюме и Калмыцкое общество друзей Тибета.

Основу музейного фонда школы № 18 составляют буддийские танки, предметы культа, фотографии, литература по истории буддизма и буддийской философии, труды Его Святейшества Далай ламы XIV, видеотека, фонотека. К примеру, в музее есть такие разделы экспозиций: «Тибет далёкий и близкий», «История буддизма», «Буддизм в Калмыкии», «Духовный лидер человечества» и другие. Экспозиции музеев используются при проведении уроков истории, обществознании, истории и культуры родного края, спец-курса «Основы буддизма», во внеклассной работе. Работу музеев осуществляет Совет музея, в который входят учащиеся 9–11-го классов, учителя калмыцкого языка и истории, члены Общества друзей Тибета, родители. В музеях проводятся встречи с представителями буддийской религии, буддийских общин, общественности города, читаются лекции по буддийской философии, проводятся экскурсии для учащихся и родительской общественности, организуются просмотры видеофильмов. Учащиеся школы имеют возможность использовать материалы музеев при подготовке к урокам, различным вне-урочным мероприятиям, конкурсам. Важное место в работе школьных музеев занимает также исследовательская работа учащихся. Уроки по основам буддизма не проходят даром, исследовательские проекты детей по самым различным темам успешно представляются и защищаются на конференциях и конкурсах, проводимых как в школах, так и при Центральном хуруле.

Администрация Центрального хурула «Бурхн Багшин сюме» («Золотая обитель Будды Шакьямуни») совместно с отделом образования мэрии г. Элисты организует немало просветительных мероприятий для детей. В библиотеке храма регулярно проводятся экскурсии, показы познавательных видео-фильмов для школьников, конкурсы детских рисунков и сочинений, посвященных празднику Зул, а в преддверии Цаган Сар — конкурс йорялов, магталов и национальных костюмов.

Подводя итог вышесказанному, следует сказать, что необходимость преподавания в государственных и муниципальных образовательных учреждениях религиоведческих предметов связана с повышенным интересом к религии и с реализацией конституционного права каждого гражданина на свободу совести. Введение религиоведческой дисциплины в общеобразовательные программы средних школ призвано содействовать решению следующих задач: формирование у учащихся представлений, понятий, раскрывающих феномен культурного многообразия структуры общества; воспитание уважительного отношения к людям, представляющим инокультурные ценности; развитие умений межличностного общения в условиях многонациональной поликультурной среды, глобализации мира. Решение вопроса религиоведческого образования даст возможность улучшить нравственное состояние общества, развить межрелигиозный и межкультурный диалог, воспитать толерантность и повысит культуру повседневного общения.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Мукаева Л. Н.* Калмыцкая национальная школа: Истоки, становление, перспективы развития // Калмыцкая нация на рубеже столетий: Современное состояние, перспективы развития: Сб-к науч. тр. Элиста: КГУ, 1995.

2. *Мукаева О. Д., Бадма-Халгаева Е. А.* Духовно-нравственное воспитание учащихся на правилах буддийской этической самодисциплины // Материалы международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: Через века в будущее», посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства (г. Элиста, 13–18 сен-тября 2009 г.). Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2009.

3. *Панькин А. Б.* Образование для калмыков: Истоки, реалии, перспективы. Элиста, 1997.

Т. В. Раева, Е. Г. Сосновских (*Южно-Уральск*)

ОПЫТ ПРЕПОДАВАНИЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ДИСЦИПЛИН В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ
(НА ПРИМЕРЕ ЮЖНО-УРАЛЬСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА)

В середине 1990-х годов в учебные планы гуманитарных специальностей стали вводиться религиоведческие дисциплины. Студентам иных специальностей предлагалось знакомиться с религиями в рамках отечественной истории, культурологии, философии. Негуманитарии, по причине небольшого количества часов и опосредованного изучения религиоведческих вопросов, получают очень общие представления о религиях. В рамках нашего исследования мы обратились к изучению опыта преподавания собственно религиоведческих дисциплин. В учебных планах они носят разные названия «Религиоведение», «Мировые религии», «История мировых религий», «История и теория религии»,

«Социология религии», «История политических и правовых учений Востока», «Культура, религии и литература Китая». Каждая дисциплина, безусловно, имеет свою специфику, но все они предоставляют возможности глубокого постижения религии, обращаются к изучению отдельных религиозных течений, в том числе и к буддизму.

В Южно-Уральском государственном университете преподавание религиоведения ведется у историков, регионоведов, политологов, социологов, искусствоведов, пиарщиков, психологов, специалистов по международным коммуникациям. Преподаванием этих дисциплин занимаются кафедры «Истории», «Философии», «Социологии», «Политологии», «Массовых коммуникаций», «Культурологии», «Древней истории и этнологии Евразии». Количество преподавателей, выполняющих религиоведческую нагрузку, невелико — всего восемь человек, что связано с относительно небольшим количеством студентов, обучающихся по указанным выше специальностям, и количеством часов, составляющих общую трудоемкость дисциплин.

В сентябре текущего года было проведено интервьюирование преподавателей религиоведческих дисциплин ЮУрГУ с целью изучения педагогического состава, содержания курсов, особенностей процесса обучения, личного отношения педагогов к предмету. Преподаванием религиоведения в нашем университете занимаются молодые педагоги. Возраст преподавателей составляет от 25 до 40 лет, т.е. все они как специалисты сформировались в постсоветский период, период религиозного подъема, что наложило определенный отпечаток на их личные представления о религии: они свободны от догм, разделяют отношение к религии как к неотъемлемому, а не архаичному социокультурному элементу. Преподаватели религиоведения имеют высокую квалификацию — пять человек из восьми (62,5 %) кандидаты наук, но лишь один из них, преподаватель кафедры «Философии», получил специальную религиоведческую подготовку и готовится к защите кандидатской диссертации по проблемам русской религиозной философии. Шесть преподавателей из восьми имеют большой педагогический опыт (10 и более лет), однако стаж преподавания религиоведческих дисциплин у них гораздо скромнее: у пятерых он составляет не более трех лет. Двое из них приступили к преподаванию религиоведения только в этом году. Несмотря на отсутствие специальной подготовки и небольшой опыт преподавания религиоведческих дисциплин выбор именно этих людей не случаен. Они либо самостоятельно прежде проявляли интерес к изучению религии, занимались междисциплинарными проблемами, либо изъявили желание преподавать религиоведение, мотивированное

возможностями профессионального развития. Некоторые преподаватели владеют иностранными языками и проявляют интерес к изучению восточных языков (китайского, тибетского, арабского), что дает им дополнительные возможности для совершенствования своих курсов.

Учебными планами предусмотрено преподавание религиоведческих дисциплин на 2-м, 3-м, 4-м курсах, в течение одного-двух семестров, в зависимости от специальности. Только у регионоведов данные дисциплины читаются на первом курсе. В рамках преподавания предусмотрены различные виды занятий: лекции, семинары и СРС. Однако лишь три преподавателя имеют методические пособия по курсу, учебных пособий пока не издал никто. Педагоги, приступившие к преподаванию в этом году, еще не имеют рабочих программ, поэтому они затруднились прояснить содержание тем и разделов своих курсов. У остальных преподавателей курсы построены, в целом, традиционно и включают теоретический блок, где проясняются понятие, структура, функции религии в обществе, и конкретно-исторический, раскрывающий содержание отдельных религиозных учений.

Темам, посвященным буддизму, преподаватели уделяют два часа (социологи), четыре часа (политологи), 10 часов (историки), 12 часов (массовые коммуникации), более 20 часов (регионоведы), т.е. от 3 до 30% от общего количества часов. Большинство педагогов, за исключением преподавателей кафедры «Древней истории и этнологии Евразии», уверены, что предусмотренного времени достаточно для изучения основ буддизма. Стремление увеличить количество часов на «буддийские темы» у кафедры, выпускающей регионоведов, связано с желанием откорректировать стандартный учебный план, использованный при открытии специальности, в соответствии с реальными условиями и потребностями обучения. Преподаватели других кафедр полагают, что их курсы достаточно разработаны, в них соблюдено проблемное равновесие, поэтому увеличение часов нецелесообразно. Кроме того, по мнению педагогов, обращение к буддизму неактуально для студентов на сегодняшний день, потому что в нашей стране он не имеет значительного количества последователей (по сравнению с христианством и исламом), у большинства студентов нет контакта с буддистами в повседневной жизни, он воспринимается ими скорее как экзотика. Для уральского региона, в частности, гораздо более актуальными являются христианство и ислам. Это личное убеждение педагогов может проявляться в тематическом планировании дисциплин — к буддизму некоторые преподаватели обращаются в конце курса после изучения христианства и ислама.

Начиная преподавание своих дисциплин, все педагоги сталкиваются с низким уровнем подготовленности студентов к восприятию религиоведческого материала, что обусловлено слабыми культурологическими и религиоведческими знаниями. Серьезным препятствием для преподавания является равнодушное отношение студентов к перспективе изучения религий, связанное с личными убеждениями и не всегда осознанным выбором специальности.

С учетом требований ГОС и реальных условий преподавания, педагоги формулируют цели своей работы. Во-первых, они стремятся дать студентам знания об основных научных подходах к изучению религии, рассмотреть проблемы возникновения, развития и функционирования религии в обществе, познакомить с догматикой и культом отдельных религиозных учений. Во-вторых, педагоги стараются показать тесную взаимосвязь религии и культуры в истории и современной жизни и тем самым достичь понимания историко-культурного своеобразия отдельных этносов и регионов. В-третьих, они хотят заинтересовать, мотивировать студентов на самостоятельное изучение культурно-религиозного наследия, дать толчок духовному развитию личности.

Для успешной реализации этих целей необходима, в первую очередь, работа с абитуриентами. Интересный подход в этом направлении предложили регионоведы. «Регионоведение» — специальность новая для нашего вуза, поэтому выпускающая кафедра столкнулась с проблемами набора студентов и абсолютной их неподготовленности к обучению по специальности. В 2009–2010 учебном году в университете по инициативе кафедры «Древней истории и этнологии Евразии» (преподавателя религиоведения) была создана Школа юных востоковедов. В ее рамках предлагается изучение китайского языка и начальное знакомство с дальневосточной культурой, в том числе с религиозными традициями. Занятия проводятся один раз в неделю по субботам. Занятия бесплатные и ориентированы, в первую очередь, на старших школьников, но открыты для всех желающих. В своей работе школа столкнулась с некоторыми трудностями: она мало известна в городе, преподавание в ней на общественных началах ведет один педагог, который в силу ряда причин не может осуществлять широкую программу подготовки, происходит естественный отток обучающихся в течение года. Однако, несмотря на краткий период работы и отсутствие рекламы, в этом учебном году удалось набрать две группы (около 30 человек), некоторые «юные востоковеды» продолжают обучение второй год. Кроме того, в этом году кафедре «Древней истории и этнологии Евразии» удалось набрать группу регионоведов, в отличие от прошлого года. Есть планы развития школы: приглашения лекторов, увеличения количества преподаваемых предметов.

Большое значение для достижения поставленных целей имеют организация процесса преподавания, личное отношение педагога к предмету, применяемые им методики. Все преподаватели объективно оценивают свою работу, полагая, что их курсы могут быть улучшены, в том числе и за счет повышения педагогического мастерства. Тем не менее, отдельные особенности преподавания религиоведческих дисциплин, личный опыт и подходы педагогов могут быть высоко оценены. Так, знание дальневосточных религий, знакомство с китайской культурой, владение китайским языком позволяют преподавателю кафедры «Древней истории и этнологии Евразии» доступно объяснять студентам сложные понятия и явления, находить яркие примеры, аналогии, сравнения. Опыт практического взаимодействия с религиозными организациями, сотрудничество с государственными органами в разработке мер, противодействующих религиозному экстремизму, дают возможность политологу представить полную картину взаимоотношений религии, общества и государства в современной России. Еще один преподаватель кафедры «Древней истории и этнологии Евразии» в рамках своего курса не только обращается к изучению догматики буддизма, но и знакомит студентов с «живым словом» учителей.

В процессе преподавания педагоги и студенты стараются открыто не демонстрировать свои религиозные убеждения. Большинство преподавателей полагают, что личный религиозный опыт и опыт общения с верующими у студентов отсутствует или недостаточно осознан, чтобы быть сформулированным. Педагоги в основном не ставят цели выявить убеждения студентов. Хотя отдельные случаи проявления религиозности студентов имели место в виде отторжения «чужих» религиозных учений, превентивных просьб с научных позиций не критиковать православие, усилий, направленных на преодоление негативных представлений сокурсников об исламе. У некоторых преподавателей убеждения проявляются подспудно в симпатии к «своей» религии и невнимании к иным религиозным верованиям.

Из-за опасений нарушить грань между научным изучением религии и религиозной пропагандой, вторгнуться в сферу глубоко личных убеждений некоторые педагоги отвергли возможность взаимодействия студентов с носителями религиозных традиций в процессе изучения религиоведения. Три преподавателя (социолог, культуролог, философ) считают, что научное изучение религии предполагает определенную дистанцированность субъекта от предмета. Участие духовных лиц

в разъяснении отдельных проблем курса разрушает объективный подход, а экскурсионные походы в храмы, по мнению педагогов, некорректны в отношении верующих.

Остальные преподаватели положительно относятся к возможности взаимодействия студентов с верующими и духовными лицами в рамках изучения религиоведческих дисциплин. Однако лишь некоторые из них готовы выступить инициаторами этого взаимодействия. Подобные мероприятия обязательно должны соответствовать ряду требований: посещение их должно быть добровольным, происходить во внеучебное время, желательно за пределами университета. На встречи со студентами приглашаются только представители традиционных религий, которые в рамках свободного общения (диалога) знакомят молодежь с учением, историей и современным состоянием религиозной общины. Присутствие преподавателя на этих мероприятиях обязательно, после них он обсуждает со студентами полученные впечатления. Лишь в этом случае взаимодействие студентов с верующими и духовными лицами будет способствовать закреплению полученных на лекционных и семинарских занятиях знаний, пониманию религии как живой традиции, станет важным жизненным опытом, содействующим развитию личности.

Особое внимание при проведении интервьюирования было уделено выявлению особенностей преподавания буддизма и восприятия его студентами. Реакции студентов на «буддийские темы» многообразны: от неприязни и индифферентного отношения до нейтрально-доброжелательного восприятия и искреннего интереса. Однако требование самостоятельного освоения буддийского культурного наследия (в рамках семинарских занятий) вызывает у студентов иные реакции: нежелание работать с текстами, погружаться в «чуждую» для многих культуру, прилагать усилия для понимания буддийских идей. Основные причины такого студенческого поведения кроются в отсутствии привычки к регулярному обучению и постоянному самообразованию, в формализме при самостоятельной подготовке, стереотипном восприятии религии.

Тем не менее, преподаватели фиксируют изменения, происходящие в представлениях студентов в ходе изучения религиоведческих дисциплин. Они не питают иллюзий и не утверждают, что у студентов обязательно формируется полное, четко структурированное представление о религиях, но отмечают пробуждение интереса к религиозным культурам, формирование вероуважительного отношения, верующие перестают восприниматься студентами как ограниченные, фанатичные, несвободные люди.

Таким образом, преподаванием религиоведческих дисциплин в ЮУрГУ занимаются педагоги, которые имеют гуманитарную, а не

специальную религиеведческую подготовку. Тем не менее, для многих преподавателей религиеведческие дисциплины в их общей педагогической нагрузке значимы. Они готовы прилагать усилия для развития и улучшения своих курсов. Некоторые педагоги выработали интересные подходы, формы и методы преподавания, способные преодолеть слабую культурологическую подготовленность и низкую заинтересованность в изучении религиоведения у абитуриентов и студентов. «Буддийские темы» представляют определенную сложность и для студентов, и для преподавателей: у аудитории они вызывают трудности в восприятии, что требует от преподавателя серьезных усилий, широкой эрудиции, личного понимания буддийской философии и культуры. Однако недостаток времени (большая нагрузка, наличие в нагрузке других дисциплин, требующих внимания), не совпадающие с религиоведением научные интересы преподавателей являются серьезным препятствием для их профессионального развития в качестве религиоведов. Не благоприятствуют этому условия, сложившиеся в системе высшего образования: идет постоянное сокращение бюджетных ставок преподавателей, бюджетных студенческих мест, финансирование факультетов и кафедр осуществляется по остаточному принципу. Все это способствует снижению заинтересованности преподавателей в своей работе.

А. Г. Салдусова (*Элиста, Калмыкия*)

НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ И ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА
(В КОНТЕКСТЕ УЧЕНИЯ БУДДЫ)

1. XXI век поставил общество перед проблемой агрессивности интел-лектуального знания. На разных уровнях жизни оно порождает конфликты, поскольку не имеет сформированного базового национального и общечеловеческого, нравственного и духовного культурно-исторического фундамента личности. Об этом явлении говорится в восточной «Сказке о железной птице» — созданная мудрецами птица уничтожила всех людей, не исключая своих создателей. Она стала ключевым смыслом поэмы калмыцкого поэта Д. Кугультинова «Бунт разума».

2. Доминирующая концепция XX века господства человека над приро-дой опиралась на разделенные сознанием тело и душу. Высшим достижением человека считалось творение нового подобно самой природе. Одной из форм подражания самой природе является создание механического интеллекта, которое выявило силу и слабость традици-

онного линейного развития мысли. Попытки сконструировать нечто новое, без учета эволюционных процессов самой среды, превращают науку в чистое знание. Она утрачивает смысл познания, подтверждение чему находим в экологических катастрофах, создании Большого адронного коллайдера и тому подобных факторах, которые являются плодами такой цивилизации.

3. Созданное интеллектом информационное пространство стало чертой, за которой начался процесс разрушения привычного трехмерного мира. Информационное общество, которое существует вне государственных, национальных, культурных, языковых и прочих границ, создает условия для агрессии. Любая информация тиражируется массовой культурой, сводя до профанации знания, традиционные ценности. Поиск новой идеи рождает новые религии, новые проекты как попытки вывести человека на иные уровни мышления. Многие из них обнаруживают все тот же блеск рассудочного ума, игра которого создает некий флер новизны. Мысль, двигаясь по линейному принципу противопоставления: верный — ложный, хороший — плохой и т.д., не может преодолеть духовного тоталитаризма привычки, в силу которой понятия, возникающие в привычном потоке, рождаясь, сразу же становятся неподвижными.

4. С точки зрения теории эволюции, крайние точки развития, т.е. противоположности, обеспечивают дальнейшее движение и усложнение структуры. По закону сохранения энергии, любая крайность в генезисе содержит свою противоположность: приливы — отливы, день — ночь и т.д. Те же колебания мы наблюдаем в чувственном мире человека. Они совершаются естественным образом, когда ничто никуда не исчезает и не появляется ниоткуда. Вся энергия перетекает из одного состояния в другое, полностью меняя свою структуру. (На этом законе построены духовные практики в буддизме.) Одно не существует без другого, как без света не было бы тени, как без зла не было бы добра и т.д. Они не отличаются друг от друга. Они функции одного. Такая модель мира принципиально отличается от древнегреческой, лежащей в основании европейской цивилизации. Новая модель построена на единстве и неразделенности полярных сил и качеств, которые придают жизни смысл движения. Движения не как самоцели, а как процесса постепенного саморазвития всех уровней жизни, где человек является ключевой фигурой.

5. Стремлением к преодолению разорванности сознания можно объяснить современное тяготение человека и науки к мифологическим корням, к собственным национальным истокам. Оно мыслится не как

воспроизведение старой и конструирование на ее основе новой идеологии. Оно предполагает новое мышление, способное соединить в себе объект и субъект, познаваемое и познающего, поэтическое и философское, то есть начала, нераздельно существовавшие в мифе.

6. По этой причине возвращение в «детство народа», каковым является мифопоэтический период истории, сопровождается сознательным обращением к истокам культуры, где эта неразделенность получила обоснование, развитие, став средством и методом духовного осознавания человека.

7. Существующая же система знания «актуализированна» горизонтальными связями, когда образование понимается больше как подготовка эрудитов (введение ЕГЭ), специалистов, профессионалов. Из поля зрения выпала важная составляющая человека и человеческого общества — нравственное, духовное здоровье. Однако стратегия государства в отношении гуманитарных дисциплин, которая отодвигает их на второй план, с этой точки зрения, мягко говоря, недальновидна.

8. Актуальными остаются слова В. И. Вернадского о том, что история человечества и история его духовных проявлений изучаются как самодовлеющие явления. Еще распространена точка зрения о том, что жизнь человека на Земле свободно и незакономерно проявляется на земной поверхности [Вернадский, 1997, 25].

9. Современный человек, достигший успехов в подчинении внешнего мира, в отношении своего «я» продолжает оставаться на уровне невежества, ложных понятий, которые порождают множественные спекуляции.

10. Обжив сознанием внешний Космос, человек теперь начинает учиться жить по естественным, экологическим законам. И вновь справедлив прогноз В. И. Вернадского, который рассматривал жизнь не только как планетное, но космическое явление, о котором, похоже, знали наши предки.

11. Виртуальная реальность уже находит применение в жизни, но объяснить несуществующую реальность с точки зрения классической философии — занятие довольно бесперспективное. Подобные факты, а их немало, дают основание утверждать, что рациональная логика, ее методы уже недостаточны. Явления, с которыми мы сталкиваемся, относятся к числу непривычных понятий. Они, в принципе, изменяют привязанность науки к материалистическим интерпретациям в объяснении многообразия жизни.

12. Поэтому важно сейчас изменить акценты «знаниевых» приоритетов: от потребительского отношения к знанию как средству удовлет-

ворения карьерных, материальных и других амбиций — к знанию как движению, развитию, раскрытию человеческого потенциала.

13. Базой создания новой системы образования может стать современный уровень развития науки, который позволяет давать знания не на уровне эмпирического, дискретного знания, а системного представления о человеке, с одной стороны.

14. С другой — знание религиозных систем мира, которые в свое время стали фундаментом создания мировой культуры, сформировали универсальные человеческие ценности, не должно носить информативного характера — введение в образовательные программы предмета «Основы религии» (христианство, буддизм, ислам…).

15. Для этого необходимо изменить отношение к религии, которая представляет собой не просто институт церкви, но содержит учение о человеке, который был и остается неизменным объектом религиозной мысли. А без использования ценного опыта, накопленного в системе религиозного просвещения и образования, невозможно возвращение смысла и цели научного познания.

16. Если рассматривать с этой точки зрения учение Будды, то сначала оно распространялось в Слове (филология), сейчас к нему испытывает интерес наука (физика, психология, филология, философия …). Оно становится источником системных знаний, поскольку представляет собой комплекс духовных, психологических, этических, социальных, нравственных, исторических, философских, эстетических измерений человека. По сути, оно выступает как современная модель научного знания с его стремлением к междисциплинарным исследованиям.

17. Примером приобщения к универсальным ценностям общечеловеческой культуры является творчество поэта Серебряного века Велимира Хлебникова, в восприятии мира которого ярко обозначено свойство, присущее искомому механизму взаимодействия с иными культурами. Оно подразумевает не «перекладывание содержания» из одной головы в другую, а «возбуждение» [Потебня, 1993, 160] в известном новых связей и импульсов для творчества. Именно таким образом отражается влияние культуры кочевников на Хлебникова. Оно не было прямолинейным, оно взошло новыми ростками мысли, поставившими его фигуру над своим временем. Можно утверждать, что Хлебников до сих пор остается одним из немногих, кто сумел преломить в своем творчестве древние учения Египта, Индии, Тибета, Монголии и оставить свет открытого сознания, осознающего мир не в линейном, а в многомерном пространстве.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста: Научная мысль как планетное явление. Кн. 2. М.; 1997.

2. *Потебня А. А.* Мысль и язык. Киев; 1993.

И. С. Урбанаева (Улан-Удэ, Бурятия)

ТРАДИЦИОННОЕ БУДДИЙСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ЕГО СОВРЕМЕННАЯ СИТУАЦИЯ

Имея опыт систематического изучения буддизма в течение последних 17 лет, могу поделиться сложившимся у меня пониманием вещей в области буддийского образования. Являясь профессиональным философом, так или иначе изучала и читала философскую литературу по буддизму, но постигать буддизм начала с момента встречи со своим духовным наставником, тибетским ламой геше Тинлеем, который приехал в Россию в качестве духовного представителя Его Святейшества Далай-ламы в 1993 году и с тех пор остается в России, регулярно и планомерно давая учение во многих российских городах.

Наблюдая его многолетнюю работу с учениками и слушателями, а также зная систему образования в тибетских монастырях и программу буддийского института Дашичойнхорлинг, учрежденного Буддийской традиционной сангхой России при Иволгинском дацане для подготовки священно-служителей для дацанов БТСР, могу сказать, что цели буддийского образования для монахов и для светских людей являются традиционно разными. Именно монастырская система образования в прошлом была предназначена для сохранения полной системы Дхармы, переданной и реализованной, в единстве Сутраяны и Ваджраяны. Поэтому в тибетской образовательной традиции философские монастыри — скажем, в традиции Гелуг это три великих монастырских центра (Ганден, Дрепунг и Сера) — связаны с тантрическими колледжами — в Гелуг это Верхний (Гьюто) и Нижний (Гьюмед) тантрические колледжи. Только прошедшие обучение в течение 20 лет в философских монастырях и получившие степень «геше» (а ее не все выпускники получают), причем не просто «геше», а высшую степень «геше-лхарамба» (из трех разрядов «геше»), могут поступать в тантрический колледж для полного завершения образования — по программе, рассчитанной на один год, хотя на практике они могут числиться в тантрическом

колледже гораздо дольше.* Геше-лхарамба — это лучшие выпускники великих монастырей, направлявшиеся на экзаменационные философские дебаты, которые проходили в прошлом в Тибете, в Лхасе, во время великого молитвенного фестиваля Монлам. Эта традиция была возрождена тибетской эмиграцией в Дхарамсале, и мне доводилось в дни Монлама наблюдать в монастыре Намгьял подобные дебаты. По традиции на такие дебаты собирались монахи из всех трех философских дацанов и тантрических колледжей. В присутствии огромной сангхи школы Гелуг и самого Его Святейшества Далай-ламы проходили публичные философские дискуссии, и их победителям присуждали степень «геше-лхарамба». И в настоящее время правом посту-пления в тантрические колледжи Гьюто и Гьюмед пользуются именно геше-лхарамбы.

После завершения этой программы обучения Сутраяне и Ваджраяне ученый монах должен пройти еще курс медитативного затворничества. В Тибете мне довелось посетить ряд таких ритодных мест, ныне пустующих. Некоторые находятся высоко в горах, в уединенных местах. Некоторые, как, например, в Лавране, — неподалеку от монастыря. В традиции Гелуг, сохраняемой тибетскими эмигрантами в Индии, в настоящее время существуют ритодные места над Дхарамсалой. Однако далеко не каждый может по своему желанию заняться там медитацией. Требуется особое разрешение и благословение своего духовного мастера и Его Святейшества Далай-ламы. Как правило, в ритодных домах в горах над Дхарамсалой, построенных руками самих йогинов из камня и глины, живут и медитируют йогины, всю свою жизнь посвятившие медитации. Там есть несколько уровней ритодных поселений. Выше второго уровня, высоко в горах, медитировал в молодости после бегства в Индию сам Его Святейшество Далай-лама. Там очень суровые условия, и выдержать их могут далеко не все. Один из йоги-нов во время краткосрочного перерыва провел для меня экскурсию по тем местам и показал на втором уровне ритодный домик, а еще выше — пещеру, где в конце 80-х – начале 90-х гг. прошлого века медитировал мой Учитель геше Тинлей. В тот период, когда он жил и медитировал в пещере, он обходился вовсе без пищи, поддерживая силы с помощью специальных пилюль — чуленов. Некоторые йогины умеют сами изготовлять их. Правда, требуется очень много разных растительных компонентов. Среди тех йогинов, одновременно с геше Тинлеем практиковавших Дхарму в горном уединении, было несколько великих мастеров, которые свыше 20-30 лет медитировали в горах. Один из них, Пананг Ринпоче, владел полностью всей устной передачей по линии Дже Цонкапы, тайными инструкциями этой линии и всю систему Дхармы в полноте передал геше Тинлею. Эта система инструкций такова, что позволяет достичь всех высших реализаций в течение трех лет при условии предварительной качественной подготовленности йогина — в философии и технике медитации — и интенсивности медитации в строгом уединении. Только после опыта длительной медитации Дхарма переданная становится Дхармой реализованной. И вся монастырская система — философские дацаны, тантрические колледжи, ритодные комплексы — предназначена для сохранения полной системы Дхармы. И в современном мире, в принципе, эта система остается в основе своей неизменной, такой, какой она была в Тибете. Некоторых из йогинов Его Святейшество отзывает из затворничества и направляет в мир — давать учение. Так, геше Тинлей был отозван из затворничества по истечении трех лет уединения. А его товарищ, вместе с которым он начинал ретрит, оставался там гораздо дольше — около пятнадцати лет, пока также не был направлен Его Святейшеством в Америку в качестве духовного наставника. Долгие годы йогины проводят в медитации, только иногда, на короткое время, спускаясь вниз, чтобы получить учение Далай-ламы или своего мастера, а также решить проблемы жизне-обеспечения. Аналогичным образом в других школах тибетского буддизма сохраняется в индийской эмиграции традиция многолетнего медитативного затворничества.

Сейчас ведутся дискуссии о том, насколько в современном мире уместно сохранение такой длительной по времени системы обучения. 20 лет, представьте, нужно изучать философию, потом — идти в тантрический колледж. Затем — медитировать, ибо знание философии без опыта медитации не приводит к духовным реализациям. Для сохранения Дхармы недостаточно одной учености. Но дело в том, что в условиях Индии после столь длительного и напряженного обучения и медитации здоровье тибетских лам быстро разрушается. Совсем немногие доходят до горного затворничества. У них почти не остается времени, чтобы успеть принести человечеству пользу в качестве духовных наставников и воспитать достойных учеников. Естественно, возникает вопрос, насколько оправдано сейчас сохранение та-кой многолетней системы. Его Святейшество не раз говорил тибетцам: «Мы должны быть буддистами XXI века!» Его слова можно расценить как призыв к модернизации буддизма. Особенно в свете диалога с современной на-

* Здесь речь не идёт о той части студентов тантрических колледжей, которые с семилетнего возраста поступают туда и обучаются по другой многолетней программе — начиная с обучения грамоте и заучивания текстов, рисования мандал, исполнения ритуалов и кончая высшими практиками идамов.

укой, который инициирован более двадцати лет назад Далай-ламой. Он говорит, что нужно проверить в принципе содержание буддизма с точки зрения его соответствия современной науке и если есть какие-то вещи, противоречащие современным научным открытиям — например, это космологические теории Абхидхармы, — то от них следует отказаться, либо они должны быть пересмотрены. Космологические теории, ведь вы знаете, есть не только абхидхармические, но и системы Калачакры, которые ближе к концепциям современной науки. То есть имеются какие-то элементы буддийской системы образования, которые должны быть отброшены, поскольку не выдерживают проверки с точки зрения науки. И есть та часть буддийского образования, которая касается сущности Учения Будды, его базовой доктрины и важнейших теорий, логически обоснованных и эмпирически проверенных на протяжении веков, и эта часть должна передаваться адекватно и бережно сохраняться. И она как раз должна доводиться до практической реализации путем систематической медитации. Это принципиальные вещи.

За счет чего можно сократить время обучения? Ученики, прошедшие уже много ступеней обучения в Гоман-дацане (правда, никто из них еще не закончил полного курса философского образования, нет еще ни одного бурятского геше, который получил бы в тибетском монастыре эту степень), говорят, убежденные в своих словах на 100%, что невозможно сократить по времени этот курс философского образования. Однако мой наставник геше Тинлей считает, что в монастырях процесс обучения излишне растянут и то, что можно было бы при умелой методике дать за гораздо более короткое время, монастырская система растягивает на двадцать лет. Изучение каждого классического трактата, входящего в обязательную программу философ-ского образования, растянуто на несколько лет. Правомерно поставить во-прос о целесообразности сохранения этой системы в неизменном виде. Поэтому есть предмет для внутренней дискуссии буддийских ученых, и есть необходимость адаптации западных методик обучения к современной монастырской системе образования и за счет применения инновационных ме-тодов — сокращения продолжительности философского образования. Но при этом нужно учесть, что принятое в буддийских монастырских коллед-жах заучивание классических текстов — это не анахронизм, а нечто действительно необходимое для сохранения Дхармы и имеющее принципиальное значение для буддийского образования.

Лобсанг Норбу Шастри, известный ученый-санскритолог Центрального университета высшей тибетологии (Сарнатх, Индия), выступая на конференции «Наука и буддизм: диалог и сотрудничество в современном мире» (6 июля 2010 г., Институт монголоведения, буддологии

и тибетологии РАН, Улан-Удэ), заявил, что процесс заучивания имеет принципиальное значение в процессе буддийского образования не только для монахов, но и для светских людей. Он поделился опытом преподавания основ буддийской философии на Западе. От своих западных учеников он требует заучивания основополагающих коренных текстов. И преподавая в течение трехмесячной стажировки санскрит нам, сотрудникам ИМБТ СО РАН, он тоже добивался заучивания текстов. Правда, с нами ему было сложно добиться желаемого результата. Его заявление подтолкнуло меня на размышления о причинах того, почему заучиванию текстов придается такое большое значение в тибетских монастырях. Ответ на этот вопрос получила, когда мой собственный Учитель, геше Тинлей, дал в завершение очередного байкальского ретрита-учения, посвященного «Ламриму», всем своим ученикам задание выучить наизусть все заголовки с подзаголовками, образующие разветвлен-ную структуру «Ламрима».

Надо сказать, что и до этого он давал аналогичные задания по заучиванию текстов, начиная со сравнительно небольшого текста ежедневной молитвы и короткого текста «Сутры сердца» и кончая довольно обширным текстом «Лама чодпа», включающим в себя все практики сутр и тантр. Он объяснял, что, зная наизусть текст садханы, можно медитировать, не отвлекаясь на чтение текста. Или, зная наизусть текст «Сутры сердца», можно не просто декламировать, а медитировать. Однако на этот раз, когда геше-ла велел заучить наизусть все формулировки тематики «Ламрима» в их правильном порядке, стало окончательно ясно, что заучивание текстов необходимо, прежде всего, для духовной практики, для медитации. Иначе говоря, это необходимо для того, чтобы Дхарма переданная стала Дхармой реализованной.

И, действительно, ведь в пещере йогина, хотя и имеются тексты, их со-всем не много — не то, что в монастырской келье ученого монаха, — потому что тексты хранятся в его памяти. Поэтому тибетцы при традиционном способе обучения придают такое большое значение изложению учения строго в соответствии с многоуровневой системой оглавления изучаемого текста и подзаголовков, которые в совокупности служат не просто опорой памяти, но, главное, — опорой последовательной, системно выполняемой медитативной практики.

Учитывая преимущества современной эпохи с её многообразными способами хранения знаний и информации, можно утверждать, что дословное заучивание всех классических текстов в настоящее время не имеет столь принципиального значения, как в прошлые эпохи, когда не было подобных информационных систем. Но остается принципиальным заучивание структуры этих текстов — формулировок всех за-

головков и подзаголовков. Зная наизусть эту структуру, можно восстановить содержательный смысл каждого структурного раздела и всей системы учения. А это — главное для медитации.

Таким образом, сокращение продолжительности монастырского обучения все же возможно. Но неизменным в монастырской системе образования должно оставаться то, что принципиально обеспечивает переход от Дхармы переданной к Дхарме реализованной. Сама по себе монастырская ученость немногого стоит в сравнении с ученостью светской, если не сопровождается духовным опытом.

Что касается программы института Дашичойнхорлинг, то понимаю, что она должна была укладываться в прокрустово ложе государственных образовательных стандартов, но, тем не менее, традиционная система полного философского образования, на мой взгляд, там отсутствует. И это — не только и не столько из-за этих внешних стандартов, сколько из-за дефицита носителей Дхармы, хотя и наблюдается формальная попытка восстановления традиционной системы. Те выпускники Гоман-дацана, которые там преподают, сами не закончили полного курса обучения. Когда появятся первые бурятские геше, к тому же имеющие опыт медитации и духовных переживаний полученных ими монастырских знаний, возможно, ситуация изменится. Этот институт пока не выполняет цели возрождения и сохране-ния в Бурятии полной системы Дхармы. Но перспективы есть — благодаря восстановлению связей с миром тибетского буддизма.

Теперь, что касается светской системы образования. Если говорить о цели буддийского образования, о том, какова она должна быть в средней и высшей школе, то геше Тинлей считает, что здесь не следует преследовать собственно религиозные цели. И я полагаю, что он прав. Нужно предоставлять детям и студентам адекватную информацию о том содержании буддизма, которое имеет универсальный характер. Ведь имеются курсы мировой и отечественной истории, истории мировой культуры, религиоведения, этики, логики, истории философии, и т. д. В рамках всех этих общих курсов может и должно раскрываться то универсальное содержание буддизма, которое в нем есть и может быть интересно и полезно всем людям независимо от их религиозной принадлежности. Другое дело, что до сих пор в рамках всех программ по буддизму его истории, культуре и философии не уделяется внимания вообще или уделяется мизерно мало. Хотя, казалось бы, в таких регионах России, как Бурятия, Калмыкия, Тува, элементы знакомства с буддизмом можно было бы ввести за счет национально-регионального компонента образовательных стандартов. Это огромная работа, и успешность её зависит, в общем-то, от мировоззрения, уровня образования и культуры высших менеджеров в области образования. И насколько это осуществимо… Самим буддистам нужно выходить на широкий диалог с остальным обществом и объяснять, что буддизм — это не столько религия, сколько наука о сознании, и методы, которыми располагает буддизм, с успехом используются во всем мире, а мы в России, к сожалению, отстаем от мирового уровня. Что касается экспериментального предмета, посвященного основам религиозного образования и в его рамках — буддизму, считаю, что не стоит акцентировать внимание на религиозном содержании этой религии. Будет больше пользы детям, если в рамках этого курса буддизм будет раскрываться перед ними с целью усвоения ими закона кармы и этического содер-жания буддизма.

Следует также остановиться особо на буддийском образовании светских людей. Это — то, чем главным образом занимается геше Тинлей, и то, что я знаю лучше, чем монастырское образование. Дхарма-центры — это духовно-просветительские центры для буддийского образования людей России и Запада. На опыте центров досточтимого геше Тинлея можно сказать, что той части его учеников, которые систематически и последовательно слушают его лекции на протяжении многих лет, не отвлекаясь на различные буддийские тусовки, удалось выстроить в своем сознании систему Дхармы Будды и направление, в котором предстоит двигаться, запасшись терпением надолго. А также понять механизм тех изменений, которые неизбежно должны произойти в случае правильного применения буддийской теории. Более того, им удается уже ощутить благотворные перемены в себе и в своей жизни, хотя они еще далеки от того, чтобы встать по-настоящему на путь просветления. С самого начала своей деятельности в качестве духовного наставника геше Тинлей повторяет: «Я даю вам учение не для того, чтобы сделать из вас ученых. Я хочу, чтобы оно принесло вам пользу в уменьше-нии ваших страданий». И это — лейтмотив его проповедей, по глубине теоретической презентации буддизма превосходящих любые университетские лекции, не имеющие, в отличие от лекций геше Тинлея, такой силы духов-ного воздействия.

В этой системе буддийского образования, которую создал геше Тинлей, упор делается на преподавание базовой доктрины буддизма. Это учение о четырех благородных истинах, которое раскрывается в многократно повторяющихся циклах лекций — на все более глубоких уровнях смысла и с одновременным, все более подробным, объяснением механизма духовной практики и техник медитации. Начиная с простейших и доходя постепенно до высших тантрических практик. При этом системообразующим стержнем обучения Дхарме является Ламрим как квинтэссенция всего Учения Будды. В его рамках геше Тинлей

объясняет содержание классических индийских текстов, особенности старой тибетской традиции Кадам и той традиции, что была создана Дже Цонкапой, — в сравнении с другими тибетскими традициями.

В равной степени большое внимание в этой системе уделяется обучению слушателей Парамитаяне и доктрине пустоты, теории достоверного восприятия и логике сострадания и любви, развитию не только концентрации и глубины анализа, но и большого сердца. Особенность геше Тинлея как духовного наставника заключается в том, что он с самого начала дает своим российским ученикам именно то, в чем они больше всего нуждаются на данном этапе своего развития, а не то, в чем они более всего заинтересованы. При этом он не ограничивает восприятие учеников лишь актуальным для них материалом, а снова и снова, на все более глубоком уровне, дает презентацию всей системы Дхармы теоретической и практической, как бы рисуя перспективу пути и объясняя механизмы продвижения по нему. Такая система буддийского образования является очень подходящей для типа людей, к которым отношусь я сама: мы далеки от того, чтобы принимать что-то на веру и на поводу эмоций следовать за признанными авторитетами, мы проверяем логикой все, что становится потом нашим собственным убеждением. Прежде всего — это закон кармы и теория реинкарнации. Приняв их логически, вместе с тем мы реалистичны: оценив свое настоящее поло-жение и имеющиеся шансы, мы делаем то, что действительно необходимо и в чем нам может помочь квалифицированный духовный наставник, — все, чтобы избежать дурной участи в будущей череде несвободных воплощений. А они, практически, бесконечны, если мы не предпримем усилий, чтобы изменить свою судьбу в вечности. Таким образом, благодаря буддийскому образованию, которое дает геше Тинлей, мы перестраиваем привычный способ осознавания самих себя и учимся проживать эту жизнь в человеческой форме так, чтобы она не оказалась напрасной.

А. Ш. Койбагаров (*Санкт-Петербург*)

О БУДДИЙСКОМ ОБРАЗОВАНИИ В ШКОЛАХ РОССИИ (РЕЗЮМЕ)

На Второй международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны: от контактов к взаимодействию» был организован круглый стол «Буддийское образование в России: вчера и сегодня». Здесь обсуждался вопрос о преподавании религии (в частности буддизма) в школе — в качестве эксперимента, который сейчас проходит в 19 регионах РФ, а также участники стола обменивались опытом преподавания религиоведческих дисциплин в высшей школе. В рамках дискуссии выступающие говорили о нехватке специалистов в области религиоведения, в частности затронули проблему преподавания религиоведческих дисциплин специалистами, не имеющими специальной подготовки. Общим мнением было — ввести в школах преподавание религиоведения. Именно такой подход будет способствовать воспитанию веротерпимого отношения у школьников. Ведь тогда дети будут знать не только свое вероисповедание, но и чужое, будут правильно понимать чужую религию и мировоззрение. Было предложено перенести преподавание в старшие классы, начинать не с 5-го класса, а с 8-го, как это, например, сделали в Германии. Участники конференции высказали пожелания сделать религиоведческие уроки интересными, занимательными. Не следует ограничиваться только подачей фактологического материала о религиях. Нужно больше уделять внимания воспитанию нравственного, терпимого, ответственного поведения — т.е. этике. Было высказано пожелание объединить специалистов — участников конференции в рабочую группу, которая бы собрала и подвела итоги опыта преподавания, как в ходе работы самих участников, так и по результатам эксперимента. При разработке рекомендаций было предложено учесть иностранный опыт преподавания религии в школе (в части буддизма). А выработанные рекомендации изложить в пособии в помощь учителям школ, для создания современного учеб-ника по религиоведению и для дальнейшей передачи этих разработок в Министерство образования и заинтересованным учебным заведениям.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. *Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович* — кандидат культурологии, докторант, старший преподаватель факультета философии Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

2. *Альбедиль Маргарита Фёдоровна* — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии стран Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук (Санкт-Петербург).

3. *Альфонсо Нона Геннадьевна* — старший научный сотрудник, хранитель фонда Центральной Азии Государственного музея Востока (Москва).

4. *Андросов Валерий Павлович* — доктор исторических наук, профессор, заведующий отделом истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения Российской Академии наук (Москва).

5. *Артемьева Надежда Григорьевна* — кандидат исторических наук, заведующая отделом средневековой археологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальне-Восточного отделения Российской Академии наук (Владивосток).

6. *Ахмедьянова Алина Халиловна* — аспирантка кафедры философии Сибайского института Башкирского государственного университета (Сибай – Учалы, Башкортостан).

7. *Бадмаев Валерий Николаевич* — доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Калмыцкого государственного университета (Элиста, Калмыкия).

8. *Банаева Марина Геннадьевна* — преподаватель Московского экономико-финансового института (Москва).

9. *Батырева Светлана Гарриевна* — доктор искусствоведения, доцент, заведующая Музеем традиционной культуры им. Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской Академии наук (Элиста, Калмыкия).

10. *Батырева Эльза Петровна* — аспирантка Калмыцкого государственного университета (Элиста, Калмыкия).

11. *Беляков Алексей Олегович* — аспирант Амурского государственного университета, археолог Областного государственного учреждения культуры «Центр по сохранению историко-культурного наследия Амурской области» (Благовещенск).

12. *Бернюкевич Татьяна Владимировна* — кандидат философских наук, доцент, профессор Читинского государственного университета (Чита).

13. *Бурлуцкая Елена Владимировна* — кандидат философских наук, научно-производственное предприятие космического приборостроения «Квант», инструктор йоги (Ростов-на-Дону).

14. *Бурлуцкий Александр Николаевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Ростовского филиала Российской таможенной академии (Ростов-на-Дону).

15. *Васильченко Валерий Александрович* — кандидат философских наук, докторант кафедры социальной философии и этнологии Ставропольского государственного университета (Ставрополь).

16. *Ветлужская Лидия Леонидовна* — кандидат исторических наук, доцент Бурятского государственного университета (Улан-Удэ, Бурятия).

17. *Винокуров Сергей Евгеньевич* — студент факультета искусствоведения и культурологии, кафедра истории искусств Уральского государственного университета им. А. М. Горького (Екатеринбург).

18. *Войцеховский Адам* — магистр психологии; Ягеллонский университет; специалист по персоналу Nokia Siemens Networks (Вроцлав, Польша).

19. *Голиков Фёдор Николаевич* — преподаватель управления проектами Института проектного менеджмента, выпускник Международного буддийского института Кармапы (KIBI) — Нью-Дели, Индия (Санкт-Петербург).

20. *Горячева Валентина Дмитриевна* — кандидат исторических наук, профессор кафедры ЮНЕСКО мировых культур и религий Кыргызско-Российского Славянского университета (Бишкек, Кыргызстан).

21. *Дензонг Норбу* — мастер тибетского искусства (Румтек, Сикким, Индия).

22. *Дружинина Илона Анатольевна* — кандидат исторических наук, доцент кафедры философии Казанского государственного технического университета (Казань, Татарстан).

23. *Дубич Виктория Викторовна* — кандидат технических наук, доцент кафедры современного естествознания Сибирского федерального университета (Красноярск).

24. *Дугаров Баир Сономович* — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской Академии наук, народный поэт Бурятии (Улан-Удэ, Бурятия).

25. *Дымбрылов Бато Хандажапович* — аспирант Российской академии государственной службы (Москва).

26. *Елихина Юлия Игоревна* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Востока Государственного Эрмитажа, хранитель тибетской и монгольской коллекций (Санкт-Петербург).

27. *Ермолин Владислав Юрьевич* — преподаватель Международного института тибетских и азиатских исследований (ITAS) — Карма Гён, Испания (Москва).

28. *Ерофеева Ирина Викторовна* — кандидат исторических наук, доцент, директор Казахского научно-исследовательского института по проблемам культурного наследия номадов Министерства культуры Республики Казахстан (Алматы, Казахстан).

29. *Ерохин Борис Романович* — преподаватель и переводчик Международного буддийского института Кармапы (KIBI) — Нью-Дели, Индия (Москва).

30. *Жуйков Дмитрий Александрович* — кандидат технических наук, доцент кафедры двигателей летательных аппаратов Сибирского государственного аэрокосмического университета им. академика М.Ф. Решетнёва (Красноярск).

31. *Жуковская Наталия Львовна* — доктор исторических наук, профессор, заведующая центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии Российской Академии наук (Москва).

32. *Забияко Андрей Павлович* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета; главный соредактор научно-теоретического журнала «Религиоведение» (Благовещенск).

33. *Загуменнов Борис Иванович* — кандидат философских наук, независимый учёный (Санкт-Петербург).

34. *Захарова Елена Владимировна* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии гуманитарных факультетов Самарского государственного университета, докторант кафедры онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Самара).

35. *Зегерс (Прешерн) Ева* — магистр философии, кентерберийский университет Крайст Черч (Кентербери, Великобритания).

36. *Зудина Валентина Николаевна* — заведующая Музеем Самарского государственного университета (Самара).

37. *Иванов Анатолий Иванович* — кандидат физико-математических наук, научный сотрудник Института прикладной математики им. В.И. Зубова (Санкт-Петербург).

38. *Иванов Дмитрий Владимирович* — кандидат исторических наук, старший хранитель фондов Китая, Монголии, Тибета Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской Академии наук (Санкт-Петербург).

39. *Иванова Виктория Александровна* — соискатель Института экономики, права и гуманитарных специальностей (Краснодар).

40. *Иовлева Нинель Николаевна* — кандидат биологических наук, старший научный сотрудник научно-исследовательского центра «Арктика» Дальне-Восточного отделения Российской Академии наук (Санкт-Петербург – Магадан).

41. *Каштанова Татьяна Викторовна* — кандидат медицинских наук, доцент кафедры общей и дифференциальной психологии факультета клинической психологии, психотерапии и социальной работы Сибирского государственного медицинского университета (Томск).

42. *Китинов Баатр Учаевич* — кандидат исторических наук, доцент, исполняющий обязанности заведующего кафедрой всеобщей истории факультета гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов; докторант Дипломатической академии Министерства иностранных дел России; специалист Института Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова; член Экспертного совета по проведению религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации; эксперт Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной думы Федерального собрания Российской Федерации; заместитель председателя Объединения традиционных буддийских общин (Москва).

43. *Ковалев Сергей Георгиевич* — доктор экономических наук, профессор, заведующий кафедрой истории экономики Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов (Санкт-Петербург).

44. *Койбагаров Александр Шаукатович* — президент централизованной религиозной организации «Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью» (Санкт-Петербург).

45. *Колесников Анатолий Сергеевич* — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета, директор «Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований» Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

46. *Коломыц Дмитрий Михайлович* — кандидат политических наук, доцент Казанского государственного энергетического университета (Казань, Татарстан).

47. *Коротецкая Лариса Михайловна* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социально-массовых коммуникаций факультета гуманитарного образования Новосибирского государственного технического университета (Новосибирск).

48. *Ксейа Гвидо* — магистр, консультант компании KOMUNARIKO (Зальцбург – Зеекирхен, Австрия).

49. *Кузнецова Анна Игоревна* — аспирантка Института этнологии и антропологии Российской Академии наук, документовед Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

50. *Кузьмина Людмила Сергеевна* — переводчик централизованной религиозной организации «Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью» (Москва).

51. *Курапов Андрей Алексеевич* — кандидат исторических наук, заместитель директора по науке областного государственного учреждения культуры «Астраханский государственный объединённый историко-архитектурный музей-заповедник» (Астрахань).

52. *Куус Яна Владимировна* — соискатель Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской Академии наук, руководитель отдела развития общественного учреждения «ЭЦАР», Санкт-Петербургский этнопсихологический центр (Санкт- Петербург).

53. *Кушнерик Римма Арнольдовна* — кандидат исторических наук, доцент, заведующая библиотекой государственного образовательного учреждения начального профессионального образования Республики Алтай «Усть-Коксинское профессиональное училище № 2 им. П. Ф. Попова» (Усть-Кокса, Республика Алтай).

54. *Ламажапов Хубита Доржиевич* — кандидат физико-математических наук, доцент кафедры физики и экологической теплофизики Самарского государственного университета путей сообщения (Самара).

55. *Леонтьева Елена Валерьевна* — кандидат исторических наук, научный сотрудник отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения Российской Академии наук (Москва).

56. *Лепехов Сергей Юрьевич* — доктор философских наук, профессор, заместитель директора по научной работе, руководитель отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской Академии наук (Улан-Удэ, Бурятия).

57. *Леснов Александр Вадимович* — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Северо-Восточного государственного университета (Магадан).

58. *Лысенко Виктория Георгиевна* — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской Академии наук (Москва).

59. *Марзаева Марина Борисовна* — младший научный сотрудник лаборатории этносоциологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской Академии наук (Элиста, Калмыкия).

60. *Марусик Евгений Сергеевич* — директор образовательного центра «Даймонд» (Красноярск).

61. *Минвалеев Ринад Султанович* — кандидат биологических наук, доцент кафедры физической культуры и спорта Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

62. *Михайлова Вера Тарасовна* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Музея истории Бурятии им. М. Н. Хангалова (Улан-Удэ, Бурятия).

63. *Монтлевич Владимир Михайлович* — ученик Б. Д. Дандарона, буддолог и буддист-практик, издатель и научный редактор буддийской литературы (Санкт-Петербург).

64. *Нагорная Наталья Анатольевна* — доктор филологических наук, независимый учёный (Белгород).

65. *Наднеева Кермен Анджукаевна* — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и культурологии Калмыцкого государственного университета (Элиста, Калмыкия).

66. *Назарова Оксана Юрьевна* — кандидат философских наук, руководитель проектов общества с ограниченной ответственностью «Рэд Лайн Медиа» (Волгоград).

67. *Нидал Оле* — лама тибетского буддизма Алмазного пути традиции Карма Кагью (Копенгаген, Дания).

68. *Огнева Елена Дмитриевна* — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения им. А. Е. Крымского Национальной Академии наук Украины (Луцк, Украина).

69. *Омельчук Роман Константинович* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социально-экономических дисциплин Восточно-Сибирской государственной академии образования (Иркутск).

70. *Орлова Кеемя Владимировна* — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Кореи и Монголии Института востоковедения Российской Академии наук (Москва).

71. *Остененко Владимир Леонидович* — студент Казанского государственного технического университета (Казань, Татарстан).

72. *Очирова Баира Владимировна* — кандидат исторических наук, ассистент кафедры всеобщей истории и регионоведения Калмыцкого государственного университета (Элиста, Калмыкия).

73. *Паршикова Ирина Владимировна* — художник, специалист по тибетскому буддийскому изобразительному искусству (Клермон Ферранд, Франция).

74. *Перла Наталья Юрьевна* — искусствовед, исследователь буддийских артефактов (Тольятти).

75. *Пшибыславский Артур* — кандидат философских наук, лектор Лодзинского университета (Лодзь, Польша).

76. *Пшиемска Магдалена Мария* — бакалавр искусств, магистр искусств, кандидат в доктора тибетологии в Университете Гумбольдта (Берлин, Германия).

77. *Раева Татьяна Витальевна* — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Южно-Уральского государственного университета (Южно-Уральск).

78. *Романова Светлана Владимировна* — старший научный сотрудник Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

79. *Рыбаков Дмитрий Александрович* — кандидат технических наук, аспирант Самарского государственного аэрокосмического университета им. академика С. П. Королёва (национальный исследовательский университет) (Тольятти).

80. *Рымарь Андрей Николаевич* — кандидат филологических наук, доцент негосударственного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Самарская гуманитарная академия» (Самара).

81. *Рыджевска Магдалена Мария* — магистр философии, Лодзинский университет (Лодзь, Польша).

82. *Ряжев Андрей Сергеевич* — кандидат исторических наук, доцент государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования « Тольяттинский государственный университет» (Тольятти).

83. *Салдусова Алевтина Гаряевна* — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела литературы и фольклора Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук (Элиста, Калмыкия).

84. *Сараева Салтанат Канатовна* — аспирантка кафедры социологии Астраханского государственного университета (Астрахань).

85. *Соколов Анатолий Борисович* — координатор проектов строительства буддийских ступ в России централизованной религиозной организации «Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью» (Санкт-Петербург).

86. *Сонам Алёна Михайловна* — аспирантка, преподаватель детской зарубежной литературы Кызылского педагогического колледжа при Тывинском государственном университете (Кызыл, Тыва).

87. *Сосновских Елена Геннадьевна* — магистрант кафедры истории, преподаватель кафедры социологии Южно-Уральского государственного университета (Южно-Уральск).

88. *Сыртыпова Сурун-Ханда Дашинимаевна* — доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института проблем экологии и эволюции им А. Н. Северцова Российской Академии наук (Москва).

89. *Трофимова Екатерина Анатольевна* — старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета путей сообщения (Санкт-Петербург).

90. *Урбанаева Ирина Сафроновна* (в монашестве — Тензин Чойдрон) — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской Академии наук (Улан-Удэ, Бурятия).

91. *Усманова Эмма Радиковна* — научный сотрудник Казахского научно-исследовательского института по проблемам культурного наследия номадов Министерства культуры Республики Казахстан (Алматы, Казахстан).

92. *Фёдорова Марина Владиславовна* — аспирантка, научный сотрудник высшей категории Российского этнографического музея (Санкт-Петербург).

93. *Филатова Елена Георгиевна* — кандидат экономических наук, старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов (Санкт-Петербург).

94. *Фридман Томас Арминович* — президент Украинского объединения

буддистов школы Карма Кагью (Ужгород, Украина).

95. *Хадерер Элизабет* — доктор философии, Центр изучения буддизма Института Азии-Африки Гамбургского университета (Гамбург, Германия).

96. *Хафизова Клара Шайсултановна* — доктор исторических наук, профессор, академик Казахстанской национальной академии естественных наук, директор Центра казахской истории и цивилизации университета «Кайнар» (Алматы, Казахстан).

97. *Цыбенов Базар Догсонович* — кандидат исторических наук, доцент, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской Академии наук (Улан-Удэ, Бурятия).

98. *Чечушков Игорь Владимирович* — соискатель Института археологии РАН (Челябинск – Москва).

99. *Шайхиева Татьяна Николаевна* — доктор филологических наук, профессор кафедры славянских языков факультета переводчиков и факультета гуманитарных наук Университета Гранады (Гранада, Испания).

ABOUT CONTRIBUTORS

1. *Anatoly Mikhailovich Alekseev-Apraksin*, PhD in Cultural Studies, Doctoral Candidate, Senior Lecturer of the Faculty of Philosophy at St. Petersburg State University, St. Petersburg.

2. *Margarita Fyodorovna Albedil*, DS in History, Chief Researcher of South and South-West Asia Countries Ethnography Department at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

3. *Nona Gennadyevna Alfonso*, Senior Researcher, Custodian of Central Asia Collections at he State Museum of Oriental Art , Moscow.

4. *Valeriy Pavlovich Androsov*, DS in History, Professor, Head of Ancient East History and Culture Department at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow.

5. *Nadezhda Grigorievna Artemieva*, 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.

6. *Alina Halilovna Akhmedyanova*, Post-Graduate student of Philosophy Department at Sibay Institute of Bashkir State University, Sibay-Uchaly, Bashkortostan.

7. *Valeriy Nikolayevich Badmayev*, DS in Philosophy, Professor of Philosophy and Culturology Department at Kalmyk State University, Elista, Kalmykia.

8. *Marina Gennadyevna Banayeva*, teacher at Moscow Economy and Finance Institute, Moscow.

9. *Svetlana Garrievna Batyreva*, DS in Arts, Associate Professor of Kalmyk Institute for Humanitarian Research, Russian Academy of Sciences, Head of the Zaya Pandit Traditional Cultures Museum, Elista, Kalmykia.

10. *Elza Petrovna Batyreva*, Post-Graduate student at Kalmyk State University, Elista, Kalmykia.

11. *Aleksey Olegovich Belyakov*, Post-Graduate student at Amur State University, archaeologist of the State Cultural Organisation «Centre for Preservation of Historical Heritage of Amur Region», Blagoveshchensk.

12. *Tatyana Vladimirovna Bernukevich*, PhD in Philosophy, Senior Teacher, Professor at Chita State University, Chita.

13. *Elena Vladimirovna Burlutskaya*, PhD in Philosophy, Research-and-

Production Enterprise of Space Instrument Engineering “Kvant”, yoga instructor, Rostov-on-Don.

14. *Alexander Nikolayevich Burlutskiy*, PhD in Philosophy, Associate Professor at Humanities Department of Rostov Branch of Russian Customs Academy, Rostov-on-Don

15. *Valeriy Alexandrovich Vasilchenko*, PhD in Philosophy, doctoral candidate of Social Philosophy and Ethnology Department at Stavropol State University, Stavropol.

16. *Lidia Leonidovna Vetluzhskaya*, PhD in History, Associate Professor at Buryat State University, Ulan-Ude, Buryatia.

17. *Sergey Yevgenyevich Vinokurov*, student of Arts History Department, Arts and Culturology Faculty at A. M. Gorkiy Ural State University, Ekaterinburg

18. *Adam Woizekowski*, Master of Psychology, Jagiellonski University; personnel mananger at Nokia Siemens Networks, Wroclaw, Poland.

19. *Fyodor Nikolayevich Golikov*, project management teacher at Project Management Institute, graduate of Karmapa International Buddhist Institute (KIBI), New Dehli, India, St. Petersburg.

20. *Valentina Dmitriyevna Goryacheva*, PhD in History, Professor of UNESCO World Cultures and Religions Department at Kyrgyz-Russian Slavic University, Bishkek, Kyrgyzstan.

21. *Nornu Denzong*, master of Tibetan Art, Rumtek, Sikkim, India.

22. *Ilona Anatolyevna Druzhinina*, PhD in History, Associate Professor of Philosophy Department at Kazan State Technical University, Kazan, Tatarstan.

23. *Viktoria Viktorovna Dubich*, PhD in Technical Sciences, Associate Professor of Department of Contemporary Natural Sciences at Siberian Federal University, Krasnoyarsk.

24. *Bair Sonomovich Dugarov*, DS in Philology, Chief Researcher of Literature and Folklore Studies Department at Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Institute, Siberian Department of Russian Academy of Sciences, national poet of Buryatia, Ulan-Ude, Buryatia.

25. *Bato Handazhapovich Dymbrylov*, postgraduate student at Russian Public Service Academy, Moscow

26. *Julia Igorevna Elikhina*, PhD in History, Custodian of the Tibetan and the Mongolian Collections at the State Hermitage Museum, St. Petersburg.

27. *Vladislav Yurievich Ermolin*, Translator of The Karmapa International Buddhist Institute, New Deli, Moscow.

28. Irina Viktorovna Erofeyeva, PhD in History, Associate Professor, Director

of Kazakh Research Institute for Nomads Cultural Heritage Problems of Republic Kazakhstan Culture Ministry , Almaty, Kazakhstan.

29. *Boris Romanovich Erokhin*, teacher and translator at Karmapa International Buddhist Institute (KIBI), New Dehli, India, Moscow.

30. *Dmitriy Alexandrovich Zhuykov*, PhD in Technical Sciences, Associate Professor of Aircraft Engines Department at M.F. Reshetnyov Siberian State Aero Space University, Krasnoyarsk.

31. *Natalia Lvovna Zhukovskaya*, DS in History, Professor, Chief of Asian and Pacific Studies Centre of Ethnology and Anthropology Institute of Russian Academy of Sciences, Moscow.

32. *Andrey Pavlovich Zabiyako*, 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.

33. *Boris Ivanovich Zagumennov*, PhD in Philosophy, independent researcher, St. Petersburg.

34. *Elena Vladimirovna Zaharova*, PhD in Philosophy, Senior Lecturer of Philosophy Faculty at Samara State University, Doctoral Candidate of Ontology and Epistemology Department at St. Petersburg State University, Samara.

35. *Valentina Nikolayevna Zudina*, Head of Samara State University Museum, Samara.

36. *Anatoly Ivanovich Ivanov*, PhD in Physics and Mathematics, Senior Researcher at Zubov Institute of Applied Mathematics, St. Petersburg.

37. *Dmitry Vladimirovich Ivanov*, PhD in History, Custodian of the Chinese, Mongolian and Tibetan collections at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of Russian Academy of Sciences, St. Petersburg.

38. *Victoria Alexandrovna Ivanova*, candidate at Economy, Law and Humanities Institute, Krasnodar.

39. *Ninel Nikolayevna Iovleva*, PhD in Biology, Senior Researcher at Scientific Research Centre «Arctica» of Far East Department of Russian Academy of Sciences, St. Petersburg-Magadan.

40. *Tatyana Victorovna Kashtanova*, PhD of Medical Sciences (MD), Associate Professor of General and Differential Psychology Department, Clinical Psychology, Psychotherapy and Social Work Faculty at Siberian State Medicine University, Tomsk.

41. *Baatr Uchayevich Kitinov*, PhD in History, Associate Professor, Acting

Head of the Department of General History of Faculty of Humanities at Russian University of Peoples' Friendship, doctoral candidate at Diplomacy Academy of Russia's Foreign Affairs Ministry, expert at Asia and Africa Institute of M. V. Lomonosov Moscow State University, Member of Expert Council for Religious Study Examination at Russian Federation Ministry of Justice; Expert of the Public Associations and Religious Organizations Affairs Committee of Russian Federation Federal Assembly's State Duma, Deputy Chairman of Traditional Buddhist Communities Association, Moscow.

42. *Sergey Georgiyevich Kovalev*, DS in Economics, Professor, Head of Economy History Department at St. Petersburg State Economy and Finance University, St. Petersburg.

43. *Alexander Shaukatovich Koibagarov*, President of the centralized religious organization Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association, St. Petersburg.

44. *Anatoly Sergeevich Kolesnikov*, 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.

45. *Dmitriy Mikhailovich Kolomyts*, PhD in Political Science, Associate Professor at Kazan State Energy University, Kazan, Tatarstan.

46. *Larisa Mikhailovna Korotetskaya*, PhD in Philosophy, Senior Lecturer of Department of Social Communication, Faculty of Education in Humanities at Novosibirsk State Technical University, Novosibirsk

47. *Gvido Czeija*, Master of Sceince, consultant at KOMUNARIKO Company, Salzburg – Seekirchen, Austria.

48. *Anna Igorevna Kuznetsova*, postgraduate student at of Ethnology and Anthropology Institute of Russian Academy of Sciences, document specialist at Russian State Humanitarian University, Moscow.

49. *Ludmila Sergeyevna Kuzmina*, translator at centralized religious organization «Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association», Moscow.

50. *Andrey Alekseyevich Kurapov*, PhD in History, Deputy Director for Science of Regional State Cultural Institution "Astrakhan State United History and Architecture Reserve Museum", Astrakhan.

51. *Yana Vladimirovna Kuus*, candidate at Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Institute of Siberian Department of Russian Academy of Sciences, Head of Development Department at EZAR — Ethnopsychological Centre for Public Adaptation and Rehabilitation, St. Petersburg.

52. *Rimma Arnoldovna Kushnerik*, PhD in History, Head of Library at State Educational Institution of Primary Professional Education «Ust-Koksa P. F. Pavlov Vocational School No 2», Ust-Koksa, Altai Republic

53. *Hubita Dorzhievich Lamazhapov*, PhD in Physics and Mathematics, Associate Professor of department Physics and Environmental Thermal Physics of Samara State University of Railway Transport, Samara.

54. *Elena Valerievna Leontieva*, PhD in History, researcher of Ancient East History and Culture Department at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow.

55. *Sergey Yurievich Lepekhov*, DS in Philosophy, Professor, Deputy Director for Science, Head of Philosophy, Culturology, and Religion Study Department at Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Institute of Siberian Department of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Buryatia

56. *Alexander Vadimovich Lesnov*, PhD, Associate Peofessor, Head of Philosophy Department at North-East State University, Magadan.

57. *Victoria Georgiyevna Lysenko*, DS in Philosophy, Senior Researcher at Philosophy Institute of Russian Academy of Sciences, Moscow

58. *Marina Borisovna Marzayeva*, junior researcher of Ethno-Sociological Studies at Kalmyk Institute for Humanitarian Research, Russian Academy of Sciences , Elista, Kalmykia.

59. *Evgeny Sergeyevich Marusik*, Director of Educational Centre Diamond, Krasnoyarsk.

60. *Rinad Sultanovich Minvaleyev*, PhD in Biology, Associate Professor of Physical Education and Sport Department at St. Petersburg State University, St. Petersburg.

61. *Vera Tarasovna Mikhailova*, PhD in History, Senior Researcher at M.H. Hangalov Museum of Buryatia History, Ulan-Ude, Buryatia.

62. *Vladimir Mikhailovich Montlevich*, B. D. Dandaron's student, Buddhologist and practicing Buddhist, publisher and scientific editor of Buddhist literature, St. Petersburg.

63. *Natalia Anatolievna Nagornaya*, DS IN Philology, independent reseracher, Belgorod.

64. *Kermen Anjukayevna Nadneyeva*, DS in Philosophy, Professor, Head of Philosophy and Culturology Department at Kalmyk State University, Elista, Kalmykia.

65. *Oxana Yurievna Nazarova*, PhD, project manager at Red Line Media Ltd., Volgograd.

66. *Ole Nydahl*, Lama of Karma Kagyu Tradition of Diamond Way Tibetan Buddhism, Copenhagen, Denmark.

67. *Elena Dmitriyevna Ogneva*, PhD in History, Senior Researcher at A.E. Karymskiy East Studies Institute of the National Ukraine's Sciences Academy, Lutsk, Ukraine.

68. *Roman Konstantinovich Omelchuk*, PhD in Philosophy, Senior Teacher of Social and Economic Subjects Department at East-Siberian State Education Academy, Irkutsk.

69. *Keyemya Vladimirovna Orlova*, DS in History, Chief Researcher of Korea and Mongolia Department at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow.

70. *Vladimir Leonidovich Ostenenko*, student at Kazan State Technical University, Kazan, Tatrstan.

71. *Baira Vladimirovna Ochirova*, PhD in History, Assistant of General History and Regional Studies Department at Kalmyk State University, Elista, Kalmykia.

72. *Irina Vladimirovna Parshikova*, artist, expert in Tibetan Buddhist Art, Clermont-Ferrand, France.

73. *Natalia Yurievna Perla*, fine art expert, researcher of Buddhist artefacts, Togliatti.

74. *Artur Przybyslawski*, PhD, lector at Lodz University, Lodz, Poland.

75. Magdalena Maria Przyjemska, Bachelor of Arts, Master of Arts, doctoral candidate in Tibetology at Humboldt University, Berlin, Germany.

76. *Tatiana Vitalievna Rayeva*, PhD in History, Associate Professor of History Department at South Ural State University, Southern-Uralsk.

77. *Svetlana Vladimirovna Romanova*, Senior Researcher at Russian Ethnography Museum, St. Petersburg.

78. *Dmitry Aleksandrovich Rybakov*, PhD of Technical Sciences, teacher at Togliatti Branch of S.P. Korolev Samara State Aero Space University (National Research University), software engineer at AIST Ltd., Togliatti.

79. *Andrey Nikolayevich Rymar*, PhD in Philology, Associte Professor of non-governmental educational institution of higher education Samara Humanitarian Academy, Samara.

80. *Magdalena Rydzewska*, Master of Philosophy, Lodz University, Lodz, Poland.

81. *Andrey Sergeyevich Pyazhev*, PhD in History, Associate Professor at Togliatti State University, Togliatti.

82. *Alla Garyaevna Saldusova*, PhD in Philology, Senior Researcher of Literature and Folklore Department at Kalmyk Institute for Humanitarian Research of Russian Academy of Sciences, Elista

83. *Saltanat Kanatovna Sarayeva*, postgraduate student of Sociology Department of Astrakhan State University, Astrakhan.

84. *Eva Seegers* (*Preshern*), Master of Philosophy, Christ Church Canterbury University, Canterbury, Great Britain.

85. *Anatoliy Borisovich Sokolov*, Project Coordinator for construction of Buddhist stupas in Russia, centralized religious organization Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association , St. Petersburg.

86. *Alyona Mikhailovna Sonam*, postgraduate student, teacher of children's literature at Kyzyl Teachers Training College, Tyva State University, Kyzyk, Tyva.

87. *Elena Gennadievna Sosnovskikh*, master undergraduate of History Department, teacher of Sociology Department at South Ural State University, Southern-Uralsk.

88. *Surun-Khanda Dashinimayevna Syrtypova*, DS in History, Senior Researcher at A.N. Severtsov Ecology and Evolution Problems Institute of Russian Academy of Sciences, Moscow.

89. *Ekaterina Anatolievna Trofimova*, Senior Teacher at St. Petersburg State Communications University, St. Petersburg.

90. *Irina Safronovna Urbanayeva* (nun name — Tenzin Choidron), DS in Philosophy, Chief Researcher at Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Institute, Siberian Department of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Buryatia.

91. *Emma Radikovna Usmanova*, Researcher at Kazakh Research Institute for Nomads Cultural Heritage Problems of Republic Kazakhstan Culture Ministry, Almaty, Kazakhstan.

92. *Marina Vladislavovna Fyodorova*, postgraduate student, researcher of highest category at Russian Ethnography Museum, St. Petersburg.

93. *Elena Georgievna Filatova*, PhD in Economy, Senior Teacher at St. Petersburg State Economy and Finance University, St. Petersburg.

94. *Tomas Arminovch Fridman*, President of Ukrainian Association of Karma Kagyu School Buddhists, Uzhgorod, Ukraine.

95. *Elisabeth Haderer*, PhD, Centre for Buddhist Studies of Hamburg University, Hamburg, Germany

96. *Klara Shaisultanovna Khafizova*, DS in History, Professor, Member of

Kazakhstan National Natural Sciences Academy, Director of Kazakh History and Civilization Centre at Kainar University, Almaty, Kazakhstan.

97. *Bazar Dogsonovich Tsybenov*, PhD in History, Associate Professor, Researcher at Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies Institute, Siberian Department of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Buryatia.

98. *Tatiana Nikolayevna Chaikhieva*, DS in Philology, Professor of Slavic Languages Department, Translators Faculty and Humanities Faculty at Granada University, Granada, Spain.

99. *Chechushkov Igor Vladimirovich*, candidate at Archaeology Institute of Russian Academy of Sciences, Chelyabinsk – Moscow.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие Алексеев-Апраксин А. М. Койбагаров А. Ш. 9
Приветствия 13

Диалог мировоззрений и глобальные культурные процессы

Алексеев-Апраксин А. М. *Межкультурные контакты: Культурологические подходы к изучению* 25
Альбедиль М. Ф. О *мифологических источниках Ваджраяны* 42
Бадмаев В. Н. *Религиозно-культурная идентичность в глобализирующемся мире* 49
Бурлуцкий А. Н. *Дуализм и его преодоление в философских концепциях Ваджраяны* 55
Ковалёв С. Г., Филатова Е. Г. *Буддийская глобальная достоверность и её восприятие в западной философии* 59
Колесников А. С. *Философия межкультурного взаимодействия в условиях глобализации* 69
Лепехов С. Ю. *Возможности межконфессионального диалога в современном мире* 79
Лысенко В. Г. *Восприятие и телесность в буддизме и в современных когнитивных теориях «отелеснённого ума» (embodied mind)* 84
Монтлевич В. М. *Ранний период развития тантры Ваджрасаттвы в Тибете и России (ответы на семь позиций письма В. Д. Ковалёва)* 92
Наднеева К. А. *О нравственных основах буддийской категории карма в условиях седьмого технологического (социогуманитарного) уклада* 99
Омельчук Р. К. *Вера как фактор межкультурного взаимодействия* 100
Пшибыславский А. *Несколько замечаний о взгляде шентонг в тибетской философии* 108
Рымарь А. Н. *Буддийское учение и универсальный язык культуры* .. 125
Сараева С. К. *Концепт «евразийство» в буддизме* 132

Ваджраяна в развитии способностей человека

Войцеховский А. *Стресс, способы психологической адаптации (копинга) и субъективное счастье среди буддистов-мирян Карма Кагью* 137

Захарова Е. В. *Психический детерминизм и буддийская практика* 156

Иовлева Н. Н. *Нейрофизиологические исследования активности головного мозга во время медитации — проблемы и перспективы* 162

Минвалеев Р. С., Иванов А. И. *Тибетская йога туммо: Сравнение управляемого и неуправляемого снижения общего кортизола у здоровых людей* 170

Нидал О. *Аспекты медитации алмазного пути* 176

Рыбаков Д. А. *Привязанность как источник энергии на пути к просветлению* 187

Рыджевска М. М. *Наслаждайся здесь и сейчас: Временные установки, практика медитации и субъективное счастье* 192

Сонам А. М. *Этические принципы самодисциплины: пересмотр потребностей, трансформация сознания в условиях жестокого рационализма* 228

Шайхиева Т. Н. *Буддизм с позиции психологической теории деятельности: Педагогический аспект* 234

Компаративистика

Бурлуцкая Е. В. *Проблема идентификации восточных практик в западных ветвях духовных традиций* 238

Васильченко В. А. *Евангельские притчи и коаны дзэн: Нарративный аспект* 243

Дружинина И. А., Остененко В. А. *Счастье в философии буддизма Ваджраяны и в российской философской мысли* 249

Дубич В. В., Марусик Е. С., Жуйков Д. А. *Сравнительный анализ использования метода наблюдения в науке и буддизме* 253

Каштанова Т. В. *Активностная парадигма в области естественнонаучного знания о человеке: Аналогии с буддизмом* 266

Кузнецова А. И. *Сравнение типов мировозрения, рекомендуемого поведения и методов самосовершенствования в Ваджраяне и восточном христианстве* 275

Ламажапов Х. Д. *Сознание и пространство* 287

Леснов А. В. *Эвристический потенциал философии буддизма и современная эпистемология* 290

Чайа Г. *Есть ли на небе луна, когда никто не смотрит? Квантовая физика и реальность* 297

Локальная специфика и исторические реалии

Горячева В. Д. *Особенности буддийского наследия в кыргызстане* 319

Дымбрылов Б. Х. *Дацаны бурятии: Истоки и особенности формирования* 327

Ерофеева И. В. *Религиозно-культовые центры тибетского буддизма на территории восточного казахстана в XVII – середине XVIII веков* 333

Жуковская Н. Л. *Буддизм в Бурятии глазами антрополога (сегодняшний день и возможные перспективы на завтра)* 344

Зудина В. Н., Перла Н. Ю. *Следы тибето-монгольской ветви буддизма Махаяны и Ваджраяны в самарском крае в XVII-XIX веках* 351

Иванова В. А. *Концепция «скрытых земель» тибетском буддизме* 368

Китинов Б. У. *Буддийская цивилизация: Методологические подходы (на примере каспийского региона)* 375

Коротецкая Л. М. *Особенности распространения буддизма в России и Европе в XX веке* 388

Курапов А. А. *Буддизм в астраханском крае: Основные вехи истории* 397

Кушнерик Р. А. *Религиозное самоопределение алтайского народа: Проблема выбора веры* 404

Михайлова В. Т. *Этика сосуществования буддизма и христианства в Бурятии (II пол. XIX – нач. XX века)* 412

Очирова Б. В. *Буддизм Калмыкии в конце XIX – начале XX века* 419

Пшиемска М. М. *Риме — возрождение медитационных линий в восточном тибете XIX века* 427

Ряжев А. С. *Документы собрания ламы Г. Гомбоева — источники по истории вероисповедной политики «просвещённого абсолютизма» (по материалам описания Г. Н. Румянцева)* 462

Усманова Э. Р. *Ламаистский монастырь Кызылкент* 468

Фридман Т. А. *Школа Карма Кагью в Украине* 476

Хафизова К. Ш. *Исторический фон буддизма в Казахстане XVII-XVIII веках* ... 480
Цыбенов Б. Д. *О земледелии и других видах деятельности бурятских дацанов в XIX веке* ... 486
Чечушков И. В. *Буддизм великой степи: Гипотезы и факты археологии (на примере памятников южного Урала)* ... 493

Текст-Дискурс-Перевод

Андросов В. П. «*Хеваджра-тантра», I, 2 глава «мантры»* (введение, перевод тантры и коментариев, пояснения) ... 500
Батырева Э. П. *Из опыта перевода Намтара «Жизнеописание Цзонхавы»* ... 521
Дугаров Б. С. *Миларайба в трудах российских учёных* ... 526
Загумённов Б. И. *Сознание или ум? (о переводе буддийских терминов читта, манас и виджняна)* ... 540
Леонтьева Е. В. *Собрание сочинений Марпы-переводчика: Общее описание* ... 547
Назарова О. Ю. *Роль сангхи в буддизме Ваджраяны* ... 552
Орлова К. В. «*Улигер-ун Ном» в собрании национальной библиотеки Монголии* ... 558
Сыртыпова С. Д. *Буддийское письменное наследие кочевников Трансбайкалья* ... 562
Урбанаева И. С. *Философия и медитация в тибетском буддизме (в традиции Чже Цонкапы)* ... 566

Буддийское искусство и искусствоведение

Альфонсо Н. Г. *Восемь счастливых символов* ... 588
Артемьева Н. Г. *Изображения Гуань-Инь в средние века* (*по материалам раскопок Журчжэньских памятников Приморья*) ... 595
Батырева С. Г. *О фольклоризации иконографии буддизма: К проблеме локальной специфики* ... 601
Беляков А. О. *Колокол с буддийской кумирни 1901 года из фондов музея им. Г. С. Новикова-Даурского* ... 608
Винокуров С. Е. *Сосуществование буддийской и индуистской художественных традиций на примере анализа металлической скульптуры бодхисаттвы Майтрейи и Индры* ... 611

Елихина Ю. И. *Образы Миларепы из коллекции государственного Эрмитажа* ... 615
Зегерс (Прешерн) Е. *Визуальное выражение буддизма в современном обществе: Тибетские ступы, построенные в Европе организациями Карма Кагью* ... 628
Иванов Д. В. *Европейская гравюра XVIII века в монгольской коллекции МАЭ* ... 658
Огнева Е. Д. *Сакральное изобразительное искусство в тибетской традиции: История собраний в музеях Одессы* ... 663
Паршикова И. В., Дензонг Н. *История возникновения буддийских статуй, их традиционная роспись и роль в Ваджраяне* ... 677
Романова С. В. *Коллекция А. В. Адрианова как свидетельство синкретизма буддизма и добуддийских верований у тувинцев* ... 684
Соколов А. Б. *Буддийская ступа — история и назначение* ... 687
Трофимова Е. А. *Архитектурные особенности и эстетическое своеобразие Санкт-Петербургского дацана Гунзэчойнэй* ... 695
Фёдорова М. В. *Коллекция монгольских деревянных скульптур персонажей мистерии Цам в собрании Российского Этнографического Музея* ... 701
Хадерер Э. *Изображение ламы Шамарпы, принадлежащего к линии передачи Карма Кагью, в ступе, в г. Элиста (Калмыкия, Россия)* ... 703

Буддизм: Рецепция и современные социокультурные практики

Ахмедьянова А. Х. *Буддизм ваджраяны в ракурсе философии айкидо* ... 721
Банаева М. Г. *Влияние религии на обряды жизненного цикла в современном мегаполисе (на примере бурят)* ... 726
Бернюкевич Т. В. *О рецепции буддийских идей в литературе и философии России конца XIX начала XX века* ... 734
Голиков Ф. Н. *Концепции и методы Ваджраяны в подготовке современного менеджера проектов в России: Подходы и практический опыт* ... 742
Ерохин Б. Р. *Паломничество как буддиская практика: Тантрический аспект* ... 751
Забияко А. П. *Есть ли у буддизма иммунитет против насилия? Дискуссионные проблемы теории и практики* ... 765

Коломыц Д. М. *Мировоззрение и возможности развития человеческого сознания* 771
Куус Я. В. *Представление о счастье в мультикультурном пространстве* 776
Нагорная Н. А. *Ваджраяна и дзен в романе Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота»* 783
Раева Т. В., Сосновских Е. Г. *Представления о буддизме и буддистах у студентов вуза* 790

Приложение 1. Материалы круглого стола Буддийское образование в России: Вчера и сегодня

Батырева С. Г. *Основы буддизма и изобразительное искусство.* (*Из опыта преподавания в образовательной системе Калмыкии*) .. 796
Ветлужская Л. Л. *Буддизм и современная система образования* (*на примере буддиского университета «Даши Чойнхорлин»*) 802
Ермолин В. Ю. *Систематическое буддийское образование в традиции Карма Кагью в России и за рубежом* 809
Кузьмина Л. С. *Преподавание буддизма в школе: Опыт Германии* 814
Куус Я. В. *О некоторых этнопсихологических аспектах преподавания основ религиозных культур в школе* 819
Кушнерик Р. А. *Изучение и преподавание буддизма в системе высшего профессионального образования (на примере вузов алтайского края)* 821
Марзаева М. Б. *О преподавании курса основ буддизма в школах Калмыкии* 825
Раева Т. В., Сосновских Е. Г. *Опыт преподавания религиоведческих дисциплин в высшей школе (на примере Южно-уральского Государственного Университета)* 831
Салдусова А. Г. *Наука о человеке и для человека (в контексте учения будды)* 837
Урбанаева И. С. *Традиционное буддийское образование и его современная ситуация* 841
Койбагаров А. Ш. *О буддийском образовании в школах России (резюме)* 848

Сведения об авторах 850

CONTENTS

Foreword Alekseev-Apraksin A.M. Koibagarov A.Sh. .....
Greetings .....

Dialogue of World Views and Global Cultural Processes

Alekseyev-Apraksin A. M. *Cross-Cultural Contacts: Culturological Approaches to their Study* .....
Albedil M. F. *Mythological Sources of Vajrayana* .....
Badmayev V. N. *Religious and Cultural Identity in the Globalizing World* .....
Burlutskiy A. N. *Dualism and its Overcoming in Vajrayana Philosophic Concepts* .....
Kovalev S. G., Filatova E. G. *Buddhist Global Authenticity and its Perception in Western Philosophy* .....
Kolesnikov A. S. *Philosophy of Cross-Cultural Interaction in the Setting of Globalization* .....
Lepekhov S. Yu. *Potential for Interfaith Dialogue in Contemporary World* .....
Lysenko V. G. *Perception and Physicality in Buddhism and Contemporary Cognitive Theories of Embodied Mind* .....
Montlevich V. M. *The Early Stages of Vajrasattwa Tantra Development in Tibet and Russia (answers to seven points in the letter of V. D. Kovalov)* .....
Nadneyeva K. A. *On Moral Foundations of the Buddhist Category of Karma under Conditions of the Seventh Technological (Socio-humanitarian) Pattern* .....
Omelchuk R. K. *Faith as a Factor in Cross-Cultural Dialogue* .....
Przhybyslavsky A. *Some Observations on gzhan stong View in Tibetan Philosophy (Kilka Uwag o Poglądzie gzhan stong w Filozofii Tybetańskiej)* .....
Rymar A. N. *Buddhist Teaching and Universal Language of Culture* .....
Sarayeva S. K. *Concept of «Eurasianism» in Buddhism* .....

Vajrayana in Developing Human Abilities

Woiciechovski A. *Anxiety, Styles of Coping and Subjective Happiness*

Among Lay Karma Kagyu Buddhists .....
Zakharova E. V. *Psychic Determinism and Buddhist Practice* .....
Iovleva N. N. *Neurophysiological Examination of Brain Activity in Meditation: Problems and Prospects* .....
Minvaleyev R. S., Ivanov A. I. *The Tibetan Yoga of Tummo: Comparison of Controlled and Uncontrolled Decrease of General Cortisol Level with Healthy Persons* .....
Nydahl O. *Aspects of the Diamond Way Meditation* .....
Rybakov D. A. *Attachment as a Source of Energy on the Way to Englightenment* .....
Rydzewska M. *Enjoying the Present Moment. Temporal Orientation, Meditation Practice and Subjective Happiness* .....
Sonam A. M. *The Ethical Principles of Self-discipline: Reviewing Needs and Transforming Consciousness under Conditions of Strict Rationalism* .....
Shaykhieva T. N. *Buddhism as Viewed through the Psychological Theory of Activity: the Pedagogical Aspect* .....

Comparative Studies

Burlutskaya E. V. *Problem of Identification of Eastern Practices in Western Branches of Spiritual Traditions* .....
Vasilchenko V. A. *Evangelical Parables and Zen Koans: the Narrative Aspect* .....
Druzhinina I. A., Ostenenko V. L. *Happiness in Vajrayana Buddhism Philosophy and Russian Philosophical Thought* .....
Dubich V. V., Marusik E. S., Zhuikov D. A. *Comparative Analysis of Using Observation Method in Science and Buddhism* .....
Kashtanova T. V. *Activity Paradigm in Scientific Knowledge about Human Beings: Analogies with Buddhism* .....
Kuznetsova A. I. *Similarities and Differences of View, Behavior and Practice in Hesychasm and Vajrayana Buddhism* .....
Lamazhapov H. D. *Consciousness and Space* .....
Lesnov A. V. *Heuristic Potential of Buddhist Philosophy and Contemporary Epistemology* .....
Czeija G. *Is the Moon There When Nobody is Looks? Guantum Physics and Reality* .....

Local Peculiarity and Historical Realia

Goryacheva V.D. Specifics of Buddhist Heritage in Kyrgyzstan .....
Dymbrylov B. H. *The Datsans of Buryatia: Origins and Specifics of Formation* .....
Erofeeva I. V. *Religious and Cultic Centers of Tibetan Buddhism in the Territory of Eastern Kazakhstan in XVII- middle XVIII Centuries* .....
Zhukovskaya N. L. B*uddhism in Buryatiya as Viewed by an Anthropologist (Current State and Possibilities for Tomorrow)* .....
Zudina V. N., Perla N. Y. *Traces of the Tibeto-Mongolian Branch of Mahayana and Vajrayana Buddhism in Samara Territory, XVII-XIX Centuries* .....
Ivanova V. A *The Concept of «Hidden Lands» in Tibetan Buddhism* .....
Kitinov B. U. *The Buddhist Civilization: Methodological Approaches (on the Example of Caspian Region)* .....
Korotetskaya L. M. *Specifics of Spreading Buddhism in Russia and Europe in XX Century* .....
Kurapov A. A. *Buddhism in Astrakhan Territory: Principal Historical Milestones* .....
Kushnerik R. A. *Religious Self-determination of the Altai People: Choice of Denomination* .....
Mikhaylova V. T. *The Ethics of Coexistence of Buddhism and Christianity in Buryatia (2nd half of the XIX – early XX century)* .....
Ochirova B. V. *Buddhism in Kalmykia in late XIX – early XX Centuries* .....
Przyjemska M. M. *Rimey — Revival of Meditation Lineages in Eastern Tibet in XIX Century* .....
Ryazhev A. S. *Documents from Lama G. Gomboev's Collection — Sources on History of Confessional Policy of «Enlightened Absolutism» (based on materials of G. N. Rumyantsev's description)* .....
Usmanova E. R. *The Lamaist Monastery of Kyzylkent* .....
Fridman T. A. *The Karma Kagyu School in Ukraine* .....
Khafizova K. Sh. *The Historical Background of Buddhism in Kazakhstan, XVII-XVIII Centuries* .....
Tsybenov B. D. *On Farming and Other Types of Activity Conducted by Buryat Datsans in XIX Century* .....
Chechushkov I. V. *Buddhism of the Great Steppe: Archeological*

Theories and Facts (on the example of Southern Ural monuments) .....

Text-Discourse-Translation

Androsov V. P. *«Hevajra Tantra». I, 2 – chapter «Mantras»* .....

Batyreva E. P. *«The Life Story of Tsonkghapa» as a Written Memorial of Mongolian Literature in Translation* .....

Dugarov B. S. *Milaraiba in the Works of Russian Scientists* .....

Zagumyonnov B. I. *Consciousness or Mind? (on translating buddhist terms «citta», «manas» and «vijnana»)* .....

Leontieva E. V. *Marpa Kabum (rje mar pa bka' 'bum): General Description* .....

Nazarova O. Yu. *The Role of Sangha in Vajrayana Buddhism* .....

Orlova K. V. *«Uliger-un Nom» in the Collection of the National Mongolian Library* .....

Syrtypova S. D. *Buddhist Written Heritage of Baikal Region Nomads* .....

Urbanaeva I. S. *Philosophy and Meditation in Tibetan Buddhism (Je Tsonkhapa Tradition)* .....

Buddhist Art and Art Studies

Alfonso N. G. *Eight Auspicious Symbols* .....

Artemyeva N. G. *Images of Guanyin in the Middle Ages* .....

Batyreva S. G. *On Folklorization of Buddhist Iconography: Local Specifics* .....

Belyakov A. O. *Bell from a Buddhist Joss-house, year 1901, G. S. Novikov-Daursky Museum Collection* .....

Vinokurov S. E. *Coexistence of Buddhist and Hinduist Art Traditions on the Example of Analysing the Metal Sculptures of Bodhisattva Maitreya and Indra* .....

Elikhina Yu. I. *Images of Milarepa from the Collection of the State Hermitage* .....

Seegers (Preshern) E. *Visual Expressions of Buddhism in Contemporary Society: Tibetan Stūpas Built by Karma bka' brgyud Organisations in Europe* .....

Ivanov D. V. *European Engraving of the XVIII Century in the Mongolian Collection of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography* .....

Ogneva E. D. *Sacral Visual Art in Tibetan Tradition: History of Collections in Odessa Museums* .....

Parshikova I. V., Denzong N. *Origins and History of Buddhist Statues, Their Traditional Painting and Their Role in Vajrayana* .....

Romanova S. V. *A. V. Adrianov's Collection as Evidence for Adoption of Buddhism by the Tuvans in late XIX Century* .....

Sokolov A. B. *Buddhist Stupa: History and Purpose* .....

Trofimova E. A. *Architectural Features and Esthetical Distinctiveness of Saint-Petersburg Datsan Gunzechoyney* .....

Fyodorova M. V. *Collection of Sculptures Depicting the Tsam Mystery Characters, Russian Museum of Ethnography* .....

Haderer E. *Representation of the Shamarpas of the Karma Kagyu Lineage in the Stupa of Elista/Kalmykia in Russia* .....

Buddhism: Reception and Contemporary Social and Cultural Practices

Akhmedyanova A. H. *Vajrayana Buddhism from the Standpoint of Aikido Philosophy* .....

Banayeva M. G. *Buddhism and its Influence on Buryat Life Cycle Rites in a Modern Metropolis* .....

Bernukevich T. V. *Selected Characteristics in Adoption of Buddhist Ideas in Russian Literature and Philosophy of late XIX – early XX Century* .....

Golikov F. N. *Concepts and Methods of Vajrayana in Training of a Contemporary Project Manager in Russia* .....

Erokhin B. R. *Buddhist Pilgrimage as a Practice* .....

Zabiyako A. P. *Does Buddhism Possess Immunity to Violence? Discussional Problems of Theory and Practice* .....

Kolomyts D. M. *World-view and Possibilities of Development of Human Consciousness* .....

Kuus Ya. V. *Ideas about Happiness in a Multicultural Space* .....

Nagornaya N. A. *Vajrayana and Zen in «Chapayev and Pustota», a Novel by Victor Pelevin* .....

Rayeva T. V., Sosnovskikh E. G. *Ideas about Buddhism and Buddhists among Students of a Higher Education Institution* .....

Addendum 1. Materials of the Round Table «Buddhist Education in Russia: Yesterday and Today»

Buddhist Education in Russia: Yesterday and Today (Materials of the Round Table)

Batyreva S. G. *Fundamentals of Buddhism and Graphic Arts (sharing the experience of teaching in the Kalmykia education system)* .....

Vetluzhskaya L. L. *Buddhism and Contemporary Education System* .....

Ermolin V. Yu. *Systematic Buddhist Education in the Karma Kagyu Tradition in Russia and Abroad* .....

Kuzmina L. S. *Teaching Buddhism in School: the Germany Experience* .....

Kuus Ya. V. *Some Ethnopsychological Aspects of Teaching Religious Cultures Basics at School* .....

Kushnerik R. A. *Teaching and Study of Buddhism in Higher Professional Education (based on examples of higher education institutions of Altai region)* .....

Marzayeva M. B. *On Teaching of Fundamentals of Buddhism in Kalmykian Schools* .....

Rayeva T. V., Sosnovskikh E. G. *The Experience of Teaching Religious Study Subjects in Higher School (on the example of the South Ural State University)* .....

Saldusova A. G. *Science about Humans and for Humans (in the context of Buddha's Teaching)* .....

Urbanayeva I. S. *Traditional Buddhist Education and its Contemporary State* .....

Koibagarov A. Sh. *Buddhist Education in Russia (summary)* .....

About contributors .....

БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ: ОТ КОНТАКТОВ К ВЗАИМОДЕЙСТВИЮ

Ответственный редактор:
кандидат культурологии А.М. Алексеев-Апраксин
Executive Editor:
A. M. Alekseev-Apraksin, PhD in Culturology

Редактор-составитель: В.М. Дронова
Compiling Editor: V.M. Dronova

Проведение III Международной научно-практической конференции
«Буддизм Ваджраяны в России»
планируется в 2012 году во Владивостоке
The III conference «Vajrayana Buddhism in Russia»
is planned to be held in Vladivostok in 2012
www. vajra-conference.buddhism.ru
www. Buddhism.ru

Photographer: Ph. Dronov
Фотограф: Ф. Дронов

Оригинал-макет: Е. Соколова
Layout original: E. Sokolova

Дизайн обложки: А. Бельтюкова
Design: A. Beltyukova

Подписано в печать 00.00.2011
Печать офсетная, тираж 0800 экземпляров
Отпечатано в типографии «...»
Москва, ул._____, д. ***