РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ БУДДИСТОВ АЛМАЗНОГО ПУТИ
ТРАДИЦИИ КАРМА КАГЬЮ

ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ
И ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА ДВО РАН

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

УПРАВЛЕНИЕ ВНУТРЕННЕЙ ПОЛИТИКИ ПРИМОРСКОГО КРАЯ

БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ:

ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС
И СОПРЕДЕЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ

МОСКВА
АЛМАЗНЫЙ ПУТЬ
2013

УДК 294.3
ББК 86.35
Б 90

Научное издание

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

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

Ответственный редактор: кандидат исторических наук Е. В. Леонтьева (Москва)

Редакционная коллегия: д-р культурологии А. М. Алексеев-Апраксин (СПб), канд. искусствоведения И. В. Арсентьева (СПб), канд. ист. наук Н. Г. Артемьева (Владивосток), д-р искусствоведения С. Г. Батырева (Элиста, Калмыкия), канд. филос. наук А. О. Беляков (Благовещенск), канд. ист. наук Ю. И. Елихина (СПб), канд. филос. наук Б. И. Загуменнов (СПб), канд. филос. наук Е. А. Кий (СПб), канд. ист. наук Б. У. Китинов (Москва), канд. филос. наук Л. М. Коротецкая (Новосибирск), канд. филос. наук А. В. Леснов (Магадан), канд. филос. наук Е. В. Малышкин (СПб)

Составитель: В. М. Дронова (СПб)

Переводчики: С. Гуков (Псков), П. Калачин (Краков, Польша), А. Капралова (СПб), О. Кривовяз (СПб), О. Луцишина (Лодзь, Польша), Е. Марусик (Москва), А. Стребкова (СПб), Н. Чередниченко (Краснодар)

Б 90 Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры. Коллективная монография. Научное издание / Отв. ред. Е. В. Леонтьева; сост. В. М. Дронова — М.: Алмазный путь, 2013. — 504 с.: илл.

В коллективной монографии представлены статьи, написанные на основе докладов, прочитанных на III Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры», прошедшей в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (г. Владивосток) 21–24 сентября 2012 г. в связи с проведением саммита АТЭС и усилением внимания к экономике, культуре и религии стран Тихоокеанского региона. Выбирая такое название, устроители конференции стремились предоставить ученым возможность для презентации своих исследований и выражения мнений по различным темам взаимодействия и взаимопроникновения культур, столь актуальным для сегодняшней многонациональной и мультикультурной России. 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.

УДК 294.3
ББК 86.35

Все права защищены. Никакая часть данного издания не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельца авторских прав.

© Издательство «Алмазный путь», 2013
© Е. В. Леонтьева, отв. ред., 2013
© В. М. Дронова, сост., 2013
© Коллектив авторов, 2013
© ЦРО «Российская Ассоциация Буддистов Алмазного Пути Традиции Карма Кагью», 2013

ISBN 978-5-94303-049-9

RUSSIAN DIAMOND WAY KARMA KAGYU BUDDHISTS ASSOCIATION

INSTITUTE OF HISTORY, ARCHAEOLOGY
AND ETHNOGRAPHY OF THE PEOPLES OF THE FAR EAST UNDER
FAR EASTERN BRANCH OF RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

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

DOMESTIC POLICY DEPATMENT OF PRIMORSKY TERRITORY

VAJRAYANA BUDDHISM IN RUSSIA:

HISTORICAL DISCOURSE AND ADJACENT CULTURES

MOSCOW
ALMAZNY PUT
2013

Scientific Edition

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

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

Executive Editor: E. V. Leontyeva PhD in History (Moscow)

Editorial Board: A. M. Alekseyev-Apraksin DSc in Cultural Studies (St. Petersburg), I. V. Arsentyeva PhD in Art History (St. Petersburg), N. G. Artemyeva PhD in History (Vladivostok), S. G. Batyreva DSc in Art History (Elista, Kalmykia), A. O. Belyakov PhD (Blagoveshchensk), Yu. I. Elikhina PhD in History (St. Petersburg), B. I. Zagumyonnov PhD (St. Petersburg), E. A. Kiy PhD (St. Petersburg), B. U. Kitinov PhD in History (Moscow), L. M. Korotetskaya PhD (Novosibirsk), A. V. Lesnov PhD (Magadan), E. V. Malyshkin PhD (St. Petersburg)

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

Translators: S. Gukov (Pskov), P. Kalachin (Krakow, Poland), A. Kapralova (St. Petersburg), O. Krivovyaz (St. Petersburg), O. Lutsishina (Lodzh, Poland), E. Marusik (Moscow), A. Strebkova (St. Petersburg), N. Cherednichenko (Krasnodar)

Vajrayana Buddhism in Russia: Historical Discourse and Adjacent Cultures. A collective monograph. Scientific edition / executive editor E. V. Leontyeva; eompiling editor V. M. Dronova — Moscow: Almazny Put, 2013. — 504 pp.: ill.

The collective monograph includes articles written on the basis of the reports made at the Third International Research and Practice Conference «Vajrayana Buddhism in Russia: Historical Discourse and Adjacent Cultures» held at the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East under the Far Eastern Department of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok) from 21 to 24 September 2012, in the context of the APEC summit and the growing attention to the economics, culture and religion of the Pacific countries. By chosing this name, the conference organizers intended to give the scientists a chance to present theire investigations and to express their opinions on various themes of cultural interaction and interpenetration, which are so actual for the modern multinational and multicultural Russia. The principle for the editors' selection of the articles was pluralism of scientifically argumented viewpoints. The authors are responsible for the facts, quotations, statististics, proper names, geographic names and terms given in the articles.

All rights reserved. No part of this publication can be reproduced in any form without the copyright holder's written permission.

© «Almazny Put» Publishing House LLC, 2013
© E. V. Leontyeva, executive editor, 2013
© V. M. Dronova, compiling editor, 2013
© Collective of authors, 2013
© CRO «Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association», 2013

ISBN 978-5-94303-049-9

БЛАГОДАРНОСТИ

Издание осуществлено на частные пожертвования буддистов Российской Ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью.

Редакционная коллегия выражает искреннюю благодарность всем, кто бескорыстно способствовал подготовке данного сборника к изданию, и буддистам центров Алмазного пути за их усилия по организации и проведению конференции. С особой радостью мы выражаем благодарность буддистам Владивостока, Находки, Хабаровска, Комсомольска-на-Амуре, Благовещенска и других городов Дальнего Востока за щедрость в оказании финансовой помощи и активное участие в подготовке и проведении всех мероприятий конференции. Из них нам особенно приятно отметить: *Р. Федорова, Н. Дубинину, Ж. Хохолькову, И. Гостева, Р. Лопатина, Е. Красько, Д. Бонет, Т. Степанюк, И. Новикову, Д. Карпа, М. Марпову, Ю. Садона, А. Рычкова, К. Криницкого, И. Савченко, С. Савченко, Е. Дацук, А. Ларину, И. Мануковского, В. Мун, З. Дашинимаева, В. Москаленко, А. Дека* и группу «Северный ветер», представителя вьетнамской буддийской общины *Bui Thu Huong — Майю Буй*.

В организации конференции и подготовке данной коллективной монографии к изданию нам оказали неоценимую помощь и такие буддисты Алмазного пути, как: *А. Койбагаров, А. Соколов, Ф. Дронов, В. Дронова, А. Метёлкин, Я. Куус, М. Ушаков* из Санкт-Петербурга, *Г. Калашникова, М. Кочергин, С. Митюхин, Р. Филиппов* из Москвы, *Н. Чередниченко* из Краснодара, *И. Гридинберг* из Красноярска, *А. Ханхабаев, А. Вычугжанин* и *А. Кумаров* из Иркутска, *С. Гуков* из Пскова.

Огромную благодарность мы выражаем научным редакторам данной коллективной монографии: д-ру культурологии *А. М. Алексееву-Апраксину* (СПб), канд. искусствоведения *И. В. Арсентьевой* (СПб), канд. ист. наук *Н. Г. Артемьевой* (Владивосток), д-ру искусствоведения *С. Г. Батыревой* (Элиста, Калмыкия), канд. филос. наук *А. О. Белякову* (Благовещенск), канд. ист. наук *Ю. И. Елихиной* (СПб), канд. филос. наук *Б. И. Загумённову* (СПб), канд. филос. наук *Е. А. Кию* (СПб), канд. ист. наук *Б. У. Китинову* (Москва), канд. филос. наук *Л. М. Коротецкой* (Новосибирск), канд. ист. наук *Е. В. Леонтьевой* (Москва), канд. филос. наук *А. В. Леснову* (Магадан), канд. филос. наук *Е. В. Малышкину* (СПб); а также рецензентам: д-ру ист. наук *Н. Л. Жуковской* (Москва) и д-ру филос. наук *А. С. Колесникову* (СПб).

Мы благодарны команде переводчиков: *С. Гукову* (Псков), *П. Калачину* (Краков, Польша), *А. Капраловой* (СПб), *О. Кривовяз* (СПб) *О. Луцишиной* (Лодзь, Польша), *Е. Марусику* (Москва) *А. Стребковой* (СПб), *Н. Чередниченко* (Краснодар). Всем огромное спасибо!

Мы глубоко признательны Управлению внутренней политики Приморского края, лично его руководителю *Н. А. Кабанову* и начальнику отдела данного Управления *В. М. Евтушенко*, а также доктору ист. наук, профессору, директору Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН *В. Л. Ларину* и кандидату ист. наук, зав. отделом средневековой археологии ИИАЭ ДВО РАН *Н. Г. Артемьевой*, всем сотрудникам института

за оказанные содействие и поддержку в организации конференции. Мы также выражаем нашу признательность всем владивостокским ученым — участникам конференции, оказавшим радушный прием и всяческое содействие организаторам конференции и ее иногородним участникам.

Мы благодарим всех партнеров, оказавших нам информационную поддержку: главного редактора научно-теоретического журнала «Религиоведение» доктора философских наук, профессора, заведующего кафедрой религиоведения Амурского государственного университета *А. П. Забияко*; редакцию журнала «Буддизм. ru»; модератора сайта конференции vajra-conference.buddhism.ru *А. Хайрова*; модераторов сайтов ИИАЭ ДВО РАН, Российской Ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, Буддийского центра Алмазного пути школы Карма Кагью г. Владивостока, кафедры культурологии и кафедры истории философии философского ф-та СПбГУ, сетевого сообщества «Российская культурология», общественного фонда «Культурное наследие Гималаев»; информационные порталы: «Открытый каталог научных конференций, выставок и семинаров Конференции.ru», «Научные конференции России», «*Scientific Social Community*. Социальная научная сеть», «Научные конференции и семинары 2012–2013», «Конференции, олимпиады и семинары: анонсы и объявления», «Открытая система публикации академических ресурсов *Research Bible*», «Википедия. Буддизм Ваджраяны в России».

ACKNOWLEDGEMENTS

The publication of this monograph was made possible due to private donations by Buddhists from the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association.

The editorial board is sincerely grateful to all those who generously contributed to the preparation of this volume for publication and Diamond Way Buddhist centers for their effort in organizing and holding the conference. With great pleasure we would like to thank the Buddhists of Vladivostok, Nakhodka, Khabarovsk, Komsomolsk-on-Amur, Blagoveshchensk, and other cities of the Far East for their generosity in providing financial support and active participation in the preparation and realization of all activities of the conference. We are particularly pleased to note among them: *R. Fedorov, N. Dubinina, J. Khokholkova, I. Gostev, R. Lopatin, E. Krasko, D. Bonet, T. Stepanjuk, I. Novikova, D. Karp, M. Marpova, Yu. Sadon, A. Rychkov, K. Krinitsky, I. Savchenko, S. Savchenko, E. Datsuk, A. Larina, I. Manukovsky, V. Mun, Z. Dashinimaev, V. Moskalenko, A. Deka* and the group «Nothern Wind», the representative of the Vietnamese Buddhist community *Bui Thu Huong — Maya Bui*.

We got invaluable help in the organization of the conference and the preparation of this monograph for publication from Diamond Way Buddhists such as: *A. Koibagarov, A. Sokolov, F. Dronov, V. Dronova, A. Metelkin, Ya. Kuus, M. Ushakov* from Saint-Petersburg, *G. Kalashnikova, M. Kochergin, S. Metelkin, R. Filippov* from Moscow, *N. Cherednichenko* from Krasnodar, *I. Gridinberg* from Krasnoyarsk, *A. Khankhabaev, A. Vychugzhanin* and *A. Kumarov* from Irkutsk, *S. Gukov* from Pskov.

We express our gratitude to the scientific editors of the collective monograph: *A. M. Alekseev-Apraksin* DSc in Cultural Studies (St. Petersburg), *I. V. Arsentieva* PhD in Art History (St. Petersburg), *N. G. Artemyeva* PhD in History (Vladivostok), *S. G. Batyreva* DSc in Art History (Elista, Kalmykia), *S. A. Belyakov* PhD (Blagoveshchensk), *Y. I. Elikhina* PhD in History (St. Petersburg), *B. I. Zagumyonnov* PhD (St. Petersburg), *E. A. Kiy* PhD (St. Petersburg), *B. U. Kitinov* PhD in History (Moscow), *L. M. Korotetskaya* PhD (Novosibirsk), *E. V. Leontyeva* PhD in History (Moscow), *A. V. Lesnov* PhD (Magadan), *E. V. Malyshkin* PhD (St. Petersburg); we also would like to thank the publisher's readers: *L. N. Zhukovskaya* DSc in History (Moscow) and *A. S. Kolesnikov* DSc in Philosophy (St. Petersburg).

We are thankful to the team of interpreters: *S. Gukov* (Pskov), *P. Kalachin* (Krakow, Poland), *A. Kapralova* (St. Petersburg), *O. Krivovyaz* (St. Petersburg), *O. Lutsishina* (Lodz, Poland), *E. Marusik* (Moscow), *A. Strebkova* (St. Petersburg), *N. Cherednichenko* (Krasnodar). Many thanks to all!

We are deeply grateful to the Domestic Policy Department of the Primorsky Territory and personally to its head *N. A. Kabanov* and to the branch chief of the Department *V. M. Evtushenko*; and also to the director of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of Far east under the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences *V. L. Larin* DSc in History, Professor, to the head of the Department of Medieval Archaeology *N. G. Artemyeva* PhD in History, and to all the

staff of the Institute for their assistance and support in organizing the conference. We also express our appreciation to all the scientists of Vladivostok who participated in the conference, who accorded a hearty welcome and every possible assistance to the organizers of the conference and its participants from other cities.

We thank all the partners who gave us information support: the chief scientific editor of the theoretical journal «Religion Studies», Head of Department of Religious Studies of the Amur State University *A. P. Zabiyako* DSc in Philosophy, Professor; the editors of the journal *buddhism.ru*; the moderator of the website of the conference vajra-conference.buddhism.ru *A. Hayrov*; moderators of the websites of IHAE PFE FEB RAS, the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association, the Vladivostok Buddhist Centre of the Diamond Way Karma Kagyu Tradition, the Department of Cultural Studies and the Department of History of Philosophy of the Faculty of Philosophy of the St. Petersburg State University, the web community «Russian Cultural Studies», the community trust «Cultural Heritage of the Himalayas»; the information portals «Open Directory of Scientific Conferences, Exhibitions and Seminars *Conferencii.ru*», «Scientific Conferences of Russia», «Scientific Social Community», «Scientific Conferences and Seminars 2012–2013», «Conferences, Seminars and Competitions: Announcements and Advertisements», «Open Publishing System for Academic Resources *Research Bible*», «Wikipedia. Vajrayana Buddhism in Russia».

ПРЕДИСЛОВИЕ

В связи с усилением дальневосточного вектора развития России и ростом внимания к экономике, культуре и религии стран Тихоокеанского региона, что выразилось в проведении саммита АТЭС и увеличении инвестиций в инфраструктуру, образование и науку российских восточных территорий, в сентябре 2012 года во Владивостоке на базе Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН прошла Третья международная научно-практическая конференция, посвященная Ваджраяне — индо-тибето-монгольскому тантрическому направлению в буддизме. На этот раз она называлась «Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры». Выбирая такое название, устроители конференции стремились предоставить ученым возможность для обнародования своих исследований и выражения мнений по различным темам взаимодействия и взаимопроникновения культур, столь актуальным для сегодняшней многонациональной и многоукладной России.

В секции «Исторические реалии» были рассмотрены вопросы истории буддийских народов, населяющих Россию, и буддологической науки.

Секция «Россия и сопредельные культуры» привлекла дополнительное внимание мирового научного сообщества к интересным археологическим и буддологическим исследованиям, еще с середины прошлого века проводимым в ИИАЭ ДВО РАН. Речь идет об изучении остатков средневековых буддийских государств, располагавшихся на территории сегодняшнего Приморья и Приамурья. Здесь же были затронуты аспекты культуры Китая, Японии и других соседствующих с Россией буддийских стран.

Название секции «Буддизм: рецепция и современные социокультурные практики» говорит само за себя. К сожалению, на Третьей конференции эта секция привлекла меньше докладов, чем ожидалось. Учитывая то, насколько многообразен современный буддизм Российской Федерации, как быстро он развивается и как растет его роль в общественной и культурной жизни страны, редакция надеется, что в ближайшем будущем ученые-буддологи уделят значительно больше внимания всестороннему исследованию этого феномена.

Немногочисленные, но интересные доклады представлены в секции «Ваджраяна в развитии способностей человека». Эта богатая тема также ожидает углубленного внимания востоковедов, в особенности тех, кто трудится на стыке буддологии с психологией, медициной и другими естественными науками.

Всегда актуален и широк круг вопросов, которые могут быть затронуты в секции «Текст-дискурс-перевод». Отрадно, что в российском востоковедении все большее значение придается переводческой работе и что появляются квалифицированные переводы таких канонических буддийских текстов, как Калачакра-тантра.

В секции «Диалог рациональностей» традиционно рассматриваются вопросы буддизма с позиций компаративистики, ищутся параллели с современными науками.

Обширной на этот раз была секция «Буддийское искусство и искусствоведение», многие представленные доклады демонстрируют высокий уровень исследователей. Все это свидетельствует о растущем интересе искусствоведов к буддийской культуре — неисчерпаемой сокровищнице стилей, форм и значений.

Очень насыщенным, практичным и полезным получился круглый стол на тему «Буддийское образование в России: вчера и сегодня». Его материалы представляют несомненную ценность и актуальность для педагогов общеобразовательных школ и профильных вузов, которые только нарабатывают опыт преподавания религиозных дисциплин в школах и обучения этому учителей.

Редакция коллективной монографии выражает надежду на дальнейшее плодотворное сотрудничество представителей российского буддизма с российским и международным научным сообществом. Очередная, IV Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации» состоится 23–26 апреля 2014 г. в Элисте (Республика Калмыкия).

А. Ш. Койбагаров, Е. В. Леонтьева

FOREWORD

Owing to the strenghtening of the Far-Eastern development vector in Russia and the increase of attention to economics, culture and religion of the countries of the Pacific Region, which was expressed in the APEC summit and the growth of investments into the infrastructure, education, and science of Russian Eastern territories, the Third International Research and Practice Conference dedicated to Vajrayana — Indo-Tibeto-Mongolian tantric Buddhism — was held in September 2012 in Vladivostok under the auspices of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East under the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences. This time it was called «Vajrayana Buddhism in Russia: Historical Discourse and Adjacent Cultures». Choosing this name, the organizers of the conference sought to provide scientists with the opportunity to release their research and express opinion on various topics of interaction and interpenetration of cultures, which is so pertinent in modern multiethnic and multicultural Russia.

The «Historical Realia» section discussed issues concerning the history of Russian Buddhist nations and Buddhist studies.

In the section «Russia and Adjacent Cultures», additional attention of the world academic community was attracted to interesting archaeological and Buddhist studies research carried out by the Institute of History, Archaeology and Ethnography under the Far Eastern Branch of RAS as far back as from the middle of the last century. It concerns the study of relics of Middle Age Buddhist states located in the territories of modern Primorye and Priamurye. Also cultural aspects of China, Japan and other Buddhist neighbours of Russia were considered in this section.

The name of the section «Buddhism: Reception and Modern Socio-Cultural Practices» speaks for itself. Unfortunately, at the Third Conference this section attracted fewer reports than it had been expected. Given the diversity of forms of modern Buddhism in the Russian Federation, its rapid development and the growth of its role in social and cultural life of the country, the editors hope that in the near future Buddhist scientists will devote much more attention to the comprehensive study of this phenomenon.

Few in number, but interesting reports were presented in the section «Vajrayana in Development of Human Abilities». This rich topic is also waiting for in-depth attention on the part of Orientalists, especially those who work at the intersection of Buddhism with psychology, medicine, and other sciences.

The range of questions that can be considered in the section «Text-Discourse-Translation», is always actual and wide. It is gratifying that in the Russian Oriental Studies more and more importance is being attached to translation work and that qualified translations of Buddhist canonical texts, such as Kalachakra Tantra, are appearing today.

The section «Dialogue of Rationalities» traditionally concerns Buddhist issues from the standpoint of comparative studies; parallels with modern science are sought.

This time the section «Buddhist Art and Art History» was vast; many reports showed the high level of research. All this confirms the growing interest of Orientalists to Buddhist arts — an inexhaustible treasury of styles, forms and meanings.

The round table dedicated to «Buddhist Education in Russia: Yesterday and Today» was very eventful, practical, and useful. Its materials are of great value and relevance for secondary schools and specialized higher institutions teachers who are just getting experience in teaching religious subjects at schools and training teachers in this field.

The monograph editors hope for further fruitful cooperation of the Russian Buddhism representatives with Russian and international academic community. The following, IV conference «Vajrayana Buddhism in Russia: Traditions and Novations» will be held in Elista (Republic of Kalmykia) on 23–26 April, 2014.

A. Sh. Koibagarov, E. V. Leontyeva

ПРИВЕТСТВИЯ

Е. В. Леонтьева,
канд. ист. наук, главный редактор издательства «Ориенталия», сопредседатель Третьей международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры»:

Позвольте мне открыть конференцию. Это третья международная научно-практическая конференция, посвященная буддизму Ваджраяны в России. На этот раз она называется «Исторический дискурс и сопредельные культуры». Две предыдущие прошли в западной части России: первая — четыре года назад в Санкт-Петербурге и вторая — два года назад в Москве. И вот теперь мы приехали во Владивосток, где действительно очень интересные местные культуры и сопредельные культуры, связанные с буддизмом, и нам хотелось бы это действительно показать, кроме прочего. Мы проведем с вами в этом помещении три дня, выслушаем здесь массу наверняка интересных и полезных выступлений, а затем в последний день посмотрим раскопки буддийских храмов на свежем воздухе за пределами Владивостока. Я сначала представлю вам наших сопредседателей. У нас их два: прежде всего Артемьева Надежда Григорьевна, кандидат исторических наук, заведующая отделом средневековой археологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. И второй сопредседатель — это ваша покорная слуга, меня зовут Леонтьева Елена Валерьевна, я тоже кандидат исторических наук и главный редактор издательства «Ориенталия».

И сейчас нам предстоит выслушать несколько приветственных выступлений.

В. Л. Ларин,
доктор ист. наук, профессор, директор Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН:

Дорогие коллеги, мне действительно очень приятно приветствовать участников конференции. Конференции, которая проходит сегодня в стенах нашего института в городе Владивостоке. Она третья, и действительно получается очень интересная символика: в России есть 2 столицы — Москва и Санкт-Петербург. Но сегодня все больше и больше говорят о третьей столице России, о восточной столице России, пусть пока неформальной, пусть пока виртуальной, но, может быть, она станет и реальной. И этой столицей будет Владивосток. И вот то, что ваша третья конференция проходит во Владивостоке, это, наверное, вселяет уверенность в том, что мы на правильном пути. Ну и второй в какой-то степени символический нюанс — конференция ваша проходит практически сразу после тех событий, которые были совсем недавно во Владивостоке.

Саммит АТЭС — событие достаточно рядовое для участников этого форума, но не рядовое для России вообще, и тем более не рядовое для Владивостока. То есть вот эти события: и то, что саммит состоялся, и внимание к тихоокеанской России, которое сегодня проявляется не только в самой России, но и во всем мире, и проведение этой конференции — это, мне кажется, звенья одной цепи. Буддизм всегда играл огромную роль в жизни Азии, и он продолжает играть эту роль. Ну а сегодня,

когда, казалось бы, в просвещенном мире, в просвещенный век все мы очень грамотные, все мы понимаем науку, — религия, наверное, все еще играет не меньшую роль в жизни человечества, чем она играла сто, двести или тысячу лет тому назад. И события, которые происходят в современном мире, подтверждают это. И очень важно, чтобы религия — любая религия — служила не делу конфликтов, не делу войны, а делу мира, служила делу процветания, делу человечности, и, как я представляю исходя из программы вашей конференции, ваша цель заключается именно в этом. Поэтому я еще раз приветствую всех участников конференции и желаю вам успешной, интересной, плодотворной, может быть, местами даже бурной работы и тех результатов, которые застявят и дальше думать, работать, собираться, проводить следующие конференции в разных точках нашего огромного мира.

Еще раз вас поздравляю, спасибо.

В. М. Евтушенко,
начальник отдела Управления внутренней политики Приморского края:

Разрешите от администрации Приморского края и по поручению начальника Управления внутренней политики Приморского края поприветствовать участников сегодняшнего собрания и поздравить вас с открытием Третьей международной научно-практической конференции.

Приморье — это регион с ярко выраженным этническим многообразием. По итогам Всероссийской переписи населения 2010 года регион представлен 158 этническими группами, принадлежащими к 22 религиозным конфессиям. Этническое многообразие населения края, новая миграционная ситуация учитываются в реализации государственной этно-конфессиональной политики. В деятельности органов особенное внимание уделяется вопросам межнационального сотрудничества и межконфессионального диалога, повышения роли национально-культурных и религиозных организаций в общественной жизни края. Учитывается геополитическое положение края, социально-экономическая ситуация, многонациональный состав населения, а главное — уникальный опыт совместного проживания разных народов. Главным фактором, влияющим на формирование новых тенденций в развитии межкультурного диалога в Приморском крае, как мы уже отметили, стала подготовка и проведение тихоокеанского форума экономического сотрудничества. Это важнейшее событие оказало глубокое влияние на развитие всех сфер жизни Приморья. И сегодняшнее мероприятие — это как раз-таки проявление сего и значительное событие в жизни Приморья. Позитивным является факт широкой географии конференции: Бурятия, Калмыкия, Забайкалье, Санкт-Петербург, Москва, Индия. Он подтверждает еще раз международный и общероссийский статус столицы Приморского края как научного и образовательного центра межнационального и межконфессионального диалога в регионе.

Ценности буддизма, как и других традиционных религий, основаны на вечных идеалах справедливости и добра. На протяжении веков они служат благородной цели — единению людей, укреплению доверия и взаимопонимания между ними. Буддийская община Приморского края на протяжении длительного времени вно-

сит весомый вклад в развитие межнационального и межконфессионального диалога в регионе, укреплению многовековой дружбы российских народов. Как уже подчеркивалось, программа конференции чрезвычайно насыщена и разнообразна, но я хотела бы пригласить вас побывать в городе Владивостоке, посмотреть наши уникальные сооружения, проехать по нашим мостам, и я думаю, что природа и погода будут сопутствовать вам в этом. Поэтому разрешите от всей души пожелать и организаторам, и участникам конференции интересной плодотворной работы и высоких достижений! Спасибо!.

Б. У. Китинов,
канд. ист. наук, член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции Российской Федерации, эксперт Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной думы ФС РФ:

Я хотел бы сказать, что не в первый раз посещаю подобные мероприятия, я имею в виду научные встречи, организованные Российской ассоциацией буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью.

Вижу не просто расширение географии таких научных форумов, как уже было отмечено, но и то, что эти встречи становятся все более глубокими, то есть организация уже представляет собой в том числе и некую структуру, которая нацелена на объективное изучение как прошлого, так и настоящего.

Когда я узнал, что третья конференция о Ваджраяне будет во Владивостоке, я, конечно, обрадовался. Я впервые нахожусь в этом регионе, для меня здесь все новое. Но я еще более удивился, когда узнал, что здесь, оказывается, есть старые буддийские объекты, поэтому, видимо, Владивосток действительно станет одним из центров изучения буддизма, хотя бы потому, что до настоящего времени буддология этого региона так ярко не представлена.

Я бы хотел пожелать от лица экспертного совета по проведению религиоведческой экспертизы успехов нашему мероприятию, и чтобы в дальнейшем подобные встречи не только развивались, но и вовлекали в данном случае ваш регион, Владивосток, в это движение, в эти научные форумы. Мне кажется, что, представляя такой значимый пласт научной мысли в регионе, вы сможете показать буддологии новые стороны, совершенно малоизвестные. Спасибо.

А. Ш. Койбагаров,
президент Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью:

Я очень рад приветствовать всех, кто приехал сюда, нашу научную общественность, которая действительно представлена на высоком уровне. Благодарен за то, что хозяева предоставили нам это замечательное место, но также благодарен за исследования, которые здесь сделаны, и за те раскопанные храмы, за все то, что делается для изучения буддизма в Дальневосточном регионе.

Я тоже хотел говорить о трех столицах — очевидно, все это витает в воздухе. И действительно, когда мы выбирали место проведения следующей конференции —

в Калмыкии, в Сочи или на Дальнем Востоке, мы выбрали Владивосток, поскольку сейчас энергия государства, и материальная, и интеллектуальная, направлена сюда — на Дальний Восток. И Владивосток — очень динамично развивающийся город, сейчас еще и вантовая столица России. Бо̀льших вантов нигде нет и пилонов таких нигде нет. Самый длинный висячий мост в мире теперь здесь. Поэтому мы выбрали Владивосток.

Раньше только государство занималось организацией и финансированием науки, но сейчас получается так, что и общественные организации, и религиозные организации заинтересованы в том, чтобы наука и объективное знание развивалось. Мы уже 6 лет организуем такие встречи, приглашаем ученых, чтобы люди встречались, чтобы люди общались, с целью создания условий для того, чтобы исследование продвигалось. И, конечно, как и любая религиозная организация, которая считает, что она обладает истиной, мы заинтересованы в том, чтобы о нас больше знали. Ученые, которые побывали на наших конференциях и которые продолжают приезжать, знают, что эти конференции совершенно не ангажированные — здесь никому не навязываются никакие взгляды, никакие трактовки, здесь совершенно свободно происходит научная дискуссия. И мы считаем, что за этим будущее и что эта конференция действительно подтолкнет научные исследования и наработку научного знания о буддизме в Дальневосточном регионе, да и вообще в России. А знать о буддизме, изучать буддизм нужно в том ключе, что это одна из мировых религий, древнейшая мировая религия. Сейчас в современном мире отношение к религии не самое лучшее, потому что есть примеры, когда религия используется в политических целях, религии используются для раскалывания людей. Под видом религии протаскиваются идеи о превосходстве одних над другими, о том, что ради религии можно нарушать общечеловеческие ценности, убивать и так далее. А буддизм — это как раз пример такой религии, в которой общечеловеческие ценности возведены в абсолют. Это самая ненасильственная, самая миролюбивая, самая сочувственная религия. И это показывет вся ее история. Поэтому изучать буддизм, знать буддизм — это еще и большая социальная задача. И я рад, что наша третья конференция проходит здесь, во Владивостоке. Спасибо вам.

А. М. Алексеев-Апраксин,
доктор культурологии, сопредседатель Второй международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию», ответственный редактор одноименной коллективной монографии, изданной по итогам II конференции:

Как один из инициаторов проведения международных конференций, посвященных разнообразным проявлениям «буддийской жизни», я хочу поздравить всех присутствующих с открытием III международной конференции «Буддизм ваджраяны в России» и от имени оргкомитета выразить благодарность Институту истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН — за предоставленное пространство и соучастие в осуществлении этого важного для осмысления глобальных процессов мероприятия. Большое спасибо Российской

ассоциации буддистов Алмазного пути — за прекрасную организацию — и владивостокской сангхе Карма Кагью за оказанное гостеприимство. Спасибо Центру философской компаративистики философского факультета СПбГУ — за постоянное партнерство и Управлению внутренней политики Приморского края — за поддержку наших академических инициатив.

Две предыдущие конференции (проведенные в ГМИР и ИВРАН) уже снискали внимание широких научных кругов и заложили основы восприятия наших благородных собраний как новаторской площадки (как по своей форме — принципиальной междисциплинарности, так и по своему содержательному наполнению). И надеюсь, авторитет конференции будет год от года только возрастать. Полагаю, что этому способствуют: выбор мест наших встреч (ведущие научные центры России); внимание к заявленной проблематике и участие в конференции видных ученых; непременный выпуск коллективных монографий (выполненных на хорошем уровне и большими для современной науки тиражами); международное сотрудничество с исследователями в обсуждении насущных проблем истории и современности.

Наша вторая конференция объединила творческую активность ученых различных академических направлений из 49 стран. Историки и психологи, филологи и математики, физики и философы, искусствоведы, медики и культурологи представили материалы и обсудили свои исследования по чрезвычайно важной проблематике межкультурных контактов и взаимодействий. Область это многоаспектная, потому что сегодня не найти практически ни одной сферы человеческой деятельности, которая не была бы прямо или косвенно связана с межкультурным взаимодействием. Ведь все происходящее в экономике, политике, науке, праве, да и в повседневной жизни — результат контактов между культурами. Как показала наша конференция, анализ этих процессов чрезвычайно важен (как в теоретическом плане, так и в исторической перспективе, как на глобальном, так и на локальном уровне), поскольку от дальнейшего развития взаимоотношений между культурами (обмена, осмысления механизмов адаптаций культурного опыта) зависит будущее всего человечества.

С результатами нашей предыдущей встречи можно познакомиться в выпущенной в свет книге. Но прежде чем я передам символическую эстафету сопредседателям нынешней конференции, позвольте мне поделиться своими соображениями о проблематике нынешней конференции.

Сегодня все (особенно владивостокцы) находятся под впечатлениями прошедшего на днях саммита стран азиатско-тихоокеанского региона. И что важного продемонстрировал этот саммит, что актуально для нас здесь и сейчас? Я полагаю, что это то, что сегодня мы живем в ситуации глобальной культурной диффузии, в период повсеместных трансформаций культурной реальности. И это не может не сказываться на любых формах взаимодействия и исследованиях культуры. Призывая академическое сообщество обратиться к историческому опыту и живым формам культуры России и сопредельных стран, мы фиксируем возрастающее влияние стран Востока и ориентализацию отечественной культуры. В то же время восточные страны демонстрируют, что в них в большей или меньшей

степени уже включен и работает западный компонент. Достаточно очевидно и то, что существующие механизмы и регуляторы не удерживают наши культуры от гибридизации. Об этом свидетельствует анализ современной политики, экономики, религии, художественной культуры. И именно это заставляет нас с особым вниманием отнестись к истории (потому что раньше такого не наблюдалось), к памятникам буддийской мысли (показывающим нам иные образцы измерения личности в человеке), к опыту небольшого количества мастеров (сохраняющих буддийские традиции, знания и умения в относительной чистоте). Эти три вида источников, событийные современным процессам взаимовлияния — восточного и западного, смешения — светского и религиозного, ценны не столько тем, что позволяют осуществить исторические реконструкции и пополнить каталоги строго кодифицированной научной информации, но прежде всего тем, что посредством сопоставления буддийских и западных подходов к разным аспектам реальности они помогают нам разобраться в дне сегодняшнем, в самих себе и в современных культурных процессах. Большое спасибо за внимание!

Желаю всем вдохновенной и плодотворной работы.

GREETINGS

E. V. Leontyeva,
PhD in History, chief editor of Orientalia Publishers, co-chair of the Third International Scientific Conference «Vajrayana Buddhism in Russia: Historical Discourse and Neighboring Cultures»:

Let me open the conference. This is the third international scientific and practical conference devoted to Vajrayana Buddhism in Russia. This time it is called «Historical Discourse and Neighboring Cultures». The previous two were held in the western part of Russia: the first one four years ago in St. Petersburg, and the second one, two years ago in Moscow. And now we come to Vladivostok, where really interesting local cultures and neighbouring cultures associated with Buddhism can be found, and among other things we would like to show it. We will spend three days with you in this room, listen to a lot of interesting and for sure useful presentations, and on the last day we will look at the excavations of Buddhist temples in the fresh air outside Vladivostok. I will first introduce to you our co-chairs. We have two of them, first of all Nadezhda Artemyeva, PhD in History, Head of Department of Medieval Archaeology, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East under the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences. And the second co-chair is your humble servant, my name is Elena Leontyeva, I am also PhD in History and the chief editor of *Orientalia* Publishers.

And now we will listen to a few welcoming speeches.

V. L. Larin,
DSc in History, Professor, Director of the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East under the Far Eastern Department of the Russian Academy of Sciences:

Dear colleagues, I am really very pleased to welcome the participants of the conference. The conference held today in the walls of our Institute in the city of Vladivostok is the third one, and there is really very interesting symbolism: Russia has two capitals, Moscow and St. Petersburg. But today, more and more is told about the third capital of Russia, the eastern capital of Russia, albeit informal, albeit virtual, but maybe it will become a real one. And this capital will be Vladivostok. The fact that your conference, the third one, is held in Vladivostok, probably gives us confidence that we are on the right track. And the second in a way symbolic nuance is that your conference takes place almost immediately after three events that have been most recently held in Vladivostok.

The APEC summit is an event quite ordinary for the participants of this forum, but not ordinary for Russia in general, and certainly not ordinary for Vladivostok. So, these events — the fact that the summit took place, the attention to Pacific Russia, which today manifests itself not only in Russia, but all over the world, and the holding of this conference — are seemingly the links of one chain. Buddhism has played a great role in the life of Asia, and it continues to

play this role. But today, when it would seem that we are all very competent in the educated world, in this educated age, we all understand the science, but perhaps religion plays not a lesser role in the life of mankind than it played a hundred, two hundred, or a thousand years ago. And the events happening in the world today, confirm it.

And it is very important that religion, any religion, would not serve the cause of conflict, nor the cause of war, but the cause of peace, the cause of prosperity, the cause of humanity, and as I understand from the program of your conference, your goal is exactly that. Therefore, I once again welcome all the participants and wish you successful, interesting, fruitful, maybe sometimes even intensive work and the results that will stimulate you to continue thinking, working, assembling, organizing other conferences in different parts of our vast world.

Once again I congratulate you, thank you.

V. M. Yevtushenko,
Subdivision Head of the Domestic Policy Department of the Primorsky Territory:

In the name of the Primorsky Territory Administration and on behalf of the Head of the Domestic Policy Department of the Primorsky Territory, let me welcome the participants of today's meeting and to congratulate you on the opening of the Third International Scientific Conference.

Primorye is a region with strong ethnic diversity. Regarding the results of the All-Russian population census in 2010, the region is represented by 158 ethnic groups belonging to 22 religious confessions. Ethnic diversity of the population, a new migration situation are taken into account in the implementation of the state ethno-religious policy. In the activities of the authorities, special attention is paid to the issues of international cooperation and inter-religious dialogue, enhancing the role of national, cultural and religious organizations in the social life of the region. The geopolitical situation of the region, the socio-economic situation, the multiethnic composition of the population, and, most importantly, the unique experience of different peoples living together are taken into account. The main factor influencing the formation of the new trends in the development of intercultural dialogue in the Primorsky Territory, as we have already noted, was the preparation and holding of the Pacific Economic Cooperation forum. This major event had a profound influence on the development of all spheres of life in the Primorsky Territory. And today's event is actually a manifestation of this and a significant event in the life of the Primorsky Territory. It's a positive fact that the geography of the conference is wide: Buryatia, Kalmykia, Transbaikal region, St. Petersburg, Moscow, India. It reaffirms the international and all-Russian status of the Primorsky Territory capital as a scientific and educational center of inter-ethnic and inter-religious dialogue in the region.

Values of Buddhism and other traditional religions are based on the eternal ideals of justice and goodness. For centuries they have been serving a noble purpose — unity of people, building of trust and understanding between them.

For a long time the Buddhist community of the Primorsky Territory has been making a significant contribution to the development of inter-ethnic and inter-religious dialogue in the region and to the strengthening of the centuries-old friendship between Russian peoples. As already stated, the conference program is extremely rich and diverse, but I would like to invite you to visit the city of Vladivostok, view our unique buildings, to ride upon our bridges, and I think that the nature and the weather will accompany you in this.

So let me sincerely wish the organizers and participants of the conference interesting and fruitful work and high achievements! Thank you!

B. U. Kitinov,
PhD in History, member of Expert Council for Religious Studies Examination at Russian Federation Ministry of Justice, Expert of Public Associations and Religious Organizations Affairs Committee of Russian Federation Federal Assembly's State Duma:

I would like to say that it is not the first time I attend such events, I mean scientific meetings organized by the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association.

I see not just a geographic expansion of scientific meetings, as already mentioned, but also the fact that these meetings are becoming more profound, that means the organization is already including a structure that is focused on the objective study of the past as well as the present.

When I learned that the Third Conference of the Vajrayana would take place in Vladivostok, I, of course, was delighted. It is my first time in this region, for me everything is new. But I was even more surprised when I learned that there are old Buddhist objects, so, apparently, Vladivostok will be truly one of the centers for the study of Buddhism, at least because Buddhism studies in the region haven't been so vividly presented so far.

I would like to wish, on behalf of the Expert Council for Religious Studies Examination, a lot of success to our event, and wish that such meetings not only be developed in future, but also involve your region, Vladivostok, into this movement, into these scientific forums. I think that introducing such a significant reservoir of scientific thought in the region, you will be able to show new sides of Buddhism which are little known. Thank you.

A. Sh. Koibagarov,
President of the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association:

I am very pleased to welcome all who came here, our scientific community that is truly represented at a high level. I am grateful that the owners have given us this wonderful place, but also grateful for the research that is done and for the excavated temples, for all what is done for the study of Buddhism in the Far East.

I also wanted to talk about the three capitals — apparently, it is all up in the air. And indeed, when we were chosing the venue for the next conference — in Kalmykia, Sochi, or the Far East, we have chosen Vladivostok, because now the

material and intellectual energy of the state aims here — to the Far East. And Vladivostok is a very dynamic city and now the shroud capital of Russia. Bigger shrouds are nowhere and such pylons are nowhere. The longest suspension bridge in the world is here now. Therefore, we have chosen Vladivostok.

Previously, only the state was engaged in the organization and financing of science, but now it turns out that non-governmental organizations and religious organizations are interested in the development of science and objective knowledge. We have 6 years of organizing such meetings, we invite scholars so that people meet and talk in order to create conditions for the study to progress. And of course, like any religious organization which believes that it has the truth, we are interested that people know more about us. Scientists who have been at our conferences and who continue to come, know that these conferences are not biased, no views or treatments will not be imposed here, it is a completely free scientific discussion.

And we believe that this is the future and that this conference will really encourage research and accumulation of scientific knowledge about Buddhism in the Far East and in Russia in general. It is necessary to know about Buddhism, to study Buddhism in the way that it is one of the world's religions, the oldest religion in the world. The attitude to religion in the world is not the best now, because there are instances where religion is used for political purposes, religions are used for splitting people. Under the guise of religion ideas will be smuggled about the superiority of one over the other, that for the sake of religion human values can be violated, people can be killed and so on. And Buddhism — this is just an example of a religion in which human values are built into the absolute . This is the most non-violent, the most peaceful, the most compassionate religion. All its history shows this. Therefore, to study Buddhism, to know Buddhism is also a big social task.

And I am pleased that our third conference will be held here in Vladivostok. Thank you.

A. M. Alekseev-Apraksin,
DSc in Cultural Studies, co-chair of the Second International Scientific and Practical Conference «Vajrayana Buddhism in Russia: From Contact to Interaction», editor of the monograph of the same name published by the end of the Second Conference:

As one of the initiators of international conferences devoted to various manifestations of «the Buddhist life», I would like to congratulate everyone on the opening of the Third International Conference «Vajrayana Buddhism in Russia», and on behalf of the organizing committee to thank the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East under the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences — for provided space and participation in the implementation of this event important for understanding global processes. Many thanks to the Russian Diamond Way Buddhists Association for the excellent organization, and to the Vladivostok Karma Kagyu Sangha, for

their hospitality. Thanks to the Centre for Comparative Philosophy, the Faculty of Philosophy of the Saint-Peterburg State University for the ongoing partnership, and to the Domestic Policy Department of the Primorsky Territory for the support of our academic initiatives.

The two previous conferences (held in the State Museum of the History of Religion and in the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences) have already gained attention of the broad scientific community and laid the foundation for our perception of our noble assembly as an innovative platform (both in its form — the fundamental interdisciplinarity, and in its content fullness). And I hope the authority of the Conference will only increase from year to year. I believe that the following factors will help: the choice of places for our meetings (leading research centers in Russia); attention to the stated issues and participation of prominent scientists in the conferences; indispensable edition of monographs (performed at a good level and with big — for the modern science — circulations); international collaboration with researchers in the discussion of the pressing problems of the past and the present.

Our second conference brought together creativity of scientists from various academic areas of 49 countries. Historians and psychologists, linguists and mathematicians, physicists and philosophers, art historians, cultural scientists and physicians made submissions and discussed their researches on the crucial issue of cross-cultural contacts and interaction. This is a multifold area, because today there is practically no sphere of human activity that would not be directly or indirectly related to intercultural interaction. After all, what is happening in the economy, politics, science, law, and in everyday life is the result of contacts between cultures. As our conference has demonstrated, the analysis of these processes is extremely important (both in theoretical terms and in historical perspective, at global and local levels), because the future of all mankind depends on the further development of relations between cultures (exchange, understanding the mechanisms of adapting cultural experience).

The results of our previous meetings can be found in the published book. But before I pass the symbolic baton to the co-chairs of this conference, let me share my thoughts about the current issues of the conference.

Today, everyone (especially citizens of Vladivostok) are under the impression from the recently held Asia-Pacific Region Summit. What important was demonstrated by this summit and what is relevant to us here and now? I believe it's the fact that we are living in a situation of global cultural diffusion, in a period of widespread cultural transformations of reality. And this can not but affect all forms of interaction and study of cultures. By urging the academic community to address to the historical experience and living forms of Russian culture and the culture of neighbouring countries, we capture the growing influence of the East and orientalization of national culture. At the same time, the oriental countries demonstrate that with greater or lesser extent the western component is involved and operating there. It is clear enough that existing mechanisms and regulators do not keep our culture from hybridization. This is evidenced by

the analysis of contemporary politics, economics, religion, culture. And that is what makes us pay special attention to the history (because such phenomemena have not been observed before), to the monuments of Buddhist thought (showing us samples of other dimensions of personality in man); to the experience of a small number of masters (preserving the Buddhist tradition, knowledge and skills in relative purity). These three types of sources, existing along with the modern processes of interference of the eastern and the western, blending of the secular and the religious — are valuable not so much because they allow to reconstruct the historical and to replenish catalogs with strictly codified scientific information, but first of all because by comparing Buddhist and Western approaches to different aspects of reality, they help us to understand the present day, in ourselves, and in the contemporary cultural processes. Thank you very much for your attention!

I wish you all inspired and productive work.

Исторические реалии

●

Historical realia

Э. П. Бакаева (Элиста, Калмыкия)

ПЕРВЫЙ ВИЗИТ ДАЛАЙ-ЛАМЫ XIV В КАЛМЫКИЮ (25–30.07.1991): ЗАМЕТКИ ПО ПРОШЕСТВИИ ДВАДЦАТИ ЛЕТ[1]

Визит одного из верховных иерархов школы Гелуг тибетского буддизма Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо (Гьямцо), состоявшийся в 1991 году, — первый в истории Калмыкии. Весьма символично, что он состоялся всего через три года после появления в Элисте первой религиозной общины буддистов, зарегистрированной спустя более полувека после репрессий, повлекших отсутствие каких-либо религиозных организаций и объединений в республике. Далай-лама посещал нашу страну и ранее, однако в 1991 г. впервые совершил визит в Калмыкию, где его ожидали тысячи последователей буддийского учения; в 1992 г. буддисты Калмыкии вновь слушали учение от Далай-ламы. Следует отметить, что его следующий визит состоялся лишь в 2004 году и был краткосрочным, носил пастырский характер, что было обусловлено особой политической ситуацией и необходимостью получения въездной визы. В условиях постперестроечного периода в 1991 г. приглашение посетить республику Его Святейшеству Далай-ламе было направлено из Совета министров Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч. Визиту тибетского лидера придавалось большое значение, верующие возлагали надежды на то, что его приезд будет способствовать решению проблем становления буддийских институтов, что Далай-лама освятит калмыцкую землю и вера предков будет восстановлена.

Визит Далай-ламы XIV, состоявшийся 25–30 июля 1991 г., широко освещался в периодической печати. Значение события для верующих отражено в материалах СМИ данного периода: «Его имя последние десятилетия произносится с трепетом. И недаром, наверное, кто-то из многочисленных собравшихся в элистинском аэропорту с восторгом воскликнул: “Я вижу живого бога!..”. В четверг сотни людей съехались на встречу Его Святейшества Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо. Дорогого гостя у трапа самолета приветствовали руководители республики, народные депутаты различных уровней, представители Калмыцкого хурула, общественных и других организаций» [Комсомолец Калмыкии, 1991]. «Надо ли говорить, с каким нетерпением и надеждой ждали мы этого события. И вот оно свершилось. Далай-лама с нами, он в Элисте! Многим довелось увидеть его уже в первый день визита в Калмыкию, в аэропорту. Другие поспешили вчера с раннего утра на ипподром, где была назначена встреча с Его Святейшеством. К восьми часам все трибуны были заполнены до отказа. Те, кому не хватило места на скамейках, располагались на траве, раскладывали принесенные с собой зонты и, устроившись поудобнее, обращали взоры к белому шатру, раскинутому в центре поля» [Известия Калмыкии, 1991].

В статьях, опубликованных в популярных журналах вскоре после визита, также отражены всеобщий подъем и надежды, связанные с прибытием буддийского иерарха: «От обилия красочных костюмов площадь перед аэропортом Элисты

[1] Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 12-21-03003.

напоминала гигантскую клумбу. Царила атмосфера радостного волнения. Когда Далай-лама сходил по трапу на землю Джангара, над полем разлилась чарующая степная мелодия: по калмыцкому обычаю гостя приветствовали народной песней. Далай-ламу встречали ламы хурула-монастыря, руководители республики, представители трудящихся, деятели науки и культуры» [Буддизм, 1992].

Спустя два десятилетия приведенные цитаты не вызывают удивления: картина, представшая в репортажах журналистов, характерна для событий подобного масштаба — приезда высокопоставленных учителей — и стала обычной для верующих. Но в материалах, отражавших данный визит Далай-ламы, присутствует указание на участие в мероприятиях руководства республики, что отличает их от более поздних. Известно, что представители руководства республики неоднократно посещали мероприятия, приуроченные к дарованию учения Далай-ламой XIV в Дхарамсале и других местах; руководители республики участвовали в мероприятиях во время визита 30.11.2004 г., но Президент Калмыкии Кирсан Илюмжинов, активнее других на протяжении последних пяти лет добивавшийся от российского МИДа и руководства КНР разрешения на поездку Далай-ламы в Элисту, при встрече Далай-ламы в аэропорту не присутствовал, так как согласно официальным документам его визит в 2004 г. носил пастырский характер; в средствах массовой информации специально отмечался характер визита. В начале 1990-х такое уточнение не было необходимым.

В освещении первого в истории Калмыкии визита Далай-ламы XIV отражена атмосфера всеобщего воодушевления и радости, царившая в обществе. При этом необходимо помнить, что всего за три года до данного визита проведение любых обрядов представляло большую сложность для верующих, так как требовало поездки в Иволгинский дацан в Бурятию либо поиска людей, близких священнослужителям, официально не занимавшимся ритуалами, для гарантии соблюдения тайны религиозных треб. После регистрации в октябре 1988 г. буддийской общины в Элисте исполнение религиозных обрядов стало доступным, однако и в июле 1989 г. известному буддийскому иерарху Бакуле Ринпоче во время его визита в республику приходилось повторять простые истины — которые обычно понятны верующим, — для всех, кто посетил ритуал посвящения. (Отметим, что в 1989 году, несмотря на отсутствие каких-либо объявлений, на ритуал прибыло много людей, которые, не обращая внимания на дождь, в течение всего дня оставались на улице.)

Программа пребывания Далай-ламы XIV началась 25 июля 1991 г. В аэропорту тибетского иерарха встречали представители Совета министров, Верховного совета Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч, Шаджин-лама Калмыцкого хурула Туван Дорж (В. Р. Цымпилов), представители хурула, творческой интеллигенции, участники художественных ансамблей. Вскоре после прибытия Далай-лама XIV дал пресс-конференцию для представителей СМИ республики.

Согласно программе визита, 26 июля 1991 г. планировалась «встреча с общественностью города и республики», которая выразилась в церемонии приветствия Далай-ламы XIV руководством республики и представителями интеллигенции, а также в последовавшей речи Его Святейшества и начале подготовки к проведению ритуалов посвящения Арьябалы (Авалокитешвары), состоявшихся на элистинском ипподроме с 8 часов утра). На следующий день подготовка

к проведению ритуала продолжилась. Далай-лама XIV даровал основы учения верующим, а во второй половине дня состоялись встреча в Верховном совете Калмыцкой ССР — Хальмг Тангч, экскурсия для высокого гостя по городу Элисте и торжественный концерт. 28 июля в первой половине дня продолжились обряды посвящения Арьябалы; во второй половине состоялся прием в Совете министров КССР — Хальмг Тангч. 29 июля ритуал посвящения Арьябалы был завершен, за ним последовали посещение Далай-ламой Элистинской буддийской общины и хурула, где он провел службу, а также ритуал освящения местности под строительство хурула близ пос. Солнечный. 30 июля визит завершился отъездом высокого гостя.

Во время посещения республики Его Святейшество Далай-лама и сопровождающие его лица встретились с председателем Верховного совета КССР — Хальмг Тангч В. М. Басановым и членами Верховного совета республики [Три дня с Далай-ламой, 1991], председателем Совета министров КССР — Хальмг Тангч Б. Ч. Михайловым и членами правительства республики. Далай-лама XIV посетил Калмыцкий государственный университет, где встретился со студентами. Состоялась также встреча со старейшинами, в которой принимали участие представители калмыцкой интеллигенции (Д. Н. Кугультинов, А. Ш. Кичиков, М. Н. Нармаев, П. М. Эрдниев и Д. А. Павлов) [Нам остаются заветы, 1991].

Первыми словами Далай-ламы XIV были теплые воспоминания о калмыке Геше Вангъяле, с которым тибетского лидера связывали узы дружбы. Далай-лама также объявил, что дарует пожертвование в фонд хурула для приобретения полного собрания Ганджура (Кангьюра), Данджура (Тенгьюра), а также сочинений Чже Цзонхавы. В процессе подготовки посвящения Арьябалы Его Святейшество даровал основы учения для верующих на столичном ипподроме. Во время этого визита верующие познакомились с одним из учеников Далай-ламы Тэло Тулку Ринпоче, этническим калмыком, представителем американской диаспоры, который впоследствии (в июне 1992 г.) был избран Шаджин-ламой Калмыкии. Благодаря его деятельности следующий визит Далай-ламы XIV Тензина Гьяцо в 1992 г. был подготовлен и проведен по насыщенной программе: состоялись встречи с верующими и освящение мест под строительство хурулов в районах республики, встречи с представителями Общества друзей Тибета и общественностью республики, настоятелем Крестовоздвиженского храма Русской православной церкви отцом Зосимой (отец Зосима после основания Калмыцкой и Элистинской епархии в 1995 г. возглавил епархию и служил ее главой в течение пятнадцати лет), студентами и преподавателями Калмыцкого государственного университета; учитель также даровал посвящение в монахи (ранга гецул) десяти молодым буддистам, большинство из которых продолжает и ныне заниматься религиозной практикой. Ко времени прибытия высокого гостя в 1992 г. стараниями буддистов республики уже был построен летний храм Далай-ламы XIV, возведенный на территории монастыря Геден Шеддуб Чойкорлинг, где в 1996 г. поднялось и здание Сякюсн-сюме.

Отметим, что второй визит Далай-ламы 1992 года, благодаря деятельности нового Шаджин-ламы Калмыцкого хурула Тэло Тулку Ринпоче, был проведен с соблюдением тибетских буддийских канонов, которых придерживаются при встрече лиц такого ранга.

В связи с последним положением необходимо отметить особенности, которые были присущи первому визиту Далай-ламы в Калмыкию в 1991 г. Поскольку во время визитов Кушок Бакулы Ринпоче — первого высокопоставленного буддийского учителя, посетившего республику после официального открытия религиозной общины (в 1989 и 1990 гг.), — ламы хурула (во главе с командированным из Иволгинского дацана Туван Доржем) обрели некоторый опыт организации соответствующих мероприятий и учитывали сложности, возникавшие при обеспечении мест для верующих, в 1991 г. встал вопрос о месте проведения мероприятий с участием Далай-ламы. (Во время первой встречи Бакулы Ринпоче с верующими они полностью заняли часть улицы и стояли даже на проезжей части и под дождем; затруднение вызывал процесс прохождения верующих в узком и непроходном дворе к учителю во время дарования благословения.) Исходя из показателей вместимости, выбор пал на элистинский ипподром. Верующих предполагалось разместить на трибунах, а для религиозного лидера установить шатер на поле. Отсутствие опыта и незнание религиозных канонов обусловили определенную свободу при принятии решений и, соответственно, широкие возможности в организации пространства. Архитекторами было предложено решение шатра, напоминающего один из символов тибетского монашества — высокий головной убор ламы. Шатер установили на деревянном подиуме, к которому протянулась дорожка из 25 ковров, специально приобретенных представителями хурула для встречи Далай-ламы. При встрече учителя его дорогу «устилали цветами», что на практике выражалось в разбрасывании цветов по ковровой дорожке, где они неизбежно попадали под ноги участникам процессии. Подобная практика впоследствии не применялась, что вполне объяснимо.

Решив задачу обеспечения мест для верующих, организаторы «усадили» большую их часть выше учителя, шатер которого располагался на уровне лишь первого яруса трибун. В целом место проведения «встречи с общественностью» также не удовлетворяло требованиям канона. Большинство присутствовавших на ритуалах не было знакомо с правилами поведения верующих, что вполне объяснялось отсутствием в течение ряда десятилетий каких-либо массовых религиозных действий на территории республики. Все проблемы, вставшие перед организаторами, необходимо было решать в срочном порядке. Именно потому, несмотря на стремительные темпы инфляции в 1991–1992 гг., к лету следующего года был возведен небольшой летний храм Далай-ламы XIV, раздвижные двери которого позволяли обеспечить доступ взорам тысяч верующих, которые могли расположиться на огромном поле перед храмом.

Особый характер мероприятий, проводившихся во время визита Далай-ламы XIV в июле 1991 г., проявился в активном участии светских лиц, прежде всего руководства республики и творческой интеллигенции, во «встрече с общественностью». Так, в начале встречи приветственное слово было предоставлено народному поэту Калмыкии Д. Н. Кугультинову, затем председателю Совета министров КССР-ХТ Б. Ч. Михайлову и др.

По результатам визита Далай-ламы в Калмыкию в 1991 году республиканское телевидение выпустило цикл передач, посвященных каждому из шести дней пребывания иерарха на калмыцкой земле [Научный архив]. В материалах зафиксирована специфика ситуации, сложившейся в данный период, — прежде всего

связанная с узким кругом лиц, сохранявших и передававших преимущественно в устной форме традиционное наследие. Можно сделать вывод, что молитвы, предварявшие встречу Далай-ламы XIV и начало ритуалов, дают представление о традиции, сохранявшейся в среде верующих, практиковавших обряд *мацг* (дни поста). Присутствующие слышали молитвы в записи от знатока калмыцких обычаев и фольклора Н. М. Дандыровой; тибетские тексты звучали в калмыцком фонетическом варианте, а мелодика и напевы молитв представляли калмыцкую этническую традицию.

Спустя два десятилетия особый интерес вызывает тот факт, что начальная молитва исполнялась одним из представителей творческой интеллигенции, поскольку мероприятие в первый день на ипподроме вели ведущие — артисты Калмыцкого драматического театра им. Б. Басангова. Текст молитвы содержит формулы призыва к поклонению наиболее популярным среди калмыков божествам буддийского пантеона. В то же время напев молитвы совершенно не связан ни с традициями тибетских монастырей, ни с фольклорными традициями калмыков, обусловившими специфику молитв в цикле *мацг*. Напев, использованный ведущим во время встречи Далай-ламы XIV, восходит к традиции православных молитвенных песнопений. Очевидно, что отсутствие информации и незнание канонов буддийской обрядности обусловили использование имевшихся знаний о религиозных обычаях, но относившихся к православной традиции.

Наличие некоторых несоответствий каноническим правилам буддизма нисколько не помешало верующим проникнуться учением. Более того, для присутствовавших на ритуале более значимым являлся сам факт возможности лицезреть и совершить поклонение Его Святейшеству Далай-ламе XIV.

Сейчас, через двадцать лет после описываемого визита, можно с уверенностью сделать вывод: встреча с буддистами Калмыкии показала результаты многолетней изоляции верующих республики от религиозных центров, последствия консервации местных традиций и начинавшихся процессов утраты традиций. Визит Далай-ламы XIV открыл новые возможности перед верующими Калмыкии. Решение о включении в состав делегации в качестве сопровождающего лица Тэло Тулку Ринпоче стало судьбоносным для буддистов Калмыкии. В целом визиты Далай-ламы XIV в Калмыкию в 1991 и 1992 гг. явились знаменательными событиями, от которых можно отсчитывать начало нового периода в истории буддийской религии в регионе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буддизм, 1992 — Буддизм. 1992. № 1.
2. Известия Калмыкии, 1991 — Известия Калмыкии. 26 июля 1991 г.
3. Комсомолец Калмыкии, 1991 — Комсомолец Калмыкии. 27 июля 1991 г.
4. Нам остаются заветы, 1991 — Нам остаются заветы // Известия Калмыкии. 30.07.1991 г.
5, Научный архив — Научный архив Федерального государственного бюджетного учреждения науки Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук (КИГИ РАН). Ф. № 6. Оп. 2. Д.338.
6. Три дня с Далай-ламой — Три дня с Далай-ламой // Известия Калмыкии. 29.07.1991 г.

Л. Л. Ветлужская (Улан-Удэ)

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ЭЛЕМЕНТОВ БУДДИЗМА ВАДЖРАЯНЫ В КИТАЕ В РАННИЙ ПЕРИОД (III–IV ВВ. Н. Э.)[1]

Буддизм начинает проникать на территорию Китая приблизительно в I в. н. э., хотя по китайским преданиям первое появление в Китае индийских буддистов-миссионеров относится к концу III в. до н. э. Проникновение в Китай произведений эзотерического характера началось приблизительно во II–III вв. н. э. Процесс распространения учения Ваджраяны в Китае можно разделить на два этапа: дотанский период и период правления династии Тан (618–906), когда собственно и сформировалась школа Ваджраяны Мицзун 密宗. Целью данной статьи является освещение проблем распространения элементов буддизма Ваджраяны в Китае в ранний период (III–IV вв.).

Произведения, содержащие скрытые элементы буддийского тантризма, получившего в Китае название «тайного», «эзотерического» учения — *мицзяо* 密教, начали проникать в Поднебесную наряду с другими буддийскими текстами начиная с III в. н. э. Это были сочинения, содержащие дхарани — *толони* 陀羅尼. По мнению китайских ученых Чэн Чжиляна и Хуан Минчжэ, одновременное проникновение текстов дхарани и тантрических сочинений создало терминологическую и понятийную путаницу и послужило препятствием для переводов сложных эзотерических произведений [Чэн Чжилян, Хуан Минчжэ, 1995, 263]. Поскольку значительная часть эзотерических текстов, оказавшихся в Китае в период с III по VI в. н. э., представляют собой дхарани, необходимо иметь ясное представление об их сути и функциях.

Для обозначения дхарани в китайском языке использовалась фонетическая транскрипция *толони* 陀羅尼, а также семантические эквиваленты *цзунчи* 總持 («все удерживающее [под контролем]»), *чжоу* 咒 («заклинание»), *шэньчжоу* 神咒 («священное заклинание»), *мимичжоу* 秘密咒 («тайное заклинание»), *мичи* 密持 («тайно удерживающее [под контролем]»). Дхарани и мантры можно рассматривать как более ранние и более поздние формы религиозной практики, но следует учитывать, что в Китае в течение достаточно длительного времени они существовали одновременно и выполняли схожие функции.

Исследователь В. П. Васильев описывает дхарани и как «небольшие тексты», и как «заклинания от страха, эпидемии, влияния злых созвездий, от отравления и т. п.»; в мистических произведениях дхарани выступают в роли подарка, с которым Будды отправляют к Шакьямуни Бодхисаттв. Кроме вышеперечисленных значений они также могут представлять собой буквы, некий непосредственный предвестник мантр. Тот же ученый упоминает об обряде созерцания дхарани или букв, которые составляют сущность Будды или Бодхисаттвы, причем буквы следует представлять на своем теле либо на сердце

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 12-13-03002 а/Т «Буддизм Ваджраяны в Бурятии: философский, сотериологический и мировоззренческий аспекты».

таким образом, чтобы каждая из них имела разный цвет. Имена и эпитеты различных Будд и Бодхисаттв также могут рассматриваться в качестве дхарани, поскольку они употребляются в молитвах и славословии [Васильев, 1857, 177–180]. Определяя дхарани в качестве учения «о мистических выражениях и формулах», В. П. Васильев отметил: «Дхарани не есть лишь заклинания… Всякое существо, даже всякое понятие выражается в этих формулах (кодах) и усваивающий их простым неоднократным повторением (а впоследствии созерцанием букв) приобретает власть над этим существом и получает те понятия, которые дхарани выражают алгебраически» [Васильев, 1857, 142].

Более четкое определение и пояснение понятия дхарани дал Анагарика Говинда: «Дхарани являлись средством для фиксации сознания на какой-либо определенной идее, образе или переживании, обретаемых в процессе медитации. Они могли представлять как квинтэссенцию учения, так и опыт определенного состояния сознания, которые посредством дхарани можно было произвольно вновь вызвать или воссоздать в любой момент. Поэтому дхарани можно назвать опорой, вместилищем или хранителем мудрости. Функционально они не отличались от мантр, если не считать их формы, иногда достаточно пространной и включающей порой сочетание многих мантр или квинтэссенцию какого-либо священного текста. Они были равно и продуктом и средством медитации» [Анагарика Говинда, 1993, 213].

Основатель буддийской школы Тяньтай, Чжи И (538–597), выделил пять типов дхарани: 1) только для лечения болезни; 2) только для защиты Дхармы; 3) только для устранения последствий дурных деяний, совершенных в прошлых жизнях; 4) универсальный тип дхарани, объединяющий возможности дхарани первых трех типов; 5) только для обретения просветления [Игнатович, 2007, 608].

Профессор В. П. Андросов упоминает о четырех видах дхарани, различаемых в сутрах: 1) заклинание ради сохранения собственной жизни; 2) заклинание ради сохранения текстов Дхармы; 3) заклинание ради сохранения практик Дхармы; 4) заклинание ради сохранения действенности сокровенных речений (мантр) [Андросов, 2006, 651].

Таким образом, обозначая границу между мантрами и дхарани, нужно прежде всего отметить их содержательную сторону: мантра более схожа с формулой, выражающей суть существа, дхарани может включать целый ряд мантр, либо представлять собой небольшой сакральный текст. Исходя из объема содержания, мантра более подходит для рецитации, нежели дхарани, в то время как функциональное значение мантр и дхарани совпадает.

В китайском собрании буддийского канона (кит.*Саньцзан* 三藏) канонические дхарани отражены в сутрах *Давэйдэтолоницзин* 大威德陀羅尼經 («Сутра дхарани великого мощью и благодатью [Ямантаки] Ваджрабхайравы»), *Дафацзюйтолоницзин* 大法炬陀薩尼經(«Сутра дхарани великого светоча Учения»), *Дафандэнтолоницзин* 大方等陀羅尼經 («Сутра дхарани великой истинности и равенства / махавайпулья»). Последний текст особо почитался в школе Мицзун [Кобзев, 2007, 608–609].

В историческом плане учение дхарани получило стимул к развитию в связи с появлением идей Махаяны и тесно соотносится с понятием шуньяты (кит. *кун* 空). Поскольку все дхармы (кит. *фа* 法) не обладают независимым существованием, они существуют только в именах, названиях и понятиях, поэтому название, имя существа составляет всю его сущность. Медитируя на имя, позже — коренной слог Будды, Бодхисаттвы, — можно усвоить глубокую суть его природы, которая не отличается от истинной природы любого живого существа. Идея соотношения слова и существа или предмета была перенесена на символический язык мудр — жестов. Как коренной слог заключает в себе суть существа, так и мудра на знаковом уровне символизирует определенный предмет или класс предметов. Таким же образом мудра выражает и атрибуты божества.

Проникновение текстов, содержащих отдельные элементы учения Ваджраяны, началось в период Троецарствия в III в. с перевода текстов, содержащих заклинания *чжоу* 咒 или дхарани *толони* 陀羅尼: *Вэймичицзин* 微密持經 («Сутра о сокровенных дхарани»), *Цифошэньчжоу* 七佛神咒 («Священные заклинания семи Будд»), *Улянмэньвэймичи* 無量門微密持 («Бесчисленные врата тайного учения»), *Кунцяованшэньчжоу* 孔雀王神咒 («Священные заклинания владыки Кунцяована») и др.

Процесс проникновения буддизма в Китай был затрудненным и долгим в первую очередь из-за проблем, связанных с переводом буддийских канонических произведений с санскрита на китайский язык [Янгутов, 1995, 35–36]. Эти проблемы целиком и полностью могут быть экстраполированы и на процесс переводов текстов канона Ваджраяны. Все трудности перевода как буддийских сочинений в целом, так и Тантр и дхарани в частности, могут быть разделены на две категории: технические и семантические. Трудности технического характера были главным образом обусловлены принадлежностью санскрита и китайского языков к различным языковым семьям — индоевропейской и сино-тибетской — и вытекающими отсюда несоответствиями лингвистического характера. Понятийные трудности выражались в пересеченности семантических полей санскритских буддийских терминов. В китайском буддизме семантическая пересеченность терминов и понятий еще более усугубилась. Иероглифическая знаковая система китайского языка, формировавшаяся постепенно, не позволяла легко и свободно вводить новые термины, требовавшиеся для передачи смысла буддийской Дхармы. С другой стороны, комплекс обозначенных трудностей заставлял переводчиков искать пути перевода терминов и создавать свои собственные варианты. Таким образом, в процессе распространения буддизма Ваджраяны в Китае главная роль принадлежит монахам — миссионерам и переводчикам, которые, преодолев трудности перевода текстов, сумели донести до китайцев слово Будды и сделали доступным для понимания учение буддийской Тантры.

Считается, что первое из проникших в Китай в ранний период эзотерических произведениий — это сутра *Вэймичицзин* 微密持經, которую перевел Чжи Цянь 支謙. Он был уроженцем страны Юэчжи (Кушанское царство), на что указывает

его фамильный знак — Чжи 支. Чжи Цянь прошел школу у Чжи Ляна, который в свою очередь был учеником Чжи Чаня (Локакшемы). О них ходила поговорка: «По обширности знаний в Поднебесной никто не превзойдет троих Чжи» [Ли Си, 1994, 456]. Сутра «Вэймичицзин» в основном пропагандировала чудесное волшебное применение дхарани, в ней говорится, что дхарани — это удобный кратчайший путь достижения спасения всеми живыми существами. Конкретный способ — это начитывание мантр. Рецитация устраняет кармические результаты преступных деяний и способствует накоплению положительной кармы. В тексте «Вэймичицзин» говорится, что, во-первых, начитывание тантрических формул может «добрые [ведущие к Просветлению] семена татхагата-гарбхи искусно и быстро привести в действие и преодолеть иллюзорные кармические границы». Во-вторых, действие дхарани имеет «решительную природу», что означает возможность добиться определенного результата; кроме того, скорость эзотерической практики дхарани несравнима с обычной практикой. Если войти в не имеющие границ врата учения дхарани, возможно достичь непревзойденного истинного понимания реальности. В-третьих, практик Тантры может получить покровительство защитников учения и Татхагат десяти сторон света. Попутно практикующий получает все реальные выгоды в своей обычной жизни [Чэн Чжилян, Хуан Минчжэ; 1995, 274].

Монах из Центральной Индии Чжу Люйянь 竺律炎 в 230 г. перевел текст *Модэнцзяцзин* 摩登伽經. Кроме указаний о почитании звезд и нескольких примитивных ритуалов их обожествления сутра содержит шесть дхарани, начинающихся на «ом» и оканчивающихся на «сваха», а также инструкции, касающиеся необходимых ритуалов во время начитывания дхарани, таких, например, как возжигание огня и бросание цветов в конце рецитации. Чжоу Илян усматривает в этом ритуале явное влияние брахманизма [Чэн Чжилян, Хуан Минчжэ; 1995, 242]; вероятно, данный ритуал является промежуточным звеном на пути оформления тантрического ритуала, в котором часто используется такое действие, как бросание цветка.

В период династии Западная Цзинь (265–316) в земли Китая прибыл монах Чжу Фаху 竺法護 (санскр. *Дхармаракша*, кит. *Таньмолоча* 曇摩羅察). Его переводческая деятельность относится к 266–308 гг., в течение которых монах перевел 165 текстов и заслужил признание как выдающийся переводчик своего времени. Что касается учения дхарани, то оно к тому времени получило развитие на китайской почве. Чжу Фаху в содержание своего обобщения буддийского учения как его неотъемлемую часть ввел и дхарани. Он считал, что практика Бодхисаттвы содержит четыре аспекта: 1) шила — нравственные обеты (*син* 行), 2) дхьяна — созерцание (*дин* 定), 3) праджня — *мудрость* (*чжихуэй* 智慧), 4) дхарани (*толони* 陀羅尼). Среди учений шилы, дхьяны, праджни и других он определил дхарани в качестве главного учения. Кроме того, он делал акцент на последовательность в применении учения дхарани, пропагандируя то, что практикующий должен сначала вступить на путь дхарани, посредством передачи Учения от учителя получив духовную силу; только тогда возможен очень быстрый прогресс и путем практики действительно возможно стать Буддой, достичь Дхармакайи.

В настойчивом акцентировании внимания на необходимости обязательной передачи эзотерического учения через учителя просматривается прогресс в подаче концепции дхарани китайскому населению: от простой пропаганды пользы чтения заклинаний к постепенному усложнению и детализации объяснения сути и принципов Ваджраяны. Важной особенностью перевода сочинений Чжу Фаху является то, что тантрические фразы и заклинания он переводил на китайский язык по смыслу, показав мирянам основные значения языка дхарани в сутре *Хайлунванцзин* 海龍王經 («Сутра о морском властителе») [Chou Yi-liang, 1945, 242]. Чжу Фаху и его родственники проживали в Дуньхуане, за многочисленные заслуги монаха стали называть «Дуньхуанский Бодхисаттва» [Хуэй-цзяо, 1991, 119].

Буддийских монахов-миссионеров, распространявших на территории Китая учение буддизма эзотерического направления, можно условно разделить на две категории: переводчики и практики. Были, однако, и исключения — монахи, успешно реализовавшие обе означенные сферы. В IV в. наиболее известными были два монаха, которых можно отнести ко второй категории; они использовали сверхъестественные достижения — сиддхи (кит. *сиди* 悉地) для пропаганды и усиления веры среди китайского населения. Первый — Бо Шилимитоло 帛尸梨蜜多羅 (санскр. *Шримитра*) (? — 335–342 гг. н. э.) — практиковал искусство дхарани и добивался блестящих результатов, где бы он ни находился. Современники звали его *Гаоцзо* 高座– «Старейшина». Шримитра превосходно освоил всемогущее искусство дхарани. До его появления в низовьях реки Янцзы, в землях Цзяндун не было дхарани. Шримитра перевел и опубликовал текст «Кун цяованцзин»: так он извлек на свет священные дхарани. На месте захоронения Бо Шилимитоло был основан монастырь Гаоцзосы 高座寺 [Хуэй-цзяо, 1991, 121–123].

В дотанский период истории Китая вторым известным монахом-практиком, распространявшим в Китае буддизм эзотерического толка, был Фотудэн 佛圖澄 (231–348). Фотудэн прибыл в Китай с целью основания в императорской столице буддийского центра — монастыря, сам же он намеревался стать переводчиком и толкователем текстов. Тридцать семь лет пребывания в Китае он провел под патронажем правящего дома Ши для основания фундамента буддийской церкви, передавая свои знания ученикам, которые, в свою очередь, широко распространили учение Будды. Фотудэн с помощью «магической» силы, а более опираясь на свой незаурядный ум, поддерживал доверие правителей к себе и избегал союзов с политическими кликами, которые обычно ниспровергались своими конкурентами [Wright, 1948, 325]. Фотудэн умер в 348 году в возрасте 117 лет, оставив яркое буддийское наследие в Китае как в материальном, так и в духовном воплощении. Хотя он не переводил трактатов, а занимался только практикой, его роль в распространении буддизма эзотерического толка весьма значительна.

Заручившись поддержкой правящего дома Ши, Фотудэн добился возможностей для осуществления своих миссионерских целей: у него было и время, и высокое социальное положение, и высокий авторитет как при дворе, так

и в народе. Главной сферой деятельности монаха было распространение Учения. У Фотудэна было множество учеников: тех, кто получал у него наставления и следовал Учению, насчитывалось несколько сотен, а всего его учеников было приблизительно 10 тысяч человек. За период его миссионерской деятельности было построено 893 буддийских храма [Wright, 1948, 367–368]. Кроме того, у Фотудэна была группа близких учеников, которые восприняли буддийское учение не на внешнем обрядовом уровне, а глубоко вникли в его суть. Наиболее известными учениками выдающегося монаха были Чжу Фае, Даоань, Чжу Сэнлан, Чжу Фатай, Фахэ, Чжу Фодяо. Они и обеспечили дальнейшее укрепление и распространение буддизма Ваджраяны в Китае в IV в. н. э.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2006 — Андросов В. П. Учение Нагарджуны о срединности. М., 2006.

2. Васильев, 1857 — Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. Общее обозрение. СПб., 1857.

3. Говинда, 1993 — Лама Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.

4. Игнатович 2007 — Игнатович А. Н. (по материалам). Толони // Духовная культура Китая: энциклопедия в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2: Мифология. Религия. М., 2007.

5. Кобзев 2007 — Кобзев А. И. Толони // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / Гл. ред. М. Л. Титаренко. Т. 2: Мифология. Религия. М., 2007.

6. Ли Си, 1994 — Ли Си. Чжи Цянь // Китайская философия. Энциклопедический словарь. М., 1994. С. 456.

7. Хуэй-цзяо,1991 — Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гаосэнчжуань). В 3 т. / Пер. с кит., исслед., коммент. и указатели М. Е. Ермакова. Т. I. Раздел 1: Переводчики. М., 1991.

8. Чэн Чжилян, Хуан Минчжэ, 1995 — 陈志良, 黄明哲著. 中国佛家. 北京, 1995 (Чэн Чжилян, Хуан Минчжэ. Школы китайского буддизма. Пекин, 1995).

9. Янгутов, 1995 — Янгутов Л. Е. Единство, тождество и гармония в философии китайского буддизма. Новосибирск, 1995.

10. ChouYi-liang, 1945 — Chou Yi-liang. Tantrism in China // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 8. № 3–4 (1945).

11. Wright, 1948 — Wright, A.F. FO-T'U-TENG. A Biography // Harvard Journal of Asiatic Studies.Vol. 11. № 3–4 (1948).

Е. А. Кий (Санкт-Петербург)

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КИТАЕВЕДЧЕСКОЙ БУДДОЛОГИИ В ОБЩЕМ КОНТЕКСТЕ РОССИЙСКОЙ НАУКИ О БУДДИЗМЕ

Буддология — сравнительно молодая наука (имеется в виду деятельность ученых, использующих европейские средства и методы анализа и интерпретации изучаемого материала), история которой насчитывает приблизительно лишь два столетия. Эта история, безусловно, представляет значительный интерес сама по себе, однако здесь нет возможности подробно остановиться на целом ряде факторов, обусловливавших знакомство европейцев с буддизмом и способствовавших формированию определенного образа этой религии (об истории западной (в том числе и отечественной) буддологии см., например: [Ермакова, 1998; Лысенко, 1994, 24–93; Торчинов, 2000, 208–228; de Jong, 1997]).

В общем плане история науки о буддизме в нашей стране может быть представлена следующим образом.

Выделение буддологии как особой области исследований истории и культуры восточных народов (1830–1850 гг.).

Становление научной (академической) буддологии, проходившее параллельно с изучением живой центрально-азиатской буддийской традиции, осуществлявшимся благодаря целому ряду трудов буддологов-путешественников (1850–1900 гг.).

Возникновение Санкт-Петербургской (затем — Ленинградской) буддологической школы акад. Ф. И. Щербатского (1866–1942) и его учеников, которыми формируется и успешно применяется в исследованиях особая религиоведческая концепция буддизма (1900 — конец 1930-х гг.).

Полное прекращение деятельности Ленинградской буддологической школы и свертывание всех исследований соответствующей проблематики (1940 — конец 1950-х гг.).

Возрождение буддологии, связанное с «оттепелью» и возвращением в СССР Ю. Н. Рериха (1902–1960) в 1957 г. (конец 1950 — начало 1970-х гг.).

Новый этап гонений на буддологию, инспирированный среди прочего так называемым делом Дандарона (1914–1974), буддолога и практикующего буддиста, в очередной раз арестованного в 1972 г. (1970-е гг.).

Современный период, начавшийся с общей либерализации в стране в 1980-х гг. и продолжающийся вплоть до настоящего времени.

Представленная периодизация никоим образом не претендует на полноту и универсальность. В ней отмечены только общие тенденции и некоторые факторы, влиявшие на проведение буддологических изысканий (конкретные временные рамки того или иного периода также являются более или менее условными).

Доминирующей тенденцией отечественной буддологии практически на всех этапах являлась ее преимущественная ориентация на изучение индийской и тибето-монгольской традиций. На основе предложенной периодизации ниже предпринимается попытка представить основные вехи в изучении буддизма, проводившемся с привлечением дальневосточных источников вплоть до современного

периода (в силу их значимости в этом регионе имеются в виду прежде всего китайские источники). Следует также отметить, что в данном обзоре отмечаются по большей части только те исследования, которые можно отнести к буддологии в классическом смысле, то есть к изучению религиозно-философского учения буддизма. Применительно к буддизму на Дальнем Востоке такой подход связан либо с изучением общих аспектов этой религии — того, что позволяет буддизму называться буддизмом вне зависимости от географических ареалов его распространения, либо с выявлением специфики дальневосточной (китайской) буддийской традиции.

Среди основоположников буддологии в нашей стране обычно называются имена Я. И. Шмидта (1779–1847), О. М. Ковалевского (1801–1878), отца Палладия (в миру П. И. Кафарова) (1817–1878) и В. П. Васильева (1818–1900). Первые исследования буддизма были созданы в рамках тибетологии и монголистики первыми двумя из названных ученых, что в контексте отечественной буддологии представляется вполне закономерным (необходимо тем не менее иметь в виду комплексный характер востоковедческих исследований XIX в.: применительно к ранним этапам становления китаеведения в России это понятие следует понимать расширительно, относя к нему и такие области, как маньчжуроведение, монголистика и тибетология, разделение которых для того времени представляется затруднительным и не всегда обоснованным [Кучера, 2002, 264]).

Начало изучения буддизма на основе китайских источников связано с деятельностью Российской духовной миссии в Пекине (об этой миссии см.: [ДКК, 2007, 332–352]). Отец Палладий (П. И. Кафаров), бывший начальником XIII (1850–1858) и XV (1864–1878) миссий, много занимался буддизмом, написав о нем две большие статьи [Кафаров, 1852; 1853] и прокомментировав буддийскую терминологию в составленном им китайско-русском словаре [Палладий, Попов, 1888]. Как сообщал В. П. Васильев, «только по одному буддизму он (П. И. Кафаров. — Е. К.) прочитал 750 томов китайского цзана, обнимающих всю литературу этого учения» [Палладий, Попов, 1888, I].

В. П. Васильев с самого начала своего научного пути интересовался буддизмом и его учением [Ольденбург, 1918/1998, 288]. В 1840 г. он был прикомандирован к XII духовной миссии в Пекине (1840–1849), в которой провел целое десятилетие своей жизни и изучал ряд восточных языков (санскрит, китайский, тибетский, монгольский, маньчжурский). Академик С. Ф. Ольденбург пишет, что «долголетнее пребывание в Китае, возможность изучать Китай при содействии китайцев в течение ряда лет создали ему исключительное положение среди специалистов, дали ему знания в специально его интересовавшей области, каких тогда ни у кого не было» [Ольденбург, 1918/1998, 290]. В историю буддологии В. П. Васильев вошел прежде всего как автор монументального труда «Буддизм, его догматы, история и литература», благодаря которому российские буддологические исследования вышли на принципиально новый уровень [Васильев, 1857; 1869]. В первой части («Общее обозрение») ее автор на основании большого количества источников представил общую картину индийского буддизма и его религиозно-философских школ. В то время этот труд мог быть сопоставлен разве что с книгой французского ученого Э. Бюрнуфа (1801–1852) «Введение в историю индийского буддизма» — первый на Западе систематический очерк буддийского учения [Burnouf, 1844; 2010]. Не ставя специальной цели сравнить эти два исследования,

можно тем не менее предположить, что книга В. П. Васильева в чем-то (возможно, во многом) превосходит работу его французского коллеги. Сам В. П. Васильев писал в этой связи: «Может быть, заметят, что моя книга щеголяет отсутствием всех ссылок на статьи и книги, изданные в Европе по части буддизма. Ученые России, Франции, Англии и Германии, конечно, уже много написали по этой части; хотя большая часть их сочинений и была мной перечитана в свое время, *но не по ним я изучал буддизм* (курсив мой. — Е. К.); даже самое знаменитое творение Бюрнуфа “Introduction dans l’histoire du bouddhisme…” не было взято мной в руководство; если местами и встретятся у меня сходные мнения, они пришли ко мне независимо от этого ученого» [Васильев, 1857, V]. Однако в «Общем обозрении буддизма» В. П. Васильев представил лишь малую часть собранных им материалов [Васильев, 1857, IV]. Вторую часть своего исследования он собирался посвятить буддийской догматике, однако она так никогда и не была опубликована; часть третья является переводом тибетского сочинения Таранатхи (1574–1608) по истории буддизма [Васильев, 1869].

Несмотря на внешне удачную научную карьеру (в 1866 г. он был избран академиком), вернувшись на родину, В. П. Васильев не смог опубликовать большей части того огромного материала, который был им накоплен за время многолетнего пребывания в Китае, что послужило причиной произошедшего с ним «перелома», о котором пишет С. Ф. Ольденбург. Эта мысль подтверждается книгой «Религии Востока» [Васильев, 1873], в которой видны пренебрежение источниками, крайняя догматичность и несомненная предвзятость. Ее автор уже не использовал материалы новых исследований, а собственные излагал без необходимой проверки, в результате чего эта его работа почти не вошла в научный обиход [Ольденбург, 1918/1998, 293, 294]. Многие отмечали крайний скептицизм В. П. Васильева, приведший среди прочего и к тому, что ему не удалось создать научной школы ни в буддологии, ни в китаеведении [Алексеев, 1982, 56–68].

С именем акад. Ф. И. Щербатского и его учеников связана получившая широкую международную известность и признание Санкт-Петербургская–Ленинградская буддологическая школа, представители которой, как известно, работали с санскритскими и тибетскими буддийскими текстами. Единственным среди учеников академика, обратившимся к изучению буддизма на основе дальневосточных (китайских и японских) источников, был О. О. Розенберг (1888–1919). Занявшись изучением буддизма на Дальнем Востоке, он исходил из предположения, что для воссоздания истории этой религии следует сначала исследовать материалы региона, являющегося самым крайним восточным пунктом ее рецепции — Японии, а затем на этой основе последовательно переходить к разработке проблематики ее бытования на континенте (Китай, Индия). Задумав большое (трехтомное) исследование — «Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам», — он издал «Свод лексикографического материала» (этот словарь оказался труднодоступным для специалистов и в свое время не получил должной известности и признания) и книгу «Проблемы буддийской философии», по большей части сконцентрированную на материале «Абхидхармакоши» Васубандху [Розенберг, 1916; 1918; 1991]. Третью часть О. О. Розенберг собирался посвятить догматике китайских и японских буддийских школ, но из-за скоропостижной кончины эти планы не были реализованы.

Репрессии конца 1930-х гг. так или иначе затронули многих из принадлежавших к школе Ф. И. Щербатского, а сам академик скончался в 1942 г., что знаменовало собой практически полное прекращение существования академической буддологии в нашей стране.

Оставляя в стороне неосуществленные замыслы и начинания, мы можем утверждать, что в рассмотренных выше исследованиях привлечение материалов дальневосточных буддийских текстов так или иначе служило цели изучения исходных (индийских) форм буддизма, в то время как своеобразное развитие этой религии в восточноазиатском регионе не являлось их основной целью.

Параллельно с деятельностью Санкт-Петербургской–Ленинградской буддологической школы развертывались китаеведческие исследования акад. В. М. Алексеева (1881–1951), крупнейшего отечественного синолога первой половины XX в., и его учеников. Сам В. М. Алексеев известен прежде всего своими трудами по китайской литературе и, насколько можно судить по его работам и посвященным ему публикациям, не интересовался и, видимо, не разбирался в высоких (элитарных или монашеских) формах буддизма (им тем не менее написан ряд работ о популярной китайской религиозности). Некоторые из его учеников довоенного периода (Ю. К. Щуцкий, Н. А. Невский) обращались к буддологической тематике, однако она не была главной в их исследованиях, и сделанное ими в этой области несопоставимо с достижениями школы Ф. И. Щербатского. В то же время В. М. Алексееву удалось сохранить линию прямой научной преемственности, и ряд его учеников определял лицо отечественной синологии во второй половине XX в. В плане связанных с буддизмом исследований здесь необходимо отметить работу по изучению письменных памятников из Дуньхуана и Хара-Хото, собранных в ходе экспедиций С. Ф. Ольденбурга и П. К. Козлова, содержащих значительное число буддийских сочинений на китайском языке. Огромная работа по их инвентаризации, описанию и введению в научный оборот была проделана Л. Н. Меньшиковым (1926–2005), одним из последних учеников академика [Попова, 2006, 6–11].

В 1960-х — 1970-х гг., несмотря на появление некоторых общих трудов (так, например, в 1970 г. вышло первое издание книги Л. С. Васильева о религиозных традициях в Китае, содержащей большую главу о китайском буддизме [Васильев, 2001, 291–359]) и работу с материалами из Дуньхуана и Хара-Хото, исследования буддологической тематики в классическом смысле были преимущественно связаны с индийским и тибето-монгольским буддизмом.

В 1980-х и особенно в 1990-х гг. в связи с общим изменением ситуации в стране происходит своеобразный всплеск интереса и исследований по восточным культурам, в том числе буддизму. В этот период в отечественной науке впервые появляется целая серия исследований собственно китайской, японской и в меньшей степени корейской традиций, а также соответствующих буддийских школ, не имевших прямых аналогов в Индии и представлявших результат его особого развития на Дальнем Востоке [Торчинов, 2000, 216]. Основными центрами изучения дальневосточного (прежде всего китайского) буддизма на современном этапе являются Санкт-Петербург, Москва и Улан-Удэ, что, вероятно, естественно, так как эти города являются также и центрами

изучения буддизма вообще (некоторое представление об уровне современных исследований в этой области отечественной буддологии можно получить из общих и словарных статей недавно изданных энциклопедий [ДКК, 2006; 2007; ФБ, 2011]).

В заключение следует отметить несколько общих моментов. Первые крупные отечественные буддологи владели многими языками буддийского мира и привлекали разноязычные материалы для своих изысканий. Данная тенденция сохранялась и в первой трети XX в., что характеризовало работу академика Ф. И. Щербатского и его учеников. Преимущественное внимание большинства исследователей было обращено на санскритские и тибетские источники, а изучение индийского и тибето-монгольского буддизма в общем и целом превалировало в отечественной науке. Китайские буддийские тексты также привлекались для соответствующих исследований, однако их целью было воссоздание общих или частных моментов в истории индийского буддизма, тогда как планы изучения истории и развития буддизма на Дальнем Востоке остались в области нереализованных научных намерений. В послевоенный период исследования китайских буддийских текстов велись главным образом в связи с изучением письменных фондов и введением в научный оборот некоторых хранящихся в них памятников, приобретенных в ходе российских экспедиций начала XX в. Данная работа, безусловно важная, тем не менее не может быть напрямую отнесена к классической буддологии в указанном выше смысле, поэтому можно говорить о том, что исследования собственно китайской и других дальневосточных буддийских традиций появляются только на современном этапе.

К сожалению, в настоящее время приходится констатировать, что в сравнении с отечественной западная наука ушла далеко вперед в изучении буддизма. Западные буддологи, работая в более подходящих для научных изысканий условиях, достигли более значительных результатов в представлении практически всех региональных буддийских традиций собственными культурными и языковыми средствами. Тот факт, что русскоязычные исследования буддизма на Дальнем Востоке стали появляться только в течение последних десятилетий, наглядно демонстрирует это соотношение. Разумеется, в сказанном выше отмечается лишь общая тенденция, так как многие проблемы описания, изучения и истолкования этой религии до сих пор актуальны безотносительно к разделению отечественной и западной буддологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев, 1982 — Алексеев В. М. Наука о Востоке. Статьи и документы. М., 1982.

2. Васильев, 1857 — Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. I. Общее обозрение. СПб., 1857.

3. Васильев, 1869 — Васильев В. П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. III. История буддизма в Индии, сочинение Даранаты / пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869.

4. Васильев, 1873 — Васильев В. П. Религии Востока: конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873. Репринт. изд. М., 2012.

5. Васильев, 2001 — Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае: 2-е изд. М., 2001.

6. ДКК, 2006 — Духовная культура Китая: Энциклопедия в 5 т. Т. I: Философия / под ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова. М., 2006.

7. ДКК, 2007 — Духовная культура Китая: Энциклопедия в 5 т. Т. II: Мифология. Религия / под ред. М. Л. Титаренко, Б. Л. Рифтина, А. И. Кобзева и др. М., 2007.

8. Ермакова, 1998 — Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998.

9. Кафаров, 1852 — Кафаров П. И. (отец Палладий). Жизнеописание Будды // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. I. СПб., 1852. С. 385–489.

10. Кафаров, 1853 — Кафаров П. И. (отец Палладий). Исторический очерк древнего буддизма // Труды членов Российской духовной миссии в Пекине. Т. II. СПб., 1853. С. 99–168.

11. Кучера, 2002 — Кучера С. И. Историография древней истории Китая // Историография истории Древнего Востока: Иран, Средняя Азия, Индия, Китай. СПб., 2002. С. 163–301.

12. Лысенко, 1994 — Лысенко В. Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 5–310.

13. Ольденбург, 1918/1998 — Ольденбург С. Ф. Памяти Василия Павловича Васильева и о его трудах по буддизму // Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998. С. 287–302 (Текст воспроизводится по изданию: Известия РАН. Сер. VI. Т. XII. № 7. Петроград, 1918. С. 531–548).

14. Палладий, Попов, 1888 — Китайско-русский словарь, составленный бывшим начальником Пекинской духовной миссии архимандритом Палладием и старшим драгоманом Императорской дипломатической миссии в Пекине П. С. Поповым. Т. I–II. Пекин, 1888. Репринт. изд. Т. I–II. СПб., 2010.

15. Попова, 2006 — Попова И. Ф. Лев Николаевич Меньшиков (1926–2005) // Письменные памятники Востока. 2006. № 1(4). С. 5–15.

16. Розенберг, 1916 — Розенберг О. О. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам. Часть I: Свод лексикографического материала. Сост. О. О. Розенберг. Tokio, 1916.

17. Розенберг, 1918 — Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918.

18. Розенберг, 1991 — Розенберг О. О. Труды по буддизму / сост., подготовка текста, вступ. ст. и коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1991.

19. Торчинов, 2000 — Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.

20. Философия буддизма, 2011 — Философия буддизма: Энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2011.

21. Burnouf, 1844 — Burnouf, E. L'introduction a l'histoire du bouddhisme indien. Paris, 1844.

22. Burnouf, 2010 — Burnouf, E. Introduction to the History of Indian Buddhism / Tr. by Katia Buffetrille and Donald S. Lopez Jr. Chic.; L., 2010.

23. de Jong, 1997 — Jong, J. W. de. A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America. Tokyo, 1997.

Б. У. Китинов (Москва)

ВОЙНА В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ИСТОРИИ БУДДИЗМА У ОЙРАТОВ)

Мировоззрение кочевников состоит, как правило, в концентрированном выражении наиболее сущностных сторон идеологии общества, в первую очередь — социального обустройства и политических тенденций. Эта форма мировоззрения и мировосприятия долго не могла стать опорой власти правителя, который был ограничен не столько возможностями, сколько неизведанностью ойкумены. Именно в сфере сознания должна была произойти первая революция, когда религиозные представления стали идеологизированы для достижения целей охвата пространства и контактов с иными народами: «сущность идеологизации (религии — Б. К.) составляет придание сознанию определенного *направления* в ту или иную идеологически необходимую сторону» [Дьяконов, 1990, 45].

Цивилизация и культура кочевников Центральной Азии оказалась под глубоким воздействием идеологического фактора, представлявшего собой две огромные цивилизационные сферы: буддизма и ислама — религий, сыгравших в ее истории немаловажную роль. Исследователь А. Тойнби, сопоставляя земледельческие и номадические общества, считал, что кочевники овладели степью, лишь развив в себе интуицию, самообладание, физическую и нравственную выносливость: «Неудивительно, что христианская церковь нашла в повседневной жизни номадической цивилизации символ высшего христианского идеала (образ “доброго пастыря”)» [Тойнби, 1991, 186].

История ойратов в контексте истории народов этого региона уникальна; она предстает еще более особенной, если принимать во внимание специфику культуры народа, воинственного по духу и действиям и следующего буддийским установлениям в идеологии. Локальные культуры характеризуются рядом дефиниций, сущностных для понимания особенностей истории конкретного народа. В отношении ойратов следует выделить наиболее характерную дефиницию, которая при необходимости нивелировала бы на всех уровнях отдельные неприемлемые показатели буддийской цивилизации как таковой (образ жизни, специфика мировоззрения, история народа и культуры — например, индийского субконтинента) и способствовала бы поддержке жизненно важных характеристик народа; таким показателем следует определить его национальный дух, прежде проявлявшийся в воинственности. Воинственность является наиболее характерной чертой пассионарности (термин Л. Гумилева) данного народа.

Воинственность ойратов и калмыков не противоречила буддийским установлениям; религия влияла на подготовку и ведение войн, даровала уверенность в непобедимости и т. д.

В той части Востока, где зародилось и стало развиваться буддийское учение, политические рецепты для высших слоев общества были разработаны брахманом

Каутильей в «Артхашастре» («Наставление о пользах», вероятно, исходит из Атхарваведы) и древнекитайским мыслителем Шан Яном в «Шан цзюнь шу» («Книга правителя области Шан»). Традиционно для светских властей буддизм был необходим своей идеей единства, что было чрезвычайно важно для стабильного существования государства. Это свойство буддизма, выражавшееся в освящении единого государства в противовес раздробленности, помогло ему на первых порах становления и в Индии, где буддисты были «потенциальными союзниками правителей древнеиндийских государств в борьбе с племенной раздробленностью» [Бонгард-Левин, 1973, 235]. Значимую роль буддизма в государственной идеологии отмечал А. С. Мартынов: «Страны Юго-Восточной и Центральной Азии дают нам убедительные примеры того, что буддизм не только мог играть роль официальной религии и официальной идеологии, но даже породил теократическую форму правления, как это было в Тибете. Мало того, даже там, где буддизму не удалось идеологически подчинить себе институт власти, он приложил немалые усилия к тому, чтобы приспособиться к существующей политической идеологии и стать ее если не главной, то, во всяком случае, существенной частью» [Мартынов, 1982, 11].

В буддизме также имеется ряд сочинений, где говорится о необходимости защиты Отечества и веры — соответственно, образа жизни. В частности, к ним следует отнести «Дхаммадат» (автор бирманский монах Дхаммавиласа, XIII век), «Мохавичедани» (автор Раджабала Кьяудин, XIX век) [Buddhism and Politics, 1999, 7], «Брахмаджала-сутру» (Сутра сетей Брахмы).

Ученые уже обращали внимание на военную сторону учения Будды. Например, Роберт Турман написал материал «Тибет и монастырская армия мира» [Thurman, 1992, 77–90], где рассматривались вопросы взаимодействия мира и войны, буддийской этики в традициях тибетского буддизма. В свое время «еще Иоганн де Гроот обратил внимание на то, что… переведенная Кумарадживой сутра (Сутра сетей Брахмы — Б. К.)… допускает насилие (причем также вооруженное), если оно направлено на спасение живого» [Хуэй-цзяо, 1991, 17]. Де Гроот писал, что не следует удивляться наличию «в китайских книгах… различных пассажей об участии буддийских монахов… в военных экспедициях» [Groot, 1891, 127]. Ученые считают, что «хотя исторические изыскания о буддийском правлении далеки от завершения, кажется вероятным, что традиция обладает определенной доктриной справедливой войны». Более того — буддийские работы позволяют, если правление несправедливо, устраивать восстания и т. п. [Buddhism and Politics, 1999, 5, 7–9]. Надо отметить, что сам основатель этой религии — Будда — родился и вырос в военной среде. Будучи кшатрием, то есть принадлежа к воинскому сословию с момента рождения, будущий Будда получил блестящую военную подготовку. Согласно информации из источников, ему с детства не было равных в самых различных видах военно-спортивных, как сейчас назвали бы, соревнований: в метании копья, в стрельбе из лука, верховой езде и др. Аналогичные положениям «Сутры сетей Брахмы» идеи о вооруженной защите родины и религии содержатся в «Сутре Золотого блеска», или «Алтан Герел» (Суварна-прабхасотамма-сутра).

Как-то Марк Блок заметил, что наиболее ценными являются те источники, где прослеживается влияние духовного начала на политическую и социальную сферы жизни общества и человека. К таковым следует отнести эту известную буддийскую работу, получившую широкое распространение у народов Центральной Азии, в том числе и у ойратов. Важно отметить, что она была знакома западным монголам еще до их «официальной конвертации» в учение Гелуг в 70-х годах XVI века. Как сообщают источники, когда в 1578 году глава школы Гелуг Лама Соднам Гьяцо находился у монголов, к нему на поклонение прибыл один из ойратских ханов. Далай-лама V в «Истории Тибета» писал: «К учителю Соднаму Гьяцо прибыл ойрат и преподнес Сутру Золотого блеска (тиб. *mdo sde gser od dam pa*). Будучи опрошенным (Учителем) о названии этого священного текста, он ответил, что это Алтан Герел» («Rje bsod nams rgya mtsho la o rod shig gis mdo sde gser 'od dam pa la phyag nas shus pa'i tshe / gsung rab kyi ming dri ba gnang bar / al tan kha rel zer shus pa'i tshe/») [Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1967, 120].

В чем особенность Сутры Золотого блеска? Она входила в то не очень большое число сутр, регулярное чтение которых позволяло избегать дискретности в «отношениях» с божествами — Защитниками Учения и помогало «защищать страну». Наряду с дхарани (тантрические заклинания), молитвенными формулировками, философскими рассуждениями, пространными описаниями Бодхисаттв, в Сутре давались наставления по управлению народом и государством. Данная сутра по-прежнему имеет принципиальное значение как для самой религии буддизма, так и для управления государством и обществом; как справедливо отмечал Ю. А. Васильчук, «пока еще мировой наукой не освоена мысль о великой научной, интеллектуальной ценности древних священных текстов мировых религий… Речь идет о том, что современная наука должна прежде всего отнестись к священным текстам с абсолютным доверием, чтобы увидеть всю глубину мысли и заботы, по-своему заложеных в каждом из них» [Религиозная сфера, 2003, 29]. Другой ученый, Я. Крейчи, уверен, что определенные тексты имеют значительное воздействие на общества, играют немаловажную роль в социально-историческом развитии культуры и цивилизаций [Krejci, 2002, 10].

Специфика вышеназванной сутры заключается и в том, что она представляет собой не только буддийский текст, но и текст, чья смысловая конфигурация эксплицировала новую концептуализацию в среде воинственных кочевников: ойраты получили идеологическое обоснование для внешней политики. Текст Сутры и исторический контекст позволяют провести семантический анализ ее роли в символической организации цивилизации; текст, по сути, становился смыслообразующим паттерном. Как отмечал В. Каволис, «объектом цивилизационных исследований являются исторические тексты, но не конкретные литературные произведения, а общий текст, символическая организация наиболее сущностных компонентов цивилизации. Объектом цивилизационного исследования является неизменчивость, несущая в себе историчность и текстуальность» [Kavolis, 1958, 31].

«Прочувствованная данность, запах конкретной совокупности, а также воспринимаемая необходимость сохранения в памяти» — эти качества, по

мнению В. Каволиса, присущи историческому тексту, и они проявляются даже тогда, когда текст выглядит неявным. Тем самым становится возможным адекватное восприятие текста, *реконструкция* смыслов поведенческого пространства его участников. Такой текст «представляет собой “усилие жизни” в общем охвате всего исторического опыта, способный выживать, в силу своей символической организации, по завершении события, благодаря которому он возник; способный выживать в силу проявления уважения к его совершенной форме даже со стороны посторонних, для которых сам опыт остается чуждым. Испытанием текстуальности текста является его способность говорить даже с теми, кто не знает, что это такое, чтобы жить им» [Kavolis, 1958, 31]. Следовательно, центральной задачей для подобного исследования является не то, чем текст был в начале, или чем он должен был стать, или то, что он означает для большинства его последователей, — но то, что из всего этого удалось сохранить в сопротивление разным усилиям по его деформации, в том числе и теми, кто воспринял его.

Значительный пласт истории ойратов, сопряженный с идеологией и религией буддизма, приходится на центральноазиатский период прошлого этих кочевников, а именно на контекст их отношений с Тибетом и Китаем.

Срединная империя оказывала постоянное культурное, цивилизационное, экономическое и иное воздействие на своих кочевых соседей, транслируя им собственные ценности и представления. Благодаря седиментации (восприятию) кочевниками символов, образов и представлений китайской цивилизации, Поднебесной империи удавалось не только держать в подчинении «варварскую» периферию, но также включать их в поле воздействия своей цивилизации. Император воспринимался как фигура сакральная. Сложившаяся система трибутарных отношений стала трансформироваться с XVI века, когда кочевниками-буддистами (в частности ойратами) священным центром стал признаваться Тибет, а утверждение здесь правления Далай-ламы (с 1642 г.) окончательно определило влияние на них уже не китайских, а тибетских высших руководителей. В ряде своих публикаций я уже рассматривал, в частности, военные события, приведшие к установлению власти Далай-ламы на Тибете. В тот период помянутые войны велись во имя «желтой веры», впрочем, как и вообще во имя веры. Как отмечала К. Ш. Хафизова, перед джунгаро-китайской войной, приведшей к уничтожению ханства, цинские власти приступили к дискредитации ойратских (джунгарских) ханов перед всем буддийским миром по причине нарушения ими религиозно-нравственных принципов [Хафизова, 1995, 233].

Далай-ламы почитались главами калмыцкой и ойратской сангхи. Получение титула «хан» от Далай-ламы интерпретировалось обществом как освящение правления главного хана, что, в свою очередь, приводило к его сакрализации. Ранее конституирование контекста сакральности постулировалось учреждением при хане института Наставника (Гу-ши), затем, ввиду территориальной удаленности ойратов, — в обретении особых символов власти от тибетского первосвященника.

Известный потенциал буддизма соответственно воспринимался и российской стороной, что прослеживается, в частности, в контексте внешней политики государства в период джунгаро-китайских войн середины XVIII в.

В случае, если джунгары смогли бы защититься от китайцев и восстановить свою власть, то, согласно указу Елизаветы Петровны, их прежних подданных, ушедших в Сибирь, следует вернуть обратно джунгарам: «по меньшей мере уж такая польза будет, что они удержаны будут от преданства их к Средней киргис-касацкой орде, усиливание которой в разсуждении того, что киргис-касаки закона магометанского, а как в Сибири, так и Оренбургской губернии магометан весьма много, еще опаснейшим почитаемо быть долженствует, нежели зенгорского народа» (Указ ея императорскаго величества самодержицы всероссийской из государственной Коллегии иностранных дел господину генералу-лейтенанту ковалеру и сибирскому губернатору Мятлеву) [Китинов, 2004, 171–172]. Такое отношение императрицы к исламу дает возможность современным историкам заявлять, будто политика ее, «женщины чрезвычайно набожной, весьма благоволившей буддистам, была по отношению к исламу неблагосклонной» [Ислам в Российской империи, 2001, 18]. Вероятно, центральноазиатский ислам был менее знаком российским властям, нежели кавказский и прикаспийский, что и определило такую осторожную политику по отношению к ним, хотя было понимание различия ислама как «персидского» и «турецкого» законов.

Конфессиональный аспект был долгосрочным фактором во внешней и внутренней политике России. Вот что отмечалось в указе Екатерины II астраханскому губернатору Н. А. Бекетову: ввиду сообщений о намерении калмыков уйти обратно в Джунгарию (Китай), нужно сделать все, чтобы «верный калмыцкий народ и впредь оставался при настоящем своем роде жития и расположением своим наполняя степи между Кубани и Волги, у Волги же и Яика лежащие, служил и в прикрытие тамошних границ, нежели общая в том произошла перемена: ибо при таких обстоятельствах может быть заняты были б занимаемые ими места магометанскими кубанскими и киргис-касацкими народами, во управлении своем большее затруднение причиняющими и для закона своего больше также и подозрительными» [Митиров, 1998, 266–267].

Тем не менее ряд решений правительства оказался фатальным для калмыков, поэтому верхушка ханства приняла решение уйти обратно в Джунгарию. Полковник Кишенсков (представитель императрицы при ханской ставке) отмечал, что хан Убуши в ночь перед выступлением из Волги заявил ему о своем решении вернуться в Синьцзян «не только с прискорбностью, но и с великими слезами» [Митиров, 1998, 268]. Суть настроения народа была выражена следующими словами Убуши: «Россияне пусть остаются в своем, а мы, калмыки… бывали: со злодеями — злодей, а с мирными — мирные. При жизни отца моего каким образом бывало? Вы сами знаете, в миру ли мы находились!» (имеется в виду участие калмыков во всех войнах России). Он счел нужным повторить это же и на приеме у китайского императора, когда подарил императору фамильные ценности — две сабли: «теперь ему не надо будет изнурять себя войнами» [Митиров, 1998, 271–272].

Большинство калмыков, покинувших Россию, погибло в пути, в основном из-за проблем с водой, а достигшие своей прародины были рассредоточены в пределах прежней Джунгарии, превращенной цинскими властями Китая

в новую провинцию Синьцзян. Это событие оказало самое негативное воздействие на дальнейшее развитие буддизма у калмыков, вообще на будущее народа.

Калмыки, оставшиеся частью в России после исхода 1771 года, были изолированы от всяческих контактов с Тибетом. Российские власти запрещали кочевникам направлять свои посольства к Далай-ламе, налагались ограничения на сношения с сородичами, вернувшимися в Джунгарию. Значительно ослабленное после исхода соплеменников, созданное на месте ханства наместничество оказалось в условиях постоянной борьбы за свое выживание — борьбы, вновь актуализировавшей феномен военного дела (воинского духа) калмыков [Прозрителев, 1912; The Encyclopaedia of Islam, 1982, 595; Шовунов, 1991].

Воинственность калмыков использовалась Россией практически во всех ее войнах. Специалисты отмечали следующие боевые и моральные качества этих кочевников: «По внешнему виду они были загорелые брюнеты, сильны, малорослы, чрезвычайно быстры в движениях, увертливы, необычайно дальнозорки, при том способны несколько дней не слезать с седла, переносить жажду, подобно их лошадям, славящимся этим и теперь, — словом, они представляли идеал кавалериста, умеющего одинаково драться на коне и пешим, рубить саблей, резать ножом, стрелять из лука и ружья» [Исторический очерк, 1899, 53].

Силу ойратской (калмыцкой) армии признавали и противники. Так, монгольский Убаши-хунтайджи накануне решающего сражения с калмыками (ойратами) в 1587 году в своей напутственной речи перед войсками отмечал: «Слушайте, мои молодцы! Четыре ойрата такого нрава: они подобно неутомимым лошадям, бегающим на далекое расстояние без усталости, и бдительным собакам, лишь только завидят прибывшего на их двор неприятеля, не плошают и не упустят его из своих рук» [Труды восточного, 1858, 213]. Подобное отмечается и в тибетской хронике середины XVII века: «Его (речь идет о Гуши-хане, который в 1642 г. покорил Тибет. — Б. К.) армия обладала богатырской силой, спокойным поведением и могла сравниться с великой армией царя Ашоки. Она шла, как хмурые дождевые облака, как черный ураган. Наносила оружием страшные удары, как жестокий гром, как беспрерывные красные молнии» [История Кукунора, 1972, 67].

В свое время Фридрих II отмечал: «Я вовсе не опасаюсь русской регулярной армии, но тем более страшусь казаков, татар и калмыков, способных в одну неделю опустошить и сжечь целую страну» [Бильбасов, 1886, 14]. В другом своем труде («Histoire de mon temps») этот известный политик вновь отмечает: «…Все избегают столкновения с Россией, потому что можно все потерять, ограничиваясь даже оборонительною войною, в случае нападения русских — у них в войске много татар, казахов и калмыков, а эти кочевые хищники и зажигатели способны опустошить цветущие провинции прежде даже, чем регулярное русское войско вступит в них» [Бильбасов, 1886, 12].

С началом периода советской власти внимание к буддийскому Востоку сохранялось. Советские лидеры В. Ленин и И. Сталин отмечали важность для России и человечества народов, культурно и цивилизационно интегрированных с индо-буддийским Востоком. Так, И. Сталин говорил в 1923 году:

«Восточные народы, органически связанные с Китаем, с Индией, связаны языком, религией, обычаями… Стоит допустить маленькую ошибку в отношении калмыков, которые связаны с Тибетом и Китаем, и это отзовется гораздо хуже на нашей работе, чем ошибка в отношении Украины. Мы стоим перед Востоком и должны нашу работу направлять прежде всего на Восток…» [Российский государственный архив, 185–186].

Революционные процессы и события позволили калмыцким лидерам обратить внимание новых руководителей государства на возможности конфессионально-цивилизационного контекста буддизма. Это отразилось в письме руководителя ЦИК Калмыкии А. Чапчаева и главы калмыцкой секции Наркомнаца А. Амур-Санана от 14 июля 1919 г., в котором предлагался план выдвижения отдельных частей Красной Армии, состоящих из буддистов: калмыков и бурят, к непало-сиккимско-бутанской границе. Целью было объявлено освобождение Центральной Азии и Тибета от английского военного присутствия и организация революционных событий в этой части континента. Согласившись с предложениями калмыцких большевиков, В. Ленин наложил резолюцию: «По-моему, направить к Чичерину для подгот. мер. 16/VIII. Ленин».

В сентябре 1919 г. по решению ЦК И. Сталин был введен в состав Реввоенсовета Южного фронта, разделенного на два фронта: Южный и Юго-Восточный. Именно в этот период появился приказ войскам Юго-Восточного фронта № 213 от 3.11.1919: «Утверждается отличительный нарукавный знак калмыцких формирований, согласно прилагаемых чертежа и описания». Уникальность документа состоит в том, что только калмыцкие формирования могли носить отличительным знаком желтую (золотую) свастику (использовано калмыцкое наименование свастики — *люнгтн*) в обрамлении венка, увенчанного сверху желтой (золотой) звездой, на фоне красного ромба. По нашему мнению, это решение показывает прежде всего уважение к религиозному компоненту сознания кочевников-буддистов. Кроме того, это было в общем курсе эзотерических настроений и в чем-то эсхатологических ожиданий, присущих первым годам советской власти.

Приведенные примеры подтверждают давнюю заинтересованность России в сохранении буддийского цивилизационного фактора как важного для реализации своих геополитических устремлений. Анализ исторических фактов подтверждает, что комплексный подход руководителей страны к региональной цивилизационной специфике позволял проводить значительную работу по сбору информации, полезной и необходимой для укрепления своего политического, экономического влияния в том или ином регионе, и даже возможной экспансии.

Таким образом, в военное время монголы и ойраты находились под влиянием своей синкретичной культуры, из которой позже вычленился и стал преобладающим буддизм; «укорененная в монгольском менталитете осторожность по отношению к природе в какой-то мере сдерживала их разрушительные побуждения по отношению к культуре покоряемых народов» [Дробышев, 2002, 225]. Иногда причину распада империи монголов и калмыцких ханств видят в миротворческом потенциале буддизма, который якобы негативно повлиял на

боевой дух народа. Такие оценки преувеличивают «влияние буддизма на изменение народного характера монголов; успешная борьба монголов с китайцами за свою независимость показала, что монголы не утратили прежних военных качеств. Таким же образом тибетцы именно после принятия буддизма, в VII в., выступили в роли завоевателей...» [Бартольд, 1967, 56]. В периода господства школы Гелуг (с XVII в.) ойратами были созданы три независимых государства в Евразии, которые на равных общались с такими мощными империями, как Российская и Китайская.

XVII век — принципиальный период в истории Восточной и Центральной Азии. Дж. Голдстоун отмечал, что это был век потрясений, он принес цивилизациям Востока и Запада катаклизмы «инакомыслия и плюрализма» [Goldstone, 2000, 184]; в истории России он определен как «бунташный век». Тогда же народы стали искать пути к стабильности, единству, наблюдалась тяга к возрождению прежних традиций. В Китае шло культивирование конфуцианства, в Европе — становление мировоззрения на идеях Ньютона. Иначе говоря, в XVII в. наблюдается глобальная тенденция к культурному соответствию и возврат к религии как основе для сильных и стабильных политических структур.

Следующий век был также важным периодом в истории центральноазиатских народов. «В Старом мире XVIII в. стал периодом решительного крушения политической власти степных народов. Россия и Китай разделили лежащие между ними степные пространства: Китай захватил восточную часть, а России досталась более богатая западная часть (венгерская степь отошла к Австрии). Китайская победа над союзом калмыцких племен в 1757 г. означала финальный этап определенной эры мировой истории, последнюю схватку армий цивилизованных государств с серьезными соперниками из Степи. Судьба калмыков убедила казахов в необходимости договариваться с одной или другой великой аграрной империей Азии — и Россия была ближайшей из двух. Кроме того, уничтожение союза калмыцких племен убедило как Монголию, так и Тибет отказаться от дальнейших попыток сбросить китайский контроль» [McNeil, 1970, 722]. Соглашаясь с У. Мак-Нилом и А. Тойнби, Б. С. Ерасов отмечает: «Поражения, нанесенные Китаем в 1755 г. джунгарам, а в 1771 г. русской армией калмыкам, окончательно подорвали, по мнению А. Тойнби, стойкость и самостоятельность кочевых обществ, их шансы выстоять как самостоятельная цивилизация» [Ерасов, 2002, 99]. Для калмыков фатальной оказалась проблема с водой, когда гибель людей от жажды и отравлений была несопоставима с потерями от нападений казахов и киргизов, инспирированных указаниями императрицы Екатерины II.

Заметим, что приведенные выше оценки и суждения акцентировали собственно номадический аспект, оставляя практически без внимания религиозно-культурный контекст. Однако, как показывает настоящий материал, в ходе взаимодействия культурного или цивилизационного явления или процесса с образом жизни кочевников в нем могли возникнуть и возникают такие понятия и значения, которые, совпадая внутренними кодами, и далее смогут составить единую конфигурацию, достаточно жизнеспособную и перспективную.

Учение и идеология буддизма потенциально способны, при определенных условиях, транслировать пассионарность калмыков, потомков ойратов, в новые феномены, конструирующие характеристики и направляющие поведение народа в сложных условиях современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бартольд, 1967 — Бартольд В. В., Сочинения. Т. 5. М., 1967.

2. Бильбасов, 1886 — Бильбасов В. Новые русские материалы по истории Семилетней войны: рецензии на книгу Д. Масловского «Русская армия в Семилетнюю войну. Вып. 1. СПб., 1886.

3. Бонгард-Левин, 1973 — Бонгард-Левин Г. М. Индия эпохи Маурьев. М., 1973.

4. Дробышев, 2002 — Дробышев Ю. Аксиология природы в эпоху монгольских завоеваний (к постановке вопроса) // Природа и самоорганизация общества / сост. Э. С. Кульпин. М., 2002.

5. Дьяконов, 1990 — Дьяконов И. М. Архаические мифы Востока и Запада. М.: Наука, 1990.

6. Ерасов, 2002 — Ерасов Б. С. Цивилизации. Универсалии и самобытность. М.: Наука. 2002.

7. Ислам в Российской империи, 2001 — Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика / сост. Д. Ю. Арапов. М., 2001.

8. Исторический очерк, 1899 — Исторический очерк Кавказских войн от их начала до присоединения Грузии. СПб., 1899.

9. История Кукунора, 1972 — История Кукунора, называемая «Прекрасные ноты из песни Брахмы». Сочинение Сумба-хамбо / пер. с тибетского, введ. и прим. Б. Д. Дандарона. М., 1972.

10. Китинов, 2004 — Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII века). М.: Товарищество научных изданий КМК, 2004.

11. Мартынов, 1982 — Мартынов А. С. Буддизм и общество в странах Центральной и Восточной Азии // Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.

12. Митиров, 1998 — Митиров А. Г. Ойраты-калмыки: века и поколения. Элиста, 1998.

13. Прозрителев, 1912 — Прозрителев Г. Военное прошлое наших калмыков. 1812–1912. Ставрополь, 1912.

14. Религиозная сфера, 2003 — Религиозная сфера и интеллектуальные ресурсы глобального человеческого развития. Вып. I. М.: Новый Век ; Институт микроэкономики, 2003.

15. Российский государственный архив — Российский государственный архив социально-политической истории. Ф. 50. Оп. 1. Ед. хр. 42.

16. Тойнби, 1991 — Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991.

17. Труды восточного отделения, 1858 — Труды восточного отделения археологического общества. Ч. VI. СПб., 1858.

18. Хуэй-цзяо, 1991 — Хуэй-цзяо. Жизнеописания достойных монахов (Гао сэн чжуань) / пер. с кит., исследование, комментарий и указатели М. Е. Ермакова. Т.1. М.: Наука ; ГРВЛ, 1991.

19. Хафизова, 1995 — Хафизова К. Ш. Китайская дипломатия в Центральной Азии (XV–XIX вв.). Алматы: Гылым, 1995.

20. Шовунов, 1991 — Шовунов К. П. Очерки военной истории калмыков (XVII–XIX вв.). Элиста, 1991.

21. Buddhism and Politics, 1999 — Buddhism and Politics in Twentienth-Century Asia / ed. by Ian Harris. L. : N. Y., Continuum, 1999.

22. Kavolis, 1985 — Kavolis, V. Civilization Analysis as a Sociology of Culture // Sociological Theory. 1985. Spring, 3(1).

23. Krejci, 2004 — Krejci, J. The Paths of Civilization. Understanding the Currents of History. Palgrave: Macmillan, 2004.

24. Goldstone, 2000 — Goldstone, J. A. The Rise of the West — or Not? A Revision to Socio-Economic History // Sociological Theory. 2000. July. 18:2.

25. Groot, 1891 — Groot, J. J. M. de. The Militant Spirit of the Buddhist Clergy in China // T'oung Pao. 1891. 2(1).

26. McNeil, 1970 — McNeil, W. U. The Rise of the West: A History of the Human Community. Chicago, 1970.

27. Ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1967 — Ngag dbang blo bzang rgya mtsho. Gangs can yul gyi sa la spyod pa'i mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pa'i deb ther. (История, рассказывающая о деяниях высших царей и министров на земле Страны снегов). Delhi, 1967. P. 120.

28. The Encyclopaedia of Islam, 1982 — The Encyclopaedia of Islam. Vol. 5. Leiden: Brill, 1982.

29. Thurman, 1992 — Thurman, R. A. F. Tibet and the Monastic Army of Peace // Inner Peace, World Peace: Essays on Buddhism and Nonviolence / ed. by K. Kraft. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1992.

А. Ш. Койбагаров (Санкт-Петербург)

МАРПА ЛОЦАВА И МИРСКОЙ БУДДИЗМ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Наступление XXI века ознаменовало начало третьего тысячелетия буддизма. В 2012 г. отмечается 1000 лет со дня рождения основателя нашей линии — Марпы Лоцавы («Марпы-переводчика»), поэтому для буддистов Алмазного пути (Ваджраяны) традиции Карма Кагью тибетского буддизма этот год является знаменательным. С одной стороны, буддизм как событие (его можно назвать также «движением», «явлением» или «способом духовного роста») всегда остается юным и адекватным современности. С другой стороны, традиция Марпа-Кагью живет уже так долго, что действительно стала «традицией».

Марпа принес буддизм из Индии — от индийских махасиддхов — в Тибет. Школа Карма Кагью является тибетской традицией, но ее нельзя назвать «национальной» или «этнической», — несмотря на то, что буддизм продолжал развитие в контексте тибетской культуры, во многом бывшей «добуддийской». В старых буддийских текстах учение Будды сравнивается с алмазом: в зависимости от того, на каком культурном «фоне» он рассматривается, теми «оттенками цвета» он и будет «сиять». Традицию Марпа-Кагью мы назвали «буддизмом третьего тысячелетия», поскольку фигура Марпы выделяется на фоне привычных (и даже ставших стереотипными) образов лам-монахов. Во-первых, он не монах, и потому контекст монастыря и монашеской организации с ним (и, соответственно, с нами) не соотносится. Марпа — вполне успешный мирянин. Однако не в том смысле, что буддизм был чем-то «побочным» в его жизни. Действительно, основными его занятиями были семья и работа на собственной ферме — «занятие бизнесом», как теперь говорят. Но буддизм, буддийский тантризм (Алмазный путь) действительно наполнял его жизнь. Чем бы Марпа ни занимался, он стремился использовать буддийский взгляд и буддийские методы, а также применять все свои способности, и именно поэтому он был весьма успешен во всех областях деятельности. Его жизнь, работа, семейная активность и отношения с соседями и учениками были пронизаны буддийской йогической практикой. Мы как его преемники наследуем этот стиль жизни, а также еще одно из главных качеств Марпы: будучи великим путешественником, он трижды ездил в Индию за текстами буддийских поучений.

Сейчас, как и в то далекое время, путешествие продолжает оставаться чем-то необычным для человека, поскольку люди живут, как правило, в одном и том же месте. В старинных текстах говорится, что человек, отправляющийся в путешествие, «сжигает» половину кармы, поскольку наше окружение, наша бытовая повседневность — именно то, что эту карму формирует, влияя на наши отношения, мировосприятие, образ мыслей, привычки реагирования и познания. Марпа путешествовал постоянно. Нужно учитывать, что путешествие в те далекие времена не могло сравниться с современными путешествиями. Каждый раз, когда человек уезжал, он прощался с семьей: путешествия

были опасными, долгими, далекими. Никто не знал, вернется человек обратно или нет. Тем более в Тибете, где путешествия, дальняя дорога — это значило перевалы, лавины, морозы, ураганные ветра, голод, болезни, нападения разбойников и прочие несчастья. Путешествие в то время считалось весьма опасным предприятием, настоящей авантюрой, которое человек совершал один раз в жизни.

Марпа отправлялся в путешествие трижды, причем в третий раз он был в том возрасте, когда уже не путешествуют. Соответственно, эта традиция продолжается в настоящее время: последователи Марпа-Кагью становятся все более мобильными, они мечтают о том, чтобы работать через Интернет, не быть привязанным к конкретному офисному «месту». Мы хотим больше путешествовать, узнавать мир, жить интересной жизнью, хорошо зарабатывать, быть полноценными членами общества, пользоваться комфортом и благами цивилизации. Современный динамичный мир, полный разнообразных возможностей передвижения, способствует развитию этой тенденции.

Во многих источниках Марпу называют «Марпа Лоцава» («Марпа-переводчик»). Перевод текста с одного языка на другой в то далекое время, как и перевод сейчас, — это не только перевод слов, но и перевод культурных кодов. Применительно к буддийским текстам это также очень важно, поскольку буддизм прежде всего — это логика и глубина смыслов. Буддизм — наука об уме, поэтому все, что касается философских концепций и функционирования ума, должно быть переведено адекватно, с учетом возможностей и проблем переноса значений из контекста одной культуры в «реалии» другой. Во времена Марпы культурные контексты Индии и Тибета существенно различались. Индию того времени можно охарактеризовать как высокоинтеллектуальную философскую культуру. Что касается тибетской культуры, то она в значительной степени была примитивной, сельскохозяйственной, пастушеской, во многом первобытной, разбойной, горской. Для того чтобы перевести философские поучения с одного языка на другой, необходимо было воссоздать эту философию в другой культуре, в другом языке. Этим и занимался Марпа, также и другие переводчики, на протяжении 200 лет, переводя философские тексты с санскрита на тибетский. Сложная задача была успешно решена — был создан тибетский философский «дхармический» язык, несущий и передающий это знание. И теперь уже мы, продолжая работу Марпы, переводим тексты с тибетского — воссоздаем смыслы и значения слов, переносим буддизм из одной культуры в другую, адаптируя его к третьему тысячелетию. Действительно, буддизм меняется, но не в основе своей, не глубинно, а «внешне», — «подстраиваясь» к современному ритму жизни, текущему социальному контексту.

Успешное развитие Алмазного пути традиции Карма Кагью доказывает, что в настоящее время востребован не монастырский, а мирской буддизм, подходящий большей части населения. Социально активные люди, имеющие семьи и работу, приходят в буддийские центры, чтобы изучать Дхарму и медитировать. Последователи современной традиции Карма Кагью сохраняют и передают традиции Марпы — в том числе и в тех странах, где буддийские традиции ранее отсутствовали.

Исследователи пишут о «глобальном распространении» буддизма по всему миру. Особенность распространения буддизма в России в том, что здесь были и есть «национальные» виды буддизма, которые выжили во времена сталинских репрессий и развивались на основе старых «образцов». В Калмыкии, Бурятии и Туве восстанавливается тот уровень развития буддизма, который был достигнут до революции 1917 г. и социальных катастроф 30-х гг. XX в. На пути этого развития есть определенные успехи, но необходимо учитывать и тот факт, что современное общество в массе своей — безрелигиозно. Люди не хотят поддерживать монастыри и считают бездельниками тех, кто занимается только своим духовным развитием. На Западе традиции Карма Кагью и Марпа-Кагью развиваются очень успешно, в том числе и в традиционно протестантских странах, где мирской успех считается признаком богоизбранности и поддерживается религиозной философией.

Казалось бы, у мирского буддизма есть доктринальное совпадение с протестантизмом. Но основа отношения к социальному успеху (включающему достижение определенного уровня материального благосостояния) в буддизме другая, поскольку буддизм является «наукой об уме». Практикуя буддизм, мы развиваем свой ум: учимся познавать мир таким, каков он есть, без жестких концепций. И когда ум раскрывается и освобождается, человек начинает эффективно функционировать на всех уровнях. Использование буддийских поучений и религиозных практик означает не только продвижение по пути духовного совершенствования, но может также повлиять на успехи в работе и улучшить отношения с окружающими.

Однако выбор буддийского пути не требует обязательного достижения мирских благ и социального успеха. Миларепа, ученик Марпы, показывает другой пример. Он был самым успешным «пещерным жителем»: медитируя в уединенной пещере, он достиг Просветления в течение одной жизни и прославил тибетский буддизм своими духовными стихами и *сиддхами* — сверхъестественными способностями. Но это — узкий путь, не многим он подходит.

Успешное и динамичное распространение буддизма в глобальном масштабе связано также и с тем, что буддийская философия коррелирует с достижениями современной науки. Философско-религиозные концепции в буддизме не являются догмами. Напротив, они могут и должны быть подвергнуты критическому анализу и проверке опытным путем. Что же касается аспекта веры (буддисты предпочитают говорить — «доверия»), то вера также предполагает «научный» подход. Когда вы чем-то занимаетесь, вы должны допустить существование того, что вы пытаетесь узнать и доказать: вы принимаете некую научную гипотезу и проверяете ее. Если вы не «поверите» в ее истинность, у вас не будет ни мотивации, ни стимула ее доказывать. И вы говорите себе: «Допустим, что это так». Так и в буддизме. Чтобы стать буддистом, нужно, во-первых, допустить, что Просветление существует; во-вторых, необходимо допустить, что использование методов буддийских религиозных практик приведет к Просветлению. С этого момента вы становитесь буддистом и шаг за шагом проверяете Дхарму на практике («Так это или не так?») — т. е. реализуете истину.

Как философия, так и естественные науки основаны на принципах верифицируемости и фальсифицируемости. И, конечно же, буддизм «обрастает» разными культурными аспектами в силу различного уровня образованности тех или иных социальных групп населения. Как «чистый» буддизм — поучения Будды Шакьямуни, — так и тот, который преподают лучшие современные буддийские учителя и наставники, — очень логичен и красив «по-научному». Единственным и кардинальным отличием науки от буддизма является то, что она материалистична. Наука основывается на концепции материи как чего-то существующего независимо от нас, но данного нам в ощущениях. А в основе буддизма лежит иной принцип — буддизм идеалистичен. Суть этого принципа в том, что сознание — первично, а материя является проекцией нашего сознания (иллюзией). Материалистический принцип в настоящее время все чаще подвергается критике: отсутствие надежных доказательств существования бозона Хиггса не дает возможности определенного ответа на вопрос: есть ли все-таки материальная основа у мира или ее нет?

Буддизм тибетской традиции Карма Кагью Алмазного пути развивается на Западе уже в течение 40 лет. В октябре 2012 г. в Копенгагене будет отмечаться юбилей. За эти годы развития на Западе у последователей нашей традиции накопилось и начинает проявляться все больше «внутреннего избытка». Мы не только занимаемся собственным духовным развитием, но и ведем активную общественную деятельность: проводим научные конференции, устраиваем выставки буддийского искусства и фестивали буддийской культуры. Это то, что современный буддизм дает современному обществу, делясь своей богатой культурой, в основе которой — мудрость, гуманизм и идеи полного развития человеческого потенциала.

Р.-Ж.Д. Содномов (Улан-Удэ, Бурятия)

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРАКТИКИ КАЛАЧАКРЫ НА ТЕРРИТОРИИ РОССИИ (Поэтическое жизнеописание Седьмого Пандито Хамбо-ламы Галсана Чойраба)[1]

В возрасте двадцати шести лет Лама Галсан Чойраб во время годичного пребывания в Янгажинском дацане получил известие, что к российской границе приехал великий налджорпа (йогин) Галсан Содбо из провинции Хоршин Сэнгэ Ринчен Вана, который получил образование в далеких странах, превосходно читал лекции цикла «Гачой» и овладел удивительными сиддхами и ясновидением посредством усердия в различных практиках медитации. Йогин известил, что «едет на север для продвижения Пути Шамбалы!». Тогда Пандито Хамбо-лама Чойван Доржэ Ешижамсуев отправил Засаг-ламу Добдана найти «хорошего ламу, который сможет принять различные посвящения ванг и женанг», а сам отправился к границе, где встретил и пригласил Хоршид Гэгээна (Ламу Галсана Содбо).

После перехода границы Лама Галсан Содбо, забравшись на высокую гору и сделав на камнях изображение Зугдор Огмин (Земля Совершенства Будд), провозгласил: «Цель моего путешествия будет достигнута! Далее не будет никаких преград на пути, встретим хороших последователей, передадим посвящения, и пребудет благо для Учения и живых существ!». Начав поучения с Эгитуйского, Чесанского и Кудунского дацанов, Лама Галсан Содбо достиг Янгажинского дацана, где остановился у благодетельного мирянина Дубшэна и, узрев Галсан Чойраба, воскликнул: «Прекрасно! Прекрасно! Вот, я встретил хорошего ученика. Впредь следуй за мной!», на что наш Учитель с радостью согласился.

Затем [наш Учитель Галсан Чойраб] пригласил [великого йогина — Ламу Галсана Содбо] в свой монастырь Гандан Даржалинг, где Пандито Хамбо-лама с его окружением встретили Ламу Галсана Содбо и пожелали получить от него поучения. Оттуда они нанесли визит в монастырь Дэчен Рабжалинг в Ушотах, где Лама Галсан Содбо преподавал Дхарму в течение девятнадцати дней с девятого числа девятого месяца (месяца Собаки) года Железной Коровы (1841 г.) во всей полноте, в особенности прославленные «Посвящения Алмазных четок» по традиции Ачарьи Абикары, где посвящения в сорок пять мандал производятся на предварительно исполненных макетах мандал из зерна или нарисованных на ткани. Если точнее, то это тридцать шесть мандал ануттара-йога-тантры, три мандалы йога-тантры, одна мандала чарья-тантры, пять мандал крийя-тантры. Двадцать второго числа все присутствующие были свидетелями явления радуги на фоне чистого, прозрачного неба во время передачи посвящения Калачакры (Дуйнхор).

[1] Источник — часть из биографии Седьмого Пандито Хамбо-ламы Галсана Чойраба Ванчуга Сандэлэгэя. Перевод с оригинала «Ашата Багша Хамбын Гэгээнтэнэй намтар орошиба (Биография милосердного Учителя, светлого Хамбо-ламы)». Ксилограф, объем 52 листа, размер 12х60 см, на монгольском и тибетских языках.

Затем всех пригласили в монастырь Чойдэн Даржалинг, находящийся в местности Юроо, где пятнадцатого числа десятого месяца (месяца Свиньи) наш Учитель получил обет гелонга полных посвящений и новое имя — Галсан Чойжи Жалсан — от полного собрания Сангхи. При этом «ведущим учителем Хамбо» был Великий держатель Винаи архатов, Чакравартин знаний посвящений и постижений Галсан Содбо Балсамбу; «тайным учителем» — Великий держатель Винаи Гэлон Шэрээтэ Дандар; «смотрителем времени» — Великий держатель Винаи Данзан Чойзин Доржэ; «дополняющими гелонгами» — Пандит-хамбо Данзан Чойван Доржэ и Великий держатель Винаи Гэлон Жамбал. Затем было получено посвящение «Намхи гожэд». С этого времени Учитель кристально чисто соблюдал предписания трех обетов, не нарушая их даже поверхностно. После Юроо [все эти высокие ламы] посетили атаганский Лхундуб Дэченлинг, сартулский Дамба Брэйбулинг, бултумурский Дамчой Рабжалинг, а также Санагинский, Тункинский и Баргузинский дацаны, где давали посвящения Будды Абиды (Амитабхи), Будды Аюши (Амитаюса) и Арьябаалы (Авалокитешвары) по множеству раз.

И в 1842 году (год Водяного Тигра) [наш Учитель Галсан Чойраб] пригласил Хоршид Гэгээна [Ламу Галсана Содбо] в свой монастырь Гандан Даржалинг, где Гэгээн пролил несравненный дождь Учения кармическим последователям в виде посвящений шестидесяти пяти мандал традиции «Митра Дзогейе» в богатом музыкальном сопровождении для аудитории в три тысячи лам и хувараков и свыше пяти тысяч остальных верующих. После этих дарований все присутствующие узрели явления необычных радуг в чистом пространстве неба во время проведения «Хагон жинсрэг». Таким образом, в течение трех лет Учитель следовал за Очирдара-ламой и учился тонкостям Пути Ламы, забыв про сон и еду. К примеру, при подготовке к посвящению Ямандаги (Ямантаки) из собрания «Посвящения Алмазных четок» накануне вечером Гэгээн распоряжался: «Завтра будет такое-то посвящение, перепиши тарни (дхарани) вместе с распорядком Чога», и как бы ни велика была Чога с тарни данного текста, Учитель уже утром показывал Чога на сегодняшние поучения с вопросом: «Так ли все должно быть?», на что Гэгээн ни разу не ответил с поправками. А когда ученик выходил на улицу, Гэгээн перед лицом всех присутствующих вновь и вновь с одобрением повторял: «Мой Чойраб все знает, очень надежный, хороший лама!» Очирдара-лама также проявлял удивительные действия, например: в одиночку поднимался на горы, на которые никто не мог подняться, или за одну ночь достигал мест, расположенных в трех днях пути, где собирал камни в кучу, освящал «Сан» и развевал «Хии морин»; также он не чувствовал мороза в то время, когда остальные не могли выдержать холода.

В месяц Барса года Водяного Кролика (1843), 28-го числа, Учитель вместе с двумя спутниками поехал провожать Хоршид Гэгээна на его родину. В то время уже вышел указ о наказании вплоть до смертной казни за пересечение границы двух государств без особого на то разрешения, но хотя наш благородный Учитель [Галсан Чойраб] дважды пересек оную границу и власти знали об этом, никаких последствий за сим не последовало. После прибытия с юга он в течение полугода жил у Соржо Ламы Галсана и отдыхал, жадно впитывая полученную информацию.

На следующий 1844 год, в возрасте двадцати девяти лет, он поехал с талантливым Гунсэл-ламой в местности восточных родов «пятнадцати Отцов» к Бэлгэруун Хамняг йогозори, у которого Гунсэл принял обеты гелонга и различные дополнительные поучения, после чего вернулся в свой монастырь и стал постоянно пребывать в нем. В 1845 году (год Змеи) вместе с талантливым Сунчогламой он съездил в Эгитуйский и Чесанский дацаны, где они принесли много пользы для Учения и живых существ.

В 1846 году (год Огненной Лошади) вместе со своим учеником Жамбалом он поехал в Цугольский монастырь «Даши Чойпэлин», где они принимали участие в летнем обряде поста «Ярнай» и попросили различные поучения и устные посвящения от Шэрээтэ-ламы. В этот же период приехал Соржо-лама монастыря Гумбум, для которого были сделаны подношения «Дэншуг» («Просьбы о длительном пребывании»), в это время проводились дебаты «Цоглан» между выдающимися студентами данного университета. И в ответственный момент «Даса» — хлопания ладонями раздался глас малого ребенка, что знаменовало хорошую последовательность взаимозависимости. Там же Чойраб начал изучать буддийскую философию, приняв устное посвящение «Онтогжэн» («Украшения ясного постижения») от Соржо-ламы и начав заучивать тексты «Жэнжуг» («Украшения ясного постижения» и «Вхождение в срединность»). На пути в свой дацан остановился в Эгэтэ на семь дней, где провел [молебен] «равнай» большого «Маани Хурдэ».

По возвращении [Галсан Чойраб] ввел многие традиции: протирания пыли в помещениях в лучшем случае девять раз, в среднем семь, в худшем три раза на дню, повторяя про себя «дул панно, дрима панно» (очищаю внутреннюю пыль, очищаю внутренние загрязнения). Также о необходимости надевать «лицевые повязки» при чистке чашечек и подношении пития, одновременно начитывая «Чодбрин сун» (медитативная практика очищения и преумножения объектов подношений). При подношении лампады-зула [начитывать] «Марку жамцома», при подношении цветов — «Метог пэлви аг», а при окончании внешних даяний возглашать: «Пойчог ид-од», «Чодба игбру сумжи бранбам», «Чодба жинлаб» и «Саши жинлаб». Постоянно проводить время в Учении Пробужденного: начитывать, учить наизусть или переписывать тексты «Ламрим» («Ступени Пути Пробуждения»), «Лобжонг ба лавжа» («Наставления и поучения»), «Манзишун» («Коренной трактат медицины и астрологии»), «Жэнжуг» (тексты «Украшения ясного постижения» и «Вхождение в срединность»), кроме периодов утреннего и вечернего чая, обеда — гунциг — и ночного отрезка времени, отведенного сну.

В этот же период он реконструировал малый храм Калачакры, непосредственно в этом участвуя при покраске ставень и дверей. Руководил «оживлением» — закладкой святых текстов и других драгоценных ингредиентов в статуи Майдари (Майтрейи) и шестнадцати архатов для главного храма Цогчен с самым тщательным отношением к этому действу. Например: в чистом месте специально отобранные монахи, предварительно переодевшиеся в специально для этого сшитые одежды и соблюдающие вегетарианскую диету, собирали материалы. Кроме этого, невозможно перечислить все, что он собирал из необходимых вещей для полной жизнедеятельности монастыря.

В 1847 году (год Овцы) пришло письмо от Очирдара Ламы Галсан Содбо, где говорилось: «Судьбой предназначенному сыну Галсан Чойжи Жалсану, проживающему в стране Белой царицы, являющейся символом веры и власти, из дальнего края посылаю благодарность с кристальными пилюлями тела, речи и сознания Источника Учения — Будды Шакьямуни для защиты от препятствий! Если стремишься встретиться, распространяй Учение, укрепляй государство и вместе с Учителями и учениками стремись к Учению телом, речью и сознанием согласно своим клятвам! Все свои благодеяния вместе с сорадованием направляй для постижения Учения и для достижения Пробуждения всеми существами! Не забывай эту просьбу! Если будешь действовать соответственно, через короткий промежуток удостоишься милости Высших. Действуй по подобию написанного моей рукой ныне и впредь!».

> «Благодарственное письмо под номером 283.
>
> Во-первых, причина [данного свидетельствования] Галсан Чойраб Ванчугуну, Глубоко Даровитому Гууши (миротворцу) и Даровитому Жудба-ламе Хулнурского дацана такова: чтобы не осталась без внимания ваша деятельность; [вы — лама,] который с малых лет ради приобретения знаний упорно исколесил многие области, где существуют школы Учения; на сегодняшний день, по моему мнению, достигли высоты учености, особенно в разделе познания, посредством чего сопутствуете развитию других лам и хувараков; [вы — лама,] ставший опорой в руководстве тонкой чистоты направления Винаи (нравственности) в Хулнурском дацане.
>
> Данное свидетельство даровано вместе с печатью и подписью».

Также 2-го сентября 1850 года по ходатайству Хамбо-ламы, Главы духовенства буддистов Буряад-Монголии [наш Учитель — Лама Галсан Чойраб] получил от государя орден с полновластным листом 1832 года, золотую медаль на Анненской ленте 1833 года и золотой «Знак отличия с драгоценными камнями» 1833 года.

Весной 1856 года (год Огненного Дракона) вместе с двумя учениками он навестил Богдо-гэгэна, преподнося мандалу и испрашивая советы для развития Учения, оттуда он привез книги и изображения Древа подношений Учителей, Дуйнхор (Калачакры) и шестидесяти Доржэ Шугсрунма больших размеров. Во время путешествия ночью пятнадцатого числа второго летнего месяца во сне вместе с несколькими спутниками [Лама Галсан Чойраб] поклонялся Богдо, вдруг к ним подошел седой лама и, показывая текст, сказал: «Вот, вот! Смотри, смотри! Это очень тайная книга Колеса времени (Калачакры)!». Во сне он заучивал текст в пять шулэк, который начинался словами: «Лхалам дагби чимэдмха». Далее, через несколько дней в Хурээ он встретил своего раннего учителя Габжу Шунлебу Намжалдоржо из монастыря Амур Баясхаланту, от которого получил ответы на многочисленные вопросы по разделу «Парчин» (Парамитаяна). По возвращении они вновь останавливались в Амур Баясхаланту для совершения подношений, встречались со многими Учителями и друзьями. Здесь же он заказал и оплатил картины мандалы Калачакры пятьюдесятью ланами серебра и чаем. Вернувшись, заказал из привезенного желтого шелка «хамбан» — обертки для книг, и преподнес их ламам, начиная с Хамбо-ламы.

К. Ш. Хафизова (Алма-Ата, Казахстан)

ЦЕВАН-РАБДАН И ЛАМАИЗМ

Буддизм проник из Индии в Джунгарию и Монголию позже, чем в Восточный Туркестан. Он распространялся по южной и северной ветвям Великого шелкового пути, огибающим пустыню Такламакан. Затем две ветви соединились в районе крепостей Юймэньгуань и Цзяюйгуань на территории провинции Ганьсу. В джунгарское время для связи с Тибетом использовались оба направления, но маршрут через западную границу Ганьсу и Кукунор имел географические, экономические и культурно-религиозные преимущества. К указанным двум путям добавились еще две политически и религиозно значимые ветви: 1) из Лхасы в Монголию; 2) из Лхасы в Илийскую долину, к урочищу Кульджа, где хан Цеван-Рабдан (ок. 1665–1727) возвел свою столицу. Указанные пути были каналами проникновения ламаизма в Джунгарию и Монголию, на территории, заселенные четырьмя племенами западных монголов, а также к трем ханствам восточных монголов. «Щупальца» Лхасы — этого своеобразного Ватикана Центральной и Восточной Азии — тянулись до центральных и западных районов Казахстана и далее до междуречья Волги и Дона.

В крепости Цзяюйгуань проходили регистрацию все посольства из стран Центральной Азии, их торговые операции также большей частью производились в западной части провинции Ганьсу. Цинское правительство по политическим причинам чинило препоны проезду джунгар в Тибет через район Хами-Турфан и Кукунор (Цинхай), постоянно манипулировало вопросами доступа на эту важнейшую в духовной жизни джунгар артерию. Вторая половина XVII в. полна сцен борьбы джунгар за стратегически и экономически важные для них подступы к Тибету и Китаю. В то же время джунгары искали альтернативные пути в Лхасу. Известны два случая проникновения в Тибет со стороны Яркенда через горы Куньлунь. Первый случай был мирным. В конце XVII в. религиозный лидер мусульман Восточного Туркестана и главарь секты белогорцев (Актаглык) ходжа Аффак (Аппак) обратился за политической и моральной помощью к живому богу ламаизма — Далай-ламе V. А в XVIII в. знаменитый джунгарский полководец Цэрен-Дуньдобу с отрядом в 6 тысяч человек совершил поход из традиционного средневекового центра буддизма в Восточном Туркестане — Хотана — и захватил Лхасу. 75-летнее правление племени хошоутов в Тибете на время сменилось правлением хана Джунгарии Цеван-Рабдана.

На территории Восточного Туркестана в период правления Галдана и Цеван-Рабдана далеко распространилась слава о пещерных храмах Курли, Хотана, Турфана, а также Дуньхуана; белогорский ходжа Аффак (Аппак) во второй половине XVII в. добился покровительства Лхасы. Безусловно, между двумя религиозными лидерами был достигнут компромисс, по которому потомки пророка Мухаммада должны были относиться толерантно к буддизму и ламаизму, не осквернять и не разорять буддийские памятники на территории Восточного Туркестана. Государство ходжей с политическими центрами

черногорцев в Яркенде и белогорцев — в Кашгарии, относились к тому же типу государства, что и Тибет. В руках религиозной верхушки была сосредоточена и светская власть. Теократическая форма правления в Восточном Туркестане по совету Лхасы нашла поддержку у хана Галдан Бошокту (умер в 1697). При нем вырабатывалась интеграционная модель «мусульмане — монголы», джунгары мусульман называли «хотонами», т. е. «горожанами». Благодаря такой политике Галдан пытался сохранить правление над мусульманскими центрами и населенными пунктами Центральной Азии — Кашгаром, Самаркандом, Бухарой, Сайрамом и Туркестаном. Согласно тексту стелы, воздвигнутой в честь деяний императора Канси (умер в 1722), малых и больших городов и селений было более тысячи двухсот.

Галдан ввел практику, по которой в период завоеваний мусульманских городов над ними назначались два правителя — хаким из местной аристократии или купеческого сословия и хархан — из ойратов, а судопроизводство велось по традиционным законам каждого народа. У мусульман сохранялись не только шариат, но и адат. Такое правило существовало до 1758 г. Некоторые мусульманские авторы осуждали фанатизм потомков Аппак-ходжи, которые «разбивали идолов ламаизма, разоряли их капища» (Мухаммад Имин Кашгари «Асар ал-Футух»). Светской формой интеграции народов Джунгарского ханства была более эффективная и обоюдовыгодная экономическая модель «кочевники — оседлые».

Ламаизм стал усиленно распространяться среди монголов в начале XVII в. Он получил поддержку монгольской аристократии, нашедшей в ламаизме идеологическую подпитку для укрепления своей власти. Энтузиазм адептов был столь велик, что в монахи хотел постричься предводитель хошоутов Байбагыс, а хан Галдан семь лет провел в монашестве в Лхасе. Последняя — по политическим причинам, а также для укрепления ламаизма среди кочевников и установления связей ламаизма с исламом — освободила Галдана от монашеского обета, а затем, как говорилось выше, советовала поддержать Аппак-ходжу. Для этого были веские политические и экономические причины

Русские послы в своих дневниках отмечали нахождение мусульманских купцов при дворах джунгарских ханов. Из среды наиболее влиятельных и грамотных мусульманских купцов назначались послы джунгарских ханов, направляемых в Россию, Китай и среднеазиатские ханства. Они же были их лучшими разведчиками — после ламаистских монахов с их посохами и чашами для подаяния.

Каждого монгольского хана в его сезонных перекочевках и военных походах сопровождали передвижной храм-юрта и целый сонм священников. Положение ламаизма юридически упрочилось после принятия в 1640 г. на всемонгольском курултае свода законов [Их цааз, 1981]. В нем закреплены статьи, преследующие шаманов и шаманизм, а также обозначены льготы, предоставляемые ламам и ламаистским храмам на территории Джунгарии и в завоеванных ею странах. Из десяти подростков один должен был направляться в Лхасу на учебу. При этом джунгарские правители отправляли вместе с этими юными послушниками (баньди) плененных детей уйгурских, казахских и киргизских

феодалов. Монастыри получили большое финансовое и материальное подкрепление, пастбища и другие угодья, а также штат крепостных (шабинаров). Джунгарские ханы добивались благословения Далай-ламы и Панчен-ламы на свое царствование и согласия на важнейшие политические инициативы. Административные ставленники Далай-ламы в Лхасе — диба — вели постоянную переписку с ханами и крупными феодалами, пытались сохранять политический и религиозный контроль над всеми монгольскими племенами от Монголии до Тибета, а также от Китая и до Калмыцкого ханства на Волге.

Основные людские и материальные ресурсы хана Галдана ушли на объединение монголов Халхи и Джунгарии, Алашаня и Кукунора под эгидой Лхасы и войны с Цинской империей. У него не оставалось ни времени, ни средств на строительство ламаистских храмов, но он укреплял ламаизм в политическом и идеологическом отношениях. В то же время Галдан уронил свой авторитет перед буддизмом, разграбив крупнейший оплот ламаизма в Монголии — Эрдэни-Цзу, а Цеван-Рабдан — храмы Лхасы. В основе этих действий лежало желание не только овладеть сокровищами храмов, но и укрепить джунгарскую ханскую власть над хошоутами и халхасами.

Цеван-Рабдан строил новые храмы, стремясь распространить ламаизм далее на север. Он поощрял связи волжских калмыков с Лхасой, был посредником в их отношениях. Одновременно посредниками между калмыками и Тибетом выступали и цинские императоры. Они всеми мерами старались не упускать из своих рук подступы к буддийским святыням, контролировать штаты верховных лам в Восточной и Западной Монголии. В связи с этим отношения Цеван-Рабдана с Тибетом и Китаем на протяжении 30 лет его правления были неровными. В период борьбы за трон он всеми силами стремился добиться доброжелательного отношения верховного ламства Тибета и Монголии, готов был стать крупным милостынедателем ламаистских храмов. Но диба, правивший Тибетом от имени Далай-ламы, упорно поддерживал его противника Галдана, в то же время не выказывая откровенно враждебного отношения к Цеван-Рабдану. В тот период Тибет искренне желал примирения джунгарских правителей и их мирных отношений с другими монгольскими племенами, вне зависимости от того, кому они подчиняются.

Первоначально Цеван-Рабдан в своих отношениях с Тибетом пытался найти если не поддержку, то хотя бы понимание. Надеялся, что иерархи сделают соответствующее внушение Галдану. Он знал, что не найдет реальной помощи Тибета, главного союзника его дяди. Действительно, диба, более 15 лет скрывавший смерть Далай-ламы, неоднократно писал письма от его имени в Халху и Китай в поддержку хана Галдана. Цеван-Рабдан пытался объяснить Тибету суть разногласий и причины отложения от хана. В глазах врагов Галдана главным аргументом против него было то, что тот снял с себя монашеский обет и предался мирским страстям. Цеван-Рабдан отправил письмо в Тибет с жалобой на Галдана, в котором перечислил 12 преступлений хана против веры и монголов. К сожалению, в нашем распоряжении есть лишь пересказ содержания этого письма в китайском изложении, но можно предположить, что Цеван-Рабдан указал среди проступков Галдана. Это и совершение дядей

«убийства живых существ», среди них своего тестя Очирту Цэцен-хана, своего племянника — среднего брата Цеван-Рабдана; и то, что он ухудшил отношения Джунгарии с Халхой и довел дело до войны, а также спровоцировал монгольские распри; разграбление святыни восточных монголов — храма Эрдэни-цзу и т. п. Его обвинения в адрес Галдана во многом соответствовали доводам антигалдановской агитации Цинской империи. Но Цеван-Рабдан писал письмо в своих интересах, чтобы не восстановить против себя могущественную церковь. Чем же иначе объяснить то обстоятельство, что Галдан не направил свои войска для обуздания отложившегося племянника, ограничившись лишь погоней за ним, когда тот отъезжал от него? Цеван-Рабдан накопил силы, точно рассчитал их и нанес решающий удар, когда сложилась совершенно неблагоприятная для хана внешняя и внутренняя обстановка. Это произошло лет через 10 после его бунта.

Некоторые русские ученые считали, что диба в 1695 г. хлопотал о том, чтобы ханский титул был оставлен как за Галданом, так и за Цеван-Рабданом, что Тибет в целях примирения двух правителей был готов к созданию двух джунгарских ханств. В хронике правления Канси помещен отрывок письма Далай-ламы и диба, датированный 22 мая 1695 г., в котором высказана просьба императору Канси «не отнимать титул хана у Галдана и не выдавать Цеван-Рабдану ярлык и печать хана» [Шэнцзу шилу, 1936, 166, 17]. Это предложение переведено Л. И. Думаном как просьба не отнимать титула хана как у Галдана, так и Цеван-Рабдана. А можно эту фразу перевести иначе, если по-другому расставить знаки препинания. Надо исключить также традиционную терминологию Управления внешних связей (точный перевод ведомства «Палата по управлению вассалами»), согласно которой правители монголов и других народов Центральной и Восточной Азии причислялись к вассалам цинских императоров и им выдавались ярлыки на ханство. Говоря языком современной дипломатии, цитированная фраза означает внешнеполитическое признание правителей. Совет Тибета вызвал гнев императора Канси, который делал все для ослабления монгольских ханств и превращения их в своих действительных, а не номинальных вассалов. Главной его целью в ту пору было присоединение Халхи и Кукунора к Цинской империи, а также обуздание джунгар. Кроме того, император явно досадовал на то, что его интриги по разжиганию конфликта между дядей и племянниками под видом миротворца стали известны духовным лидерам монголов в Тибете. В-третьих, Цеван-Рабдан получил титул хана лишь после гибели Галдана. До тех пор он довольствовался присвоенным самовольно титулом «Эрдэни Жюрюкту хунтайджи», где последнее слово означает титул наследника джунгарского престола.

Цеван-Рабдан, возможно, не знал о смерти Далай-ламы V, от священного имени которого объявлялась поддержка Галдану. Канси, по-видимому, информировал его об этом факте лишь после того, как Цеван-Рабдан написал ему, что отменил поход против Галдана в 1697 г. в связи с тем, что не посмел нарушить приказа посла Далай-ламы о прекращении враждебных действий против хана. Сам Канси получил от дибы весть о смерти Далай-ламы, приключившейся 15 лет назад, лишь в 3 луне 36 года своего правления (10 апреля 1697 г.)

[Шэнцзу шилу, 1936, 181, 15 об.], и тот просил держать этот факт в секрете от монгольских властителей. Тогда же диба поздравил Далай-хана с победой над Галданом. Это обстоятельство вместе с запоздало переданной им новостью о смерти хана вызывает следующие вопросы: 1) почему диба сообщил весть о смерти Далай-ламы только через полтора десятка лет? и 2) по какой причине многолетний сторонник Галдана поздравляет его врагов с победой над ним? Возможно, потому, что в середине апреля 1697 г. он уже знал о смерти Галдана? Возможно, прав И. Я. Златкин, датировавший смерть Галдана 13 марта 1697 г. [Златкин, 1983, 208]. Путь из Джунгарии в Тибет и далее из Тибета в Китай при передаче срочной депеши курьеры одолевали в течение месяца. А у Цинов могла быть веская причина датировать смерть хана месяцем позже — 3 мая 1697 г. Самоубийство Галдана вызывает сомнение, так как такой исход совершенно не соответствует его неукротимому характеру: скорее, он предпочел бы смерть в открытом бою. Его решимость бороться до конца чувствовалась и во время последней встречи хана с цинским послом Бошиси и битеши Чан Шоу.

Одновременно в 1697 г. диба пытался организовать съезд монгольских правителей, сделав еще одну попытку к примирению восточных и западных монголов. Приостановление похода Цеван-Рабданом показывает, что он продолжал дорожить отношениями с тибетскими теократическими властями. Похоже, хунтайджи понимал авторитет верховных лам и целесообразность идеи примирения и объединения монголов.

Канси заявлял, что его правительство неизменно уважает и поддерживает законы Дзонхавы [Шэнцзу шилу, 1936, 157, 14], но он продолжал обвинять Тибет в поддержке Галдана в его антикитайских враждебных действиях.

Ламаизм объединял всех монголов, независимо от границ их владений и их подданства. Церковь в полной мере использовала свой авторитет для благого дела преодоления раскола между монголами. Как предположил И. Я. Златкин, в 1697 г. Лхаса могла строить планы отделения джунгар на восточное владение во главе с Галданом и на западное — во главе с Цеван-Рабданом, если имели место просьба дибы оставить титулы ханов за ними обоими и дерзкое предложение Пекину вывести свои войска и отвести караулы из Кукунора (Сихай — западное озеро) [Златкин, 1983, 200].

В первом двадцатилетии нового века политические отношения Цевана-Рабдана с Лхасой ухудшились до состояния войны.

Еще в 1705 г. Цеван-Рабдан решил вступить в борьбу за Лхасу с ханом хошоутов Лхавзаном, в руках которого оказались и Кукунор, и Тибет. Лхавзан был ученым правителем, переводившим священные книги и покровительствовавшим ламаизму. Он был своеобразным хранителем «буддийских святынь». По примеру своего предка Гуши-хана он установил добрые отношения с Цинской империей. Цеван-Рабдан воспользовался избранием нового Далай-ламы и соперничеством старого диба с новоназначенным наместником. Борьба за Кукунор отвечала идее объединения монголов, которой придерживался Цеван-Рабдан, а завоевание Кукунора открывало путь в Тибет. Лхавзан-хан намеревался отправить Далай-ламу IV по просьбе Канси в Пекин, Цеван-Рабдан же добивался его приезда в Джунгарию. Это было его второй попыткой подчинить себе церковь.

В 1717 г. осенью в руках Цеван-Рабдана были западные районы провинции Ганьсу, местности к западу от Хами: Гуачжоу, Шачжоу и крепость Янгуан [Шэнцзу шилу, 1936, 274, 22]. Канси не мог примириться с этим, он начал подготовку нового похода против Джунгарского ханства. Враги Цеван-Рабдана обвинили джунгарского хана в стремлении «уничтожить желтое учение, завоевать Тибет» [Шэнцзу шилу, 1936, 274, 20 об.]. Такое серьезное обвинение последовало также от хана хошоутов, заслуги которого в развитии ламаизма признавались всеми. Цеван-Рабдан покончил с 75-летним правления хошоутов в Тибете, однако его победа обернулась впоследствии поражением монголов, и Тибет попал под протекторат императорам династии Цин.

В 1717 г. хан организовал вооруженное вторжение в Тибет, пытаясь устранить правление Лхавзана — хана хошоутов, семья которого традиционно придерживалась цинской ориентации. Лхавзан-хан, возможно, был братом одной из жен Цеван-Рабдана. Кроме того, он в 1714 г. сосватал дочь Цеван-Рабдана за своего сына, который остался (был оставлен Цеван-Рабданом?) в Джунгарии. В 1717 г. у ханов уже родился общий внук. Войска Цеван-Рабдана под командованием его двоюродного брата Цэрен-Дуньдоба вторглись в Тибет через Кунлунь. По одним сведениям, полководец набрал в армию 6 тыс., по другим — 3 тыс. человек. Среди воинов лишь около 500 были джунгарами, большую ее часть составляли тыва (тувинцы) и алтайцы. Это были крепкие молодые люди, привычные к войне в горной местности. Набрав их в Верхнем Прииртышье во время похода против казахов, Цэрен-Дуньдоб привел армию в долину Текеса [Шэнцзу шилу, 1936, 279, 2]. Отсюда ранней весной 1716 г. он тронулся в поход по направлению к Яркенду и через полгода достиг южных границ Тибета. Переход через Куньлунь был столь тяжелым, что армия потеряла одну треть состава от холода и голода. Погибли также лошади и верблюды.

Когда джунгарские войска вошли в город, их осталось около 2,5 тыс. Войска хошоутов оказали ожесточенное сопротивление. Лхавзан-хан просил военной поддержки Цинской империи, но она не подоспела, и он был убит. Резиденция верховных иерархов — Потала пала в октябре 1717 г. [Шэнцзу шилу, 1936, 279, 7–8]. Цинское правительство полагало, что джунгары могут лишь взять трофеи и бежать из Тибета, а это не «дорога победы и славы». Цэрен-Дуньдоб отправил в Джунгарию знатных пленных и захваченные ценности. Говорят, Цеван-Рабдан украсил храмы своей столицы культовыми предметами из Лхасы. Также можно предположить, что ценности лхасских храмов попали в руки Цинов, перехвативших посланцев полководца.

После воцарения Цеван-Рабдан предпринял несколько дружественных актов в отношении Тибета, выразил готовность давать щедрое пожертвование его церквям. Он хотел провести обряд *аоча* (熬茶) в память об убиенных отце и брате, а также получить благословение на свое царствование. Для подготовки щедрых даров церквям Тибета Цеван-Рабдан и другие феодалы Джунгарии нуждались в слитках серебра, золота, шелках и чайных листьях. Эти вещи можно было получить, обменивая скот, продукты животноводства и шкуры пушных зверей в пограничных районах Китая. Этот вид торговли цинские чиновники так и называли *аоча маои* (熬茶贸易), в отличие от «даннической

торговли». Она производилась на границе Китая по пути паломничества в Тибет. Это обстоятельство весьма эффективно использовалось цинским правительством для оказания давления на джунгарских ханов и крупных феодалов. Оно держало под строгим военным контролем не только пути в Тибет через Хами и Цинхай, но и все виды торговли. Путь же из Восточного Туркестана, который находился под властью джунгар, был почти непреодолимым. К тому же они не могли рассчитывать на бесконфликтный проезд через земли мусульман.

До правления Цеван-Рабдана джунгары преимущественно занимались торговлей в городах Чжанцзякоу и Хух-Хот (Гуйхуачэнь) близ Пекина. Джунгарским паломникам приходилось делать большой крюк, чтобы получить жертвенные дары, необходимые для паломничества. Предпочитая путь через западную часть провинции Ганьсу и Цинхай, они просили Пекин открыть торговлю в этих приграничных областях, ближе к Тибету на несколько сот километров. Цинское правительство постоянно чинило в этом препятствия Цеван-Рабдану. В 1701 г., всего через три года после воцарения Цеван-Рабдана в Джунгарии, последовал запрет на «данническую торговлю», что привело и к прекращению «аоча-торговли». Таким образом, путь в Лхасу для паломничества был надолго отрезан.

Цеван-Рабдан писал императору Китая, что он стремится распространить желтое учение и поучил его отповедь, суть которой заключалась в следующем: «Как смеешь ты, владетель маленького государства, находящегося в захолустье, браться за такую великую задачу?».

Путем распространения ламаизма Цеван-Рабдан намеревался распространить свою власть на монголов, а также на другие народы Центральной Азии. Авторитет его как покровителя ламаизма укреплял бы его влияние на монголов. Напав на Тибет и стремясь перехватить бразды правления в Тибете у хошоутов, он, по существу, хотел подчинить себе религию, а также ослабить политическое влияние Пекина. Джунгарский хан сохранял приверженность ламаизму, в то же время стремился держать в узде религиозные центры. Ни одного важного события в монгольских владениях не проходило без вмешательства церковной иерархии Тибета. Храмы Тибета процветали благодаря щедрым пожертвованиям монгольских феодалов. Монгольские степи также постоянно поставляли послушников.

Более благоприятная обстановка для паломничества джунгар наступила после смерти Канси с возобновлением «даннической торговли» в 1723 г. Цеван-Рабдан ежегодно хлопотал о проезде своих паломников для проведения обрядов «аоча», его жертвоприношения достигали 20 тысяч лянов серебра (1 лян равнялся 37,8 г), т. е. более 600 кг; однако он редко получал разрешение.

Цеван-Рабдан всю свою жизнь посвящал увеличению числа подвластных ему людей и расширения пастбищ и оседлых районов.

У него находилось время и средства для завоеваний и для мирного строительства. Он основал столицу Джунгарского ханства — Кульджу (Или). При его правлении Кульджа стала новым крупным религиозным центром ханства. Цеван-Рабдан построил на северном берегу реки Или Кульджинский храм, а на южном берегу — храм Хайнукэ. Внутри храмов была размещена культовая утварь, богато украшенные скульптуры, роскошные книги. Серебряные и позолоченные

украшения крыш храмов сверкали на солнце, сюда стекались паломники со всей Джунгарии. В заслугу Цеван-Рабдана относят также строительство храмов и «пещерных храмов» на землях казахских и киргизских племен. Кроме того, хан велел возвести молельные возвышения и расставить молельные колеса в местах сходок джунгар. Это более облегченное строение с вертящимися молельными колесами в китайских источниках обозначается словом *силэтусы* (西勒图四). Каждый поворот колеса означал прочтение определенного количества сутр. Слово *ширету* на тюркских языках означает «скручивать, вертеть», возможно, именно оно зафиксировано китайскими иероглифами и может в просторечии означать «вращалки», «крутилки». Некоторые китайские ученые объясняют слово *силэту* как «сиденье для молитв». Однако тюркские заимствования для передачи ламаистских терминов также заслуживают внимания, так как среднеазиатские, уйгурские купцы часто выступали послами и переводчиками джунгарских ханов в Китае, России, среднеазиатских ханствах. Они же были основными информаторами о джунгарских делах и могли называть предметы на своих языках. Еще были молельни, называвшиеся *табэнь цзисай* — «пять колес». Так называли и культовые сооружения со всеми их служебными постройками и обслуживающими людьми. В храмах и молельнях Джунгарии собиралось для службы свыше тысячи монахов. Цеван-Рабдан способствовал укреплению ламаизма на контролируемых им территориях; в то же время он стремился ослабить политическое влияние Тибета, когда он находился в руках кукунорских хошоутов, а затем цинской династии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Внешня политика, 1977 — Внешняя политика государства Цин в XVII веке / отв. ред. Л. И. Думан. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1977.

2. Их цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. Транслитерация сводного ойратского текста / реконструированный монгольский текст и его транслитерация, перевод, введение и комментарий С. Д. Дылыкова. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1981.

3. Златкин, 1983 — Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. 2-е изд. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1983.

4. Линь Юнкуан, Ван Си. Циндай сибэй миньцзу маои ши (林永匡，王熹。清代西北民族贸易史) (История торговли народов Северо-Запада в цинскую эпоху). Бэйцзин: Чжунян миньцзу сюеюань чубаньшэ, 1991.

5. Пин чжунь, 1771 — Цинь дин пиндин чжуньгээр фанлюе. Цяньбянь. (钦定平定准格尔方略前编). Б. м., 1771.

6. Шицзу шилу, 1936 — Дай Цин Шицзун Сянь-хуанди шилу (代青世宗宪皇帝). Токио, 1936.

7. Шэнцзу шилу, 1936 — Дай Цин Шэнцзу Жэнь-хуанди шилу (代青圣祖仁皇帝实录). Токио, 1936.

Н. В. Цыремпилов (Улан-Удэ, Бурятия)

ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ РОССИЙСКОЙ ЦЕНЗУРЫ БУДДИЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Духовная цензура в России восходит ко времени Петра I, когда созданный первым российским императором Святейший Синод взял на себя функции надзора за содержанием печатной литературы, главным образом приходящей из-за рубежа. В связи с усилением в 80-х годах XIX годах надзора за литературой, поступавшей из-за рубежа, Комитет цензуры иностранной литературы Главного управления усилил свою работу по проверке содержания поступавших книг и журналов, в том числе религиозного содержания. Как сообщает в своей статье исследователь российской цензуры И. Фут, литература, которая подвергалась государственной цензуре, «печаталась на десятке разных языков: иврите и идише (около 30% от общего числа), армянском, немецком и французском». По сведениям того же автора, под контролем цензурных органов находилась также литература на польском, литовском, английском, чешском, турецком, финском и эсперанто [Фут, 2006, 112].

Цензура в Российской империи касалась даже господствующей церкви, которая сама пристально следила за содержанием проповедей, публицистических выступлений и книг, создаваемых православным духовенством. Цензурные функции были поручены особым комитетам при правительственных ведомствах и крупнейшим духовным академиям, при которых с начала XIX века создавались цензурные академические комитеты [Котович, 1909, 83–84]. Особое внимание цензурных органов привлекала духовная литература, поступавшая из-за рубежа. Регулирующие постановления и институты создавались для контроля за католической, протестантской, еврейской, армянской, исламской духовной литературой. Малоизвестным является факт, что и буддийская литература на тибетском и монгольском языках также некоторое время подвергалась в России цензурированию. Но прежде чем перейти к рассмотрению этого вопроса, следует охарактеризовать само явление буддийской книжности в Российской империи.

К сожалению, ни один из доступных к настоящему времени письменных источников или архивных документов не позволяет с определенностью выявить дату возникновения первой дацанской книгопечатни в Забайкалье. Сведения О. М. Ковалевского о собственной печатной продукции Цонгольского и Гусиноозерского дацанов в 1820 г. фиксируют уже состоявшийся факт [Ковалевский, 1829, 209]. Некоторые основания для предположения того, что бурятские книгопечатни стали производить книги еще до начала XIX в., дают ряд изданий, хранящихся, например, в фондах ЦВРК ИМБТ СО РАН. Они напечатаны на плотной пористой бумаге старого образца, имевшей хождение в России до середины XIX века. Однако в этот период времени бурятские дацаны могли лишь воспроизводить издания ургинских и пекинских печатных домов.

Как известно, стоимость религиозной литературы в Китае, Тибете и Монголии была чрезвычайно высока. Судить о ней можно по свидетельствам

современников. Так, в диссертации Д. Б. Дашиева приводятся слова английского путешественника начала XIX в. Кохрэна о том, что «буряты закупили 30 телег ламаистских книг за 1200 голов скота» [Дашиев, 1997, 23]. Не только высокая стоимость буддийской литературы за пределами российских границ, но и неудовлетворенность в содержательном составе поступающей литературы заставила дацанские круги озаботиться мыслью о создании собственных книгопечатен, а также и об организации деятельности по созданию переводов и оригинальных трудов. Вплоть до последней четверти XIX в. мы не имеем в распоряжении документов, отражающих темпы и динамику развития книгопечатания в забайкальских дацанах, однако факты, зафиксированные в докладной записке Хамбо-ламы Гомбоева, адресованной графу Эсперу Ухтомскому, говорят о том, что к 1887 г. около двух третей всех дацанов имели свои книгопечатни, использовавшие ксилографический метод тиражирования книг. Список Гомбоева демонстрирует следующие объемы печати в крупнейших монастырях Забайкалья в 1887 г. [Ламаизм в Бурятии, 1983, 75].

Название монастыря	Количество наименований печатных изданий на тибетском и монгольском языках
Цугольский дацан	169
Гусиноозерский дацан	97
Джидинский (Сартульский) дацан	52
Эгитуевский	44
Чесанский	30

При этом нужно учитывать возможность занижения реальных объемов издания в официальных сводках глав церкви. Остается невыясненным вопрос, какой процент издававшихся в бурятских дацанах книг производился по завозным формам (барам), а какое количество баров изготавливалось в бурятских дацанах. В ряде случаев доски копировались с пекинских баров, полностью сохраняя все признаки оригинального пекинского, ургинского или тибетского изданий, лишь заменяя китайскую пагинацию монгольской. Одним из последних свидетельств размаха дацанской книжности в Забайкалье является докладная записка Щербатского, поданная в 1929 г. в ЦИК: «Такого рода досок... в одном только Агинском дацане, который располагает самой большой печатней в Бурято-Монгольской АССР, до ста тысяч штук. Десятки тысяч досок имеются также в дацанах Цугольском, Гусиноозерском и в других. При этом необходимо заметить, что значительная, если не большая, часть этих досок не имеет собственно религиозно-культового содержания, представляя собою клише для печатания самых разнообразных тибетских и отчасти монгольских сочинений. В число их входят тибето-монгольские словари, грамматики, повествовательные и поэтические произведения и руководства по поэтике, многочисленные и интересные сочинения по истории, медицине, астрономии и философии... редчайшие экземпляры важнейших памятников тибетской науки, филосо-

фии, литературы и искусства... Встречаются также и рукописи, которые вообще имеются в одном экземпляре и отсутствуют даже в самом Тибете... Между тем они в настоящее время подвергаются риску полного уничтожения. Местные организации не имеют ни сил, ни средств, ни достаточной компетенции, чтобы осуществить охрану и использование этих рукописей» [цит. по: Терентьев, 2003, 52].

Если сравнить объемы выпуска печатной буддийской литературы на монгольском языке с ситуацией в других центрах монгольского книгоиздания в Пекине, Чахаре и Урге, можно сделать уверенный вывод о том, что к концу XIX в. Забайкалье становится одним из центров буддийского книгопечатания в тибето-монгольском буддийском культурном пространстве. Ряд библиографических справочников, издававшихся крупнейшими дацанами Бурятии (Агинским, Цугольским, Анинским), не дают исчерпывающей информации об объемах печатной продукции, поскольку не включают в себя информацию о тиражах. В научной литературе существуют лишь предположения о реальном количестве издававшихся книг, колеблющемся от 600 до 1700 наименований. Этот список включает тибетские и монгольские книги, а также книги с досок, доставлявшихся из Пекина и Урги или копировавшихся с них. Можно уверенно говорить лишь о том, что к концу XIX в. объемы дацанского книгопечатания достигли в Забайкалье определенного максимума.

В XX в. буддисты Забайкалья предпринимают попытки вывести дацанское книгоиздание на более развитый уровень, используя прогрессивные технологии печати. Так, в 20-х годах прошлого века виднейшим бурятским религиозным просветителем Агваном Доржиевым основана первая в Забайкалье типография европейского образца, в которой использовалась технология подвижного шрифта. «Наборы тибетского и монгольского шрифтов были приобретены в Петербурге. Ацагатских молодых лам обучили профессии наборщиков и корректировщиков для издания книг и газет на монгольском языке…» [Жамсуева, 2001, 125]. Позднее такая же типография была открыта при издательстве «Наран», основанном Агваном Доржиевым с целью выпуска просветительской буддийской литературы и продвижения новой системы монгольского письма.

Сам факт издательской деятельности бурятских дацанов, а также объемы закупки религиозной литературы из-за рубежа рассматривался властями как тревожный синдром, требующий контроля и ограничения. Буддийская литература попала под пристальное внимание цензурных органов сравнительно поздно: в конце XIX века. Причины этого внимания были как внутренние, так и внешние. Возможно, определенное влияние на правительственные меры по ограничению издательской деятельности буддийских дацанов и введение цензуры на буддийскую литературу оказали миссионеры и консервативные публицисты, которые старательно и методично формировали в российском обществе образ буддизма как враждебной антиправославной силы, «подобной движению панисламизма» [Гурий, 1911, Март, 345]. Другие авторы говорили об «антирусской» настроенности лам, их нелюбви «ко всему русскому», «тайных распоряжениях» [Институт, 1911, 626] против православной веры, якобы

распространявшихся среди бурят. Ламаизм («ламство») считалось «главной противодействующей силой» [Гурий, 1911, Ноябрь, 599] делу христианизации в Сибири, «сильным оплотом против деятельности миссии» [Институт, 1911, 626], характеризовалось как «фанатичное и упорное во вражде к христианству» [Гурий, 1911, Июнь, 734].

Другой троп, характерный для православной публицистики конца XIX века, — «злонамеренное ламство», направляющееся из-за рубежа. Православные авторы один за другим высказывали убежденность в том, что «ламы вербуются», наращивают свое лобби в высших эшелонах власти, что «уже выработан план подготовки в десятилетний срок миссионеров для обращения Европы» [цит по: Бернюкевич, 2009, 32] в буддизм. Эти тревоги находили все больше сочувствия в русском обществе в канун русско-японской войны в связи с опасностью воздействия зарубежных проповедников на степень лояльности приграничного буддийского населения. Важную роль в культивировании таких тревог играла и проблема шпионажа иностранных государств на восточных окраинах Российской империи, в котором подозревались незаконные мигранты, в том числе из Цинской империи [Синиченко, 2003, 155]. Православные миссионеры искусно играли на этих настроениях, настойчиво продвигая в консервативной прессе мысль о необходимости если не полного запрета буддийского книгопечатания и импорта буддийской литературы, то по крайней мере установления жесткого контроля над ее распространением.

Впервые официальный контроль над импортируемой религиозной литературой буддистов был установлен правительством в рамках Положения о ламайском духовенстве 1853 года. Параграф 59 этого положения предписывал: «Бурханы, разные письменные изображения, молитвы, духовные книги, поясы и проч., выписываются из-за границы собственными лишь средствами дацанов чрез Кяхтинскую таможню, по особым, каждый раз, представлениям о том Хамбы Ламы к Забайкальскому Военному Губернатору и по ближайшему усмотрению сего последнего» [цит. по Ермакова, 1998, 62].

На деле механизмы контроля оказались непрописанными, и, как следствие, эта норма Положения лишалась смысла. Лишь незначительная часть книг проходила по официальным представлениям, тогда как основной поток литературы поступал из-за рубежа в обход таможенного контроля на огромном протяжении плохо охранявшейся границы. Чиновник Азиатского департамента Министерства иностранных дел князь Эспер Ухтомский писал по этому поводу следующее: «Теперь таможня в Иркутске. Если уж Правительство хочет наблюдать за получаемыми из-за границы предметами культа, то поручить это следует Кяхтинскому комиссару, хотя, во-первых, надо заметить, что, пожелай только инородцы, они и так свободно провезут все, необходимое с религиозной точки зрения, а во-вторых, еще в 1874 году Хамбо Мархаев доносил Губернатору, что продавать заграничные изделия местные ламы находят совершенно излишним, ибо прихожане сами приобретают, что нужно, и множество вещей делается дома, в Забайкалье» [Ухтомский, 1887, 277].

До 1880 г. Сибирское Генерал-губернаторство официально запрещало дацанам производить собственную печатную продукцию. Практиковались штрафы,

выговоры и конфискация баров и книг. Так, в этой связи в своей монографии К. М. Герасимова приводит следующий факт: «В официальных источниках сведения о книгопечатании в бурятских дацанах появились только с 1877 г., когда селенгинский епископ Мартиниан сообщил о типографии в Цугольском дацане. При следствии было обнаружено 1012 березовых дощечек-баров и матриц с монгольским и тибетским текстом. Типография была опечатана, бары «арестованы», ширетуй получил выговор, но тогда же Забайкальский военный губернатор высказал предположение, что разрешение книгопечатания в бурятских дацанах прекратило бы надобность покупать книги за границей» [Герасимова, 1957, 61].

В стремлении снизить зависимость бурятских буддистов от иностранной религиозной литературы в 1880 году «министр внутренних дел дал разрешение на печать книг в Агинском и Цугольском дацане с условием предварительного просмотра оттисков и заблаговременной регистрации вновь заводимых баров» [Гармаева, 2001, 82]. Однако эта мера установления контроля за содержанием религиозной литературы неизбежно упиралась в проблему недостатка квалифицированных специалистов в области религиозной литературы на монгольском и тибетском языках и невозможности установления эффективного контроля.

В 1880-х годах в МВД по представлению Хамбо-ламы составлялся особый перечень книг, разрешенных к изданию; но, как отмечает Ухтомский, проводивший ревизию дацанов в Забайкалье в 1887 г., эта норма была крайне противоречивой: «…По странной случайности, некоторые кумирни имеют право распространять буддийские писания, другие — почему-то нет, хотя дощечки с вырезанными буквами везде того же содержания. Мало того, местами они опечатаны, и к ним не дозволено прикасаться. Стесненные таким образом дацаны безуспешно хлопочут о дозволении пользоваться своими дощечками» [Ухтомский, 1887, 183, 183 об.].

В Российском государственном историческом архиве нам удалось найти только два документа, свидетельствующих о начале цензурирования буддийских книг. Бурятские буддисты с 20-х гг. XIX века находились в ведении Министерства внутренних дел, потому цензура буддийской литературы была поручена Центральному цензурному комитету Департамента духовных дел иностранных исповеданий. Инициатором введения цензуры буддийских книг выступило Главное управление по делам печати Министерства [Муравьев, 1898, 1]. 21 мая 1898 г. в цензурный комитет с иркутской таможни поступили две первые посылки с буддийскими книгами, однако вскоре комитет возвратил книги в Департамент, сославшись на невозможность проведения цензуры в связи с отсутствием специалистов, владеющих монгольским и тибетским языками [Предложение, 1906, 3а]. Между тем книги с иркутской таможни, по всей видимости, продолжали поступать, достигнув к 1911 году количества 1700 экземпляров [Прокопьев]. Только в 1906 году директор Департамента духовных дел иностранных исповеданий находит выход из создавшегося положения, рекомендовав заведующему Главным управлением обратиться за консультациями к профессору Восточного факультета Санкт-Петербургского

университета А. М. Позднееву и приват-доценту Рудневу [Муравьев, 1898, 1]. Фактически цензура буддийской литературы началась только в 1907 году, когда А. М. Позднеев приступает к проверке литературы.

Однако в ноябре 1907 года по распоряжению Министра внутренних дел арестованные ранее печатные формы подлежало вернуть в дацаны. В 1909 году на особом совещании в Иркутском генерал-губернаторстве, посвященном вопросам изменения законодательства по управлению вероисповедными делами бурят-буддистов, был поднят вопрос о цензуре буддийских книг. На заседании было предложено законодательно закрепить за буддийским духовенством право печати религиозной литературы после прохождения светской цензуры [Протокол, 1909, 44]. Но по предложению участвовавшего в работе заседания начальника отделения Департамента духовных дел иностранных исповеданий И. М. Платонникова было решено избавить буддистов от обязанности предоставлять книги для прохождения цензуры, но при этом возложить на Пандито (Бандидо) Хамбо-лам и настоятелей дацанов прямую ответственность за содержание публикуемой литературы. От цензуры были избавлены не только те буддийские книги, которые печатались непосредственно на территории Российской империи, но и те, что ввозились из сопредельной Цинской империи. По утверждению того же Платонникова, «на Совещании по вероисповедным делам буддистов-ламаитов бывшем под председательством графа Игнатьева, было установлено, что печатные произведения, проникавшие в Сибирь из Китая, никогда не были агитационного характера, поэтому нет надобности в установлении особой цензуры для таких произведений» [Там же, 45].

Это утверждение нашло поддержку в лице участвовавшего в обсуждении профессора А. М. Позднеева — ученого, непосредственно осуществлявшего цензурную экспертизу буддийских книг. Только один из заседателей высказал возражения по вопросу отмены цензуры. Чиновник особых поручений при Иркутском генерал-губернаторе А. П. Церерин высказал следующие аргументы в пользу сохранения цензуры: «Если до сего времени из Китая не проникали к нам печатные произведения агитационного характера, то нельзя ручаться, что и в будущем таких произведений не будет. Между тем в настоящее время, насколько мне известно, Япония распространяет среди монголов тенденциозные произведения печати, цель которых привлечение к ней симпатий азиатских народностей и призыв к борьбе с представителями белой расы. Проникновение такой литературы в среду наших бурят крайне нежелательно по понятным причинам. Поэтому необходимо установить контроль над всеми печатными произведениями, проникающими к нам из Монголии и Китая…» [Там же].

Однако данная точка зрения поддержки со стороны других заседателей не нашла, и в итоге собрание обратилось в Министерство внутренних дел с рекомендацией об отмене цензуры буддийской литературы и возложении ответственности за содержание книг на Хамбо-ламу [Там же].

Так, не успев начаться, закончилась история цензуры буддийской литературы в Российской империи. Причиной тому стала не только неспособность властей отладить механизм цензурирования на фоне недостатка специалистов,

но и общий кризис института цензуры в России. Система идеологической цензуры Российской империи к концу XIX века стала захлебываться от вала печатной литературы, поступавшей из-за рубежа и производившейся внутри России. Государство уже к 80-м годам XIX века обнаруживало неспособность контролировать печатное слово, однако при этом цензурные комитеты не находили ни достаточной материальной, ни организационной поддержки со стороны правительства. По словам И. Фута, «российская цензура была последним в Европе примером классической бюрократической цензурной машины. Решение об упразднении в 1905 г. предварительной цензуры и предоставлении ограниченной свободы печати, как, без сомнения, и в ряде других стран, было скорее прагматичным, чем принципиальным: признавалось, что новая технология и массовое производство уже не позволяли контролировать печать традиционными цензурными способами» [Фут, 2006, 129].

С 1907 года буддийские сочинения более не подвергаются цензуре и каким-либо другим ограничениям, но спустя два десятилетия уже большевистский режим развяжет открытую войну с буддийской книжностью, в результате которой значительная часть книжного наследия бурят-буддистов будет подвергнута уничтожению.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бернюкевич, 2009 — Бернюкевич Т. В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». М., 2009.

2. Гармаева, 2001 — Гармаева Х. Ж. Книгопечатание в бурятских дацанах на монгольском языке. Дис. … канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2001.

3. Герасимова, 1957 — Герасимова К. М. Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков. Улан-Удэ, 1957.

4. Гурий, 1911, Июнь — Гурий Иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. 1911. Июнь.

5. Гурий, 1911, Март — Гурий Иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам казанского и иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. 1911. Март. С. 322–345.

6. Гурий, 1911, Ноябрь — Гурий Иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. 1911. № 5. Ноябрь.

7. Дашиев, 1997 — Дашиев Д. Б. Бурятская дидактическая литература: проблемы жанрового состава. Дис. … канд. ист. наук. Улан-Удэ, 1997.

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

9. Жамсуева, 2001 — Жамсуева Д. С. Агинские дацаны как памятники истории культуры. Улан-Удэ, 2001.

10. Институт, 1911 — Институт бандита Хамбо-ламы у бурят в его отношении к ламаизму и миссии // Православный собеседник. 1911. Ноябрь.

11. Ковалевский, 1829 — Ковалевский О. М. О забайкальских бурятах // Казанский вестник. 1829. Ч. 27. Кн. 11–12.

12. Котович, 1909 — Котович Ал. Духовная цензура в России (1799–1855 гг.). Санкт-Петербург: Типография «Родник», Невский пр-т, 88, 1909.

13. Ламаизм в Бурятии, 1983 — Ламаизм в Бурятии XVIII — нач. XX в. / Галданова Г. Р., Герасимова К. М., Дашиев Д. Б. Митупов Г. Ц. Новосибирск: Наука, 1983.

14. Муравьев, 1898 — Муравьев А., граф. Извещение о представлении буддийских книг для прохождения цензуры в Департамент Духовных Дел Иностранных Исповеданий. РГИА Ф. 821. Оп. 133. Ед. хр. № 1857. Л. 1а.

15. Предложение, 1906 — Предложение Директора Департамента Духовных Дел Иностранных Исповеданий о привлечении к цензуре профессоров Санкт-Петербургского Университета. РГИА Ф. 821. Оп. 133. Ед. хр. № 1857. Л. 3а.

16. Прокопьев — Прокопьев В. Б. Буддизм и культура Бурятии. URL: http://etegelov.ru/conf-1/reports/51-doc-4 (дата посещения 07.06.2012).

17. Протокол, 1909 — Протокол заседания по вопросу об изменении Положения по управлению вероисповедными делами бурят-ламаитов, состоявшегося в Иркутске 25 сентября 1909 г. РГИА Ф. 821. Оп. 150. Д. 426. Лл. 1–60.

18. Синиченко, 2003 — Синиченко В. В. Правонарушения иностранцев на востоке Российской империи во второй половине XIX — начале XX веков. Иркутск, 2003.

19. Терентьев, 2003 — Терентьев А. А. История буддизма в России // Буддизм России. 2003. № 37. С. 49–53.

20. Ухтомский, 1887 — Ухтомский Э. Э., князь. Очерк развития ламаизма на восточно-сибирской окраине и наиболее целесообразное средство для борьбы с ним. РГИА. Ф. 821. Оп. 133. Д. 420. Лл. 86–277.

21. Фут, 2006 — Фут И. П. Циркуляры цензурного ведомства 1865–1905 гг. // Цензура в России: история и современность: сб. науч. трудов. Вып. 3. Санкт-Петербург, 2006.

А. А. Шиманская (Москва)

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ТИБЕТОЛОГИЯ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Объектами специального изучения в отечественной науке Тибет и тибетский буддизм стали в 20–30-е гг. XIX в. Однако к этому времени на протяжении уже практически двух веков в состав Московского царства, а затем и Российской империи, входили два народа, чья история и культура теснейшим образом была связана с Тибетом.

В 1608–1609 гг. Московское царство приняло в свой состав перекочевавшие в Нижнее Поволжье ойрато-калмыцкие роды из Джунгарии; в XVII в. в состав России вошли Прибайкалье и Забайкалье. В 1741 г. главы бурятских (северных монгольских) родов, кочующих в Забайкалье, принимают российское подданство. Буддийские ламы указом императрицы Елизаветы Петровны освобождались от налогов, податей и других повинностей и получили разрешение учить свои народы буддизму. Этот год и является годом официального признания буддизма в нашей стране.

Казалось бы, зарождение тибетологии в России во многом должно было происходить из практических нужд государства и на раннем своем этапе исходить из политических задач, но в XVII–XVIII вв. российская администрация не предпринимала никаких мер по изучению тибетского языка; культура и религиозная жизнь калмыков и бурятов также не вызывали интереса у отечественных чиновников. При этом вырисовывался некий казус: политически буряты и калмыки были подчинены правительству Российской империи, однако авторитетнейшие духовные лидеры находились в Тибете, вне сферы влияния государства.

Гораздо позднее свое внимание на веру «инородцев» обратила Московская патриархия, но деятельность представителей церкви исходила в основном из желания обратить калмыков и бурят в православную веру.

Начало научного изучения Тибета и тибетского буддизма в России приходится на 20–30-е гг. XIX в. и связано прежде всего с именем Я. И. Шмидта (нем. *Isaak Jakob Schmidt*, 1779–1847). Следует отметить тот факт, что Шмидт стал первым европейским ученым, осознавшим значение Великой колесницы (Махаяны) для северного и восточного буддизма. Он определил, что в ритуально-культовой системе калмыцкого народа ключевое место занимают махаянские сутры, и прежде всего «Алмазная» — *Праджня-парамита Ваджра-ччхедика Сутра*. Именно этот текст был изучен Шмидтом, и первое издание в Европе ее тибетского и немецкого переводов было осуществлено Российской Императорской академией наук [Schmidt, 1837]. В 1839 г. выходит его «Грамматика тибетского языка». Затем он публикует два «Лексикона тибетского языка» [Schmidt, 1841; Шмидт, 1843].

Продолжателем дела Я. И. Шмидта стал О. М. Ковалевский (польск. *Józef Szczepan Kovalewski*, 1801–1878), посвятивший себя монголоведению и поднявший эту совсем новую для того времени отрасль знаний на высокий

научный уровень. В 1833 г. он создал в Казанском университете первую в Европе кафедру монгольского языка, ставшую центром новой науки. В своих исследованиях и в преподавательской деятельности Ковалевский делал упор на изучение буддийских текстов, указывая на невозможность понимания истории и современного состояния народов без глубокого знания их духовной жизни и религиозных представлений. В дальнейшем эти принципиальные положения прочно закрепились в отечественных тибетологических и монголоведческих исследованиях.

В Казанском университете под руководством Ковалевского получал образование В. П. Васильев (1818–1900). Он владел китайским и тибетским языками, санскритом, маньчжурским, монгольским и другими языками, что позволяло ему заниматься исследованием особенностей перевода буддийских терминов. В 1857–1869 гг. выходит его основной труд «Буддизм, его догматы, история и литература», состоявший из трех частей. В Приложении к первой части [Васильев, 1857, 212–335] автор впервые переводит с тибетского языка произведение Васумитры (I в.), посвященное формированию школ в раннем буддизме, и труд тибетского мыслителя Гунчена Жамьян-Шадбы, сообщающий об особенностях доктринальных положений вайбхашики, саутрантики, йогачары и мадхьямаки. Третью часть трехтомного издания составил перевод с тибетского языка сочинения Таранатхи «История буддизма в Индии» [Дараната, 1869]. Вскоре после выхода он был переведен на немецкий язык и приобрел известность в европейской науке.

Ученик В. П. Васильева — И. П. Минаев (1840–1890), работая с письменными памятниками, выдвигал тезисы об историческом развитии буддизма, о постепенном складывании буддийского канона. Основываясь на опыте личных наблюдений, говорил о различии буддийской традиции на Дальнем Востоке, в Непале и в Центральной Азии, предлагал сравнительное изучение особенностей функционирования общин.

Значительный вклад в развитие востоковедения, истории буддизма и собственно истории Тибета внесли представители Русской православной миссии в Пекине П. И. Кафаров (отец Палладий Кафаров, 1817–1878) и Н. Я. Бичурин (архимандрит Иакинф, 1777–1853).

Подробный обзор работ российских исследователей буддизма XIX–XX вв. и анализ их методологических принципов рассматривается в монографическом исследовании Т. В. Ермаковой [Ермакова, 1998].

Характеризуя деятельность «первопроходцев» отечественной тибетологии и буддологии, можно выделить следующие моменты. Вопрос о существовании в буддийской традиции серьезных философских трактатов в тот период даже не ставился. Таким образом, происходил перенос локальных народных верований, связанных с этнографическими культурными особенностями, на буддийскую традицию в целом. Недостатком работ был выраженный филологический подход к переводу и интерпретации буддийской терминологии. Однако уже Васильев указывал на необходимость установления хронологической последовательности развития буддийских школ и философских направлений и датировки возникновения письменных памятников. Также им была выдвинута проблема адекватного перевода категорий буддийского учения на европейские языки.

Только в результате деятельности названных пионеров российской тибетологии и буддологии стало возможным полноценное исследование культуры и быта народов Центральной Азии, появились ученые-этнографы и путешественники: Н. М. Пржевальский, Г. Н. Потанин, А. М. Позднеев, Г. Ц. Цыбиков, Б. Б. Барадийн, П. К. Козлов. Предметом исследований стала традиционная система управления буддийской общины, ее экономический уклад, степень влияния на духовную паству, а также народные верования и обычаи и восприятие буддийского духовенства простым народом. Параллельно научному исследованию письменного буддийского наследия началось изучение и живой буддийской традиции отечественными учеными-путешественниками. И, прежде всего, упор делался на изучение центральноазиатского региона: научные экспедиции направились в Бурятию, Калмыкию, Монголию и Тибет. На раннем этапе исследование буддизма было вызвано практическими целями: необходимо было изучить образ жизни и религиозные представления новых подданных Российской империи — бурят и калмыков (в эту область интересов в XIX в. еще не попадала Тува, ставшая российским протекторатом лишь в 1914 г.).

Глубокие корни и богатую историю имеют буддологические исследования в Санкт-Петербурге. В первые десятилетия XX века буддология в России развивается необыкновенно успешно. Возникает петербургская буддологическая школа — академическое направление во главе с Ф. И. Щербатским (1866–1942). В традициях этой школы работали такие ученые-буддологи, как С. Ф. Ольденбург (1863–1934), О. О. Розенберг (1888–1919), Е. Е. Обермиллер (1901–1935).

Академик Ф. И. Щербатской по праву признается основателем петербургской (ленинградской) буддологической школы, которая, однако, не пережила своего создателя и в советский период была уничтожена репрессиями. Щербатской — ученик И. П. Минаева, изучал санскрит в Петербургском и в Венском университетах, стажировался у Г. Бюлера, крупнейшего европейского санскритолога. Уже в советское время, в 1928 г., Щербатской стал директором Института буддийской культуры (ИНБУК) АН СССР. В 1930 г. этот институт был расформирован и вошел в состав Института востоковедения, в котором Щербатской заведовал Индо-тибетским кабинетом.

Собственно тибетологические исследования в Санкт-Петербурге в первые десятилетия XX века велись в Азиатском музее, в Институте буддийской культуры (ИНБУК) АН СССР и в Санкт-Петербургском университете. После реорганизации востоковедных учреждений и создания в 1930 г. Института востоковедения АН СССР они переместились в Индо-тибетский кабинет Института, возглавляемый Щербатским. Сотрудниками кабинета были Б. В. Семичов, А. И. Востриков, Е. Е. Обермиллер и др. Институт востоковедения обладал обширным фондом тибетских рукописей и ксилографов, который был сформирован из собраний Азиатского музея и коллекций исследователей, участвовавших в экспедициях Русского географического общества. Тибетский фонд продолжал активно пополняться в 1920–30 гг., ежегодно сотрудники Института востоковедения выезжали в Бурятию и Монголию. Одним из направлений деятельности сотрудников Тибетского кабинета была работа по инвентаризации

и изучению собранных коллекций письменных памятников. В 1935–37 гг. инвентаризацией занималась Н. П. Ярославцева (Вострикова), но эта работа не была завершена в тот период.

В 1936 г. было принято решение о разделении Кабинета на два самостоятельных: на Новоиндийский и Тибетский кабинеты. Возглавил работу Тибетского кабинета А. И. Востриков (1904–1937). Однако уже в следующем, 1937 г., Востриков, в числе других ученых-востоковедов, был арестован по обвинению в антисоветской деятельности. Ученый был расстрелян в сентябре 1937 г., в самом начале своей научной карьеры. Тем не менее Востриковым была проделана огромная работа по описанию и систематизации тибетской исторической литературы. Его труд «Тибетская историческая литература» не утратил своего научного значения и в наши дни. Монография охватывает большой объем тибетских произведений XII–XVII вв.; им предпринята первая в мировой тибетологии попытка классифицировать произведения тибетской исторической литературы. Кроме того, Востриков производит датировку произведений, дает характеристику, информацию об авторах — все это сделало монографию незаменимым для буддологов справочником. Этот труд был впервые опубликован лишь через четверть века после гибели ученого и стал значительным вкладом в мировую тибетологию [Востриков, 1962].

Под руководством Щербатского в ЛГУ учился Б. В. Семичов (1900–1981), специалист по тибетскому языку, знаток санскритского и палийского языков. В 1928 г. он становится научным сотрудником Института изучения буддийской культуры, занимается изучением абхидхармической литературы. Затем продолжает работать в Институте Востоковедения АН СССР. В 1933 г., как и многие коллеги, был арестован, смог вернуться к исследовательской работе лишь в 1955 г. в качестве научного сотрудника сектора буддологии Бурятского института общественных наук. При поддержке вернувшегося в СССР Ю. Н. Рериха Б. В. Семичов вновь занялся исследованием буддийских философских памятников.

После репрессий тридцатых годов и смерти в 1943 г. академика Ф. И. Щербатского в Тибетском кабинете не осталось сотрудников, и после возвращения института из эвакуации в Ленинград он прекратил свое существование. Описание Тибетского фонда продолжил монголист К. М. Черемисов. С 1948 г. ученым секретарем Рукописного отдела стал Б. И. Панкратов — специалист по китайскому, монгольскому и тибетскому языкам, он не принимал непосредственного участия в обработке Тибетского фонда, однако смог подготовить ряд учеников, которые в будущем занялись этой работой. В 1950 г. Институт востоковедения был переведен из Ленинграда в Москву, но Тибетский фонд остался в ленинградском отделении Института в составе Сектора восточных рукописей. В период с 1951 по 1956 г. описанием центральноазиатской коллекции рукописей занимался В. С. Воробьев-Десятовский (1928–1956). Затем в разные периоды времени с коллекциями работали и проводили инвентаризацию фонда М. И. Воробьева-Десятовская, Л. С. Савицкий, Е. Д. Огнева, В. Л. Успенский, Р. Н. Крапивина [Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1981].

В 2007 г. на базе санкт-петербургского филиала ИВ РАН был создан Институт восточных рукописей. Богатые коллекции во многом обусловили одно

из ведущих направлений тибетологических исследований, ведущихся в Санкт-Петербурге: это публикация памятников, их перевод и научное описание, разрешение вопросов филологии и текстологии. Исследования Воробьевой-Десятовской в первую очередь связаны с изучением буддийских санскритских текстов из Центральной Азии. Начавшая работу в 1972 г. в Институте общественных наук Бурятского филиала СО АН СССР Р. Н. Крапивина с 1980 г. является сотрудником Петербургского филиала ИВ РАН. Изучала тибетский разговорный язык в Непале, занимается переводами, преподает тибетский язык в вузах Санкт-Петербурга. С 2006 г. по настоящее время хранителем тибетского фонда является А. В. Зорин. Ученик Р. Н. Крапивиной и филолог по образованию, А. В. Зорин занимается историей тибетской поэзии и переводами тибетской поэзии на русский язык.

Другим направлением работы санкт-петербургских ученых стало составление обобщающих трудов по истории и культуре Тибета. В этом русле работали Л. С. Савицкий, Е. И. Кычанов, Б. Н. Мельниченко, А. С. Мартынов, Е. А. Островская-младшая. В 1975 г. Л. С. Савицкий и Е. И. Кычанов выпустили совместную монографию «Люди и боги Страны Снегов» [Кычанов, Савицкий, 1975]. Несколько позже Е. И. Кычанов и Б. Н. Мельниченко (опираясь прежде всего на китайские источники и работы зарубежных тибетологов) предприняли попытку составить очерк истории Тибета с древнейших времен до начала XXI века [Кычанов, Мельниченко, 2005]. Их труд представляет собой первое в отечественной историографии обобщенное систематизированное изложение истории страны, начиная с периода заселения Тибетского нагорья. К истории Тибета обращался А. С. Мартынов, также работающий с китайскими источниками.

Важным центром подготовки специалистов остается кафедра монголоведения и тибетологии Восточного факультета Санкт-Петербургского университета, возникшая еще в 1855 г. Образовательная программа включает изучение источниковедения и историографии, истории монгольской и тибетской литературы, лингвистики, текстологии, истории религии и культуры. В настоящее время на кафедре преподают: В. Л. Успенский, П. Л. Гроховский, Ю. И. Елихина и др.

На рубеже 1980–90 гг. возникла группа буддологии Санкт-Петербургского филиала Института востоковедения РАН. В группу входят В. И. Рудой, Е. П. Островская и Т. В. Ермакова. Основной и практически единственный предмет изучения этой группы исследователей — трактат Васубандху «Абхидхарма-коша». На философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета работал Е. А. Торчинов, занимавшийся буддологическими исследованиями по материалам китайских источников.

В Москве важнейшим центром тибетологических и буддологических исследований в советский период становится Институт востоковедения АН СССР. Во второй половине 30-х гг. буддология, а вместе с ней и тибетология, оказались полностью разгромленными в отечественной науке. Возрождение в 60-е гг., во времена «хрущевской оттепели», проходило весьма трудно. Этот недолгий период возрождения был связан в первую очередь с возвращением в 1957 г. в СССР Ю. Н. Рериха (сына знаменитого художника и путешественника Н. К. Рериха),

который получил широкое образование в области восточного языкознания в Школе восточных языков Лондонского университета, в Гарвардском и Парижском университетах, много лет провел в Индии, Тибете, Монголии и Китае. После переезда в Москву Ю. Н. Рерих приступил к работе в Институте востоковедения в Москве и занялся подготовкой молодых специалистов: преподавал санскрит и тибетский языки, вел к защите аспирантов, готовил издания научных переводов буддийских памятников и монографических исследований. В это же время он продолжил составление тибетско-русско-английского словаря, мечтал возродить книжную серию *Bibliotheca Buddhica*.

В 1960 г. под грифом *Bibliotheca Buddhica* выходит осуществленный В. Н. Топоровым перевод с пали «Дхаммапады» [Дхаммапада, 1960], одного из важнейших памятников раннего палийского буддизма. Публикация этого памятника вызвала скандал в академических кругах: ученого обвинили в пропаганде «индийской поповщины». Вскоре после этого Ю. Н. Рерих умирает в самом расцвете своей научной карьеры, так и не завершив многих проектов. В Институте востоковедения сохранился его мемориальный кабинет с обширной библиотекой и коллекцией тибетских ксилографов. Между тем под грифом *Bibliotheca Buddhica* в 1962 г. удалось наконец осуществить публикацию монографии А. И. Вострикова «Тибетская историческая литература» [Востриков, 1962], подготовленной к публикации Ю. Н. Рерихом при активном участии Н. П. Востриковой (Ярославцевой). В 1963 г. под редакцией ленинградских ученых Б. И. Панкратова и Э. Н. Темкина в серии выходит глава из сочинения Камалашилы «Пурва-бхавана-крама», подготовленная к изданию еще Е. Е. Обермиллером [Камалашила, 1963]. После этого в издании серии наступает очередной перерыв.

После смерти Ю. Н. Рериха его проект по созданию тибетско-русско-английского словаря продолжили его ученики, сотрудники Института востоковедения Ю. М. Парфионович и В. С. Дылыкова. Подготовка к изданию этого монументального труда стала основным делом их научной жизни. Работа продвигалась медленно, хотя Рерих завершил рукописный вариант еще в 1932–1933 гг., но рукопись не содержала перевода на русский язык. На первом этапе подготовки словаря в работе участвовали В. А. Богословский, К. М. Черемисов, М. И. Воробьева-Десятовская, Б. Б. Бадараев, Р. И. Пубаев и Б. В. Семичов. Одиннадцать томов словаря выходили в течение десяти лет, в период с 1983 по 1993 г. [Рерих, 1983–1993].

Кроме подготовки к изданию словаря, следует отметить также работу Ю. М. Парфионовича «Тибетский письменный язык» [Парфионович, 1970], представляющую собой научное систематическое описание основных структурных особенностей тибетского языка. Коллега Ю. М. Парфионовича — В. С. Дылыкова занималась изучением тибетской литературы [Дылыкова, 1986]. В своей работе она предложила классификацию и описала основные жанры тибетской литературы.

В конце 1950-х гг. начал работу сотрудник Института Дальнего Востока АН СССР В. А. Богословский, также участвовавший в подготовке словаря Ю. Н. Рериха. Его работы посвящены различным аспектам истории Тибета, в том числе социально-политическим вопросам [Богословский, 1962; 1978].

В качестве основных направлений работы московских исследователей, обращающихся к тибетологической проблематике, можно выделить: переводы и исследования тибетских источников (Ю. Н. Рерих, Ю. М. Парфионович, В. П. Андросов, Е. В. Леонтьева); изучение истории и культуры Тибета (В. А. Богословский, А. Д. Цендина и др.); изучение тибетской литературы (В. С. Дылыкова); лингвистические исследования, составление словарей и грамматик тибетского языка (Ю. Н. Рерих, Ю. М. Парфионович, В. С. Дылыкова, И. Н. Комарова); практический подход с упором на живой разговорный язык (Т. Илюхина, В. Ермолин, А. Васильев).

На рубеже 1960–1970-х гг. буддологические исследования начинают появляться в изданиях Тартуского государственного университета. Так, в «Трудах по знаковым системам» и «Трудах по востоковедению» вышли работы О. Ф. Волковой, А. М. Пятигорского, Л. Э. Мялля, А. Я. Сыркина и Б. Д. Дандарона. Однако этот период подъема оказался недолгим, что было связано прежде всего с «делом Дандарона».

Б. Д. Дандарон (1914–1974) происходил из бурятского рода, тесно связанного с буддийской традицией. В детстве Дандарон учился в монастырской школе, где изучал санскрит и тибетский язык. Он сам был буддистом, занимался медитацией. В 1934–1937 гг. Дандарон на правах вольнослушателя посещал Восточный факультет ЛГУ, а также изучал тибетский язык под руководством А. И. Вострикова.

Дандарона дважды арестовывали и судили: в 1937 г., когда проходили массовые аресты и суды над востоковедами, затем в 1946 г. (реабилитирован в 1956 г.). С 1957 года Дандарон трудится в качестве научного сотрудника в Бурятском институте общественных наук СО РАН. В 1958–59 годах им составлен тибетско-русский словарь и «Тибетско-русский словарь философских терминов». Не прекращаются и его религиозно-философские искания, идеей Дандарона было переосмысление буддийского учения на основе достижений современной европейской философии и науки. Дандарон приобрел несколько десятков последователей и учеников. В 1972 году его вновь арестовали, обвинив в создании секты. Процесс над Дандароном был громким, по делу были привлечены и допрошены не только его ученики, но и коллеги-востоковеды. Осудили как самого Дандарона, умершего в заключении, так и некоторых его учеников. Результатом этого процесса стало подозрительное отношение к любым буддологическим исследованиям в отечественной науке. Из СССР были вынуждены эмигрировать А. М. Пятигорский и А. Я. Сыркин; от издательской научной деятельности отошли О. Ф. Волкова и Л. Э. Мялль.

После разгромного «дела Дандарона» буддологические исследования в СССР вновь практически исчезают, однако в 1970–80-е годы продолжают вестись исследования, в той или иной степени затрагивающие вопросы буддизма в различных прикладных аспектах: в контексте истории искусства, культуры, литературы и т. д.

Важным центром тибетологических исследований в нашей стране было в советские годы и остается на сегодняшний день Сибирское отделение

Академии наук. В качестве характерных направлений исследовательской работы ученых Института монголоведения, буддологии и тибетологии можно выделить: изучение и перевод текстов, созданных в Тибете, Монголии и в самой Бурятии; контакты и взаимодействие между народами региона (С. Ю. Лепехов, С. П. Нестёркин, А. М. Донец); перевод трудов тибетских историков буддизма и изучение биографий культурных, религиозных и политических деятелей (Р. Е. Пубаев и др.); опирающиеся на переводы тибетских источников исследования направлений Махаяны и Ваджраяны (Б. Д. Дандарон, С. Ю. Лепехов, А. М. Донец, С. П. Нестёркин, А. А. Базаров, А. М. Стрелков и др.); исследование ритуально-культовой системы тибето-монгольского буддизма (К. М. Герасимова, С.-Х. Сыртыпова и др.).

Еще одним центром изучения тибето-буддийской традиции является Калмыкия. Так, переводами тибетских памятников в Калмыкии занимается В. Н. Бадмаев, изучению истории тибето-монгольских народов посвящены исследования Б. У. Китинова (который, впрочем, работает в Москве), действует Институт буддизма.

Возникает вопрос: в чем же проявляются различия между современными исследованиями, современными приемами работы с тибетскими и санскритскими источниками от «классического периода» в отечественной буддологии?

В начале XX века труды отечественных буддологов сразу переводились на иностранные языки; некоторые исследователи (как, например, Е. Е. Обермиллер) сразу публиковались на английском или немецком языках. Буддология развивалась в контексте мировой науки и в тесной связи с развитием европейской философии. В советский период произошел разрыв между отечественными буддологическими исследованиями и достижениями мировой науки. Существует разобщенность и между отечественными исследователями и отдельными центрами: Москвой, Санкт-Петербургом, Улан-Удэ. Необходимыми мерами для ликвидации этого разрыва являются конференции, круглые столы и международные семинары, публикация тезисов и результатов научных исследований на европейских языках. Так, еще в 1970 г. Н. Л. Жуковская заметила: «В связи с тем, что буддология все более и более выделяется в одну из отраслей востоковедения, насущно необходимым становится создание постоянного координационного буддологического центра с хорошо налаженной информацией» [Жуковская, 1970, 151].

Представляется, что одной из наиболее важных задач на данном этапе развития тибетологии является в первую очередь подготовка источниковедческой базы: выявление и научный комментированный перевод сочинений как исторического, так и философского характера, их текстологический и источниковедческий анализ. Это касается как источников собственно тибетского происхождения, так и китайского, монгольского и других, а также анализ данных этих источников. Необходимо возродить комплексный подход к изучению источников: сопоставлять санскритские и тибетские варианты текстов, сравнивать переводы и редакции.

По-прежнему актуален вопрос терминологии буддологических работ, адекватного перевода и использования терминов. Важным аспектом исследований остаются вопросы хронологии истории Тибета.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 1997 — Андросов В. П. Историко-методологические проблемы изучения древнебуддийской философии (V в. до н. э. — V в. н. э.) // Московское востоковедение. Очерки. Исследования. Разработки. М., 1997.

2. Андросов, 2000 — Андросов В. П. Индийский буддизм: история и учение. Вопросы методологии и источниковедения. The Edwin Mellen Press, Lewiston, New York; Queenston, Ontario, Canada; Lampeter, United Kingdom, 2000.

3. Андросов, 2003 — Андросов В. П. Буддизм Ваджраяны // Иконография Ваджраяны. М., 2003.

4. Андросов, 2006 — Андросов В. П. Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений]» («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»). М., 2006.

5. Андросов, 2008 — Андросов В. П. Первые шаги индийского буддизма в Тибете (VII — VIII вв.) // Буддизм.ru. 2008, № 13–14.

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

7. Андросов, 2010 — Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. М., 2010.

8. Андросов, 2011 — Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М., 2011.

9. Богословский, 1962 — Богословский В. А. Очерк истории тибетского народа: становление классового общества. М., 1962.

10. Богословский, 1978 — Богословский В. А. Тибетский район КНР (1949–1976). М., 1978.

11. Богословский, 1996 — Богословский В. А. Тибет после Мао Цзэдуна (Социально-экономическая политика в сельских районах Тибета в 1977–1987 гг.). М., 1996.

12. Богословский, 2002 — Богословский В. А. Политика Далай-ламы XIII в Тибете. М., 2002.

13. Будон, 1999 — Будон Ринчендуб. История буддизма. — СПб., 1999.

14. Васильев, 1857 — Васильев В.П. Буддизм, его догматы, история и литература. Ч. 1. СПб, 1857.

15. Воробьева-Десятовская, 1992 — Воробьева-Десятовская М. И. Тибетцы. — Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье: этнос, языки, религии. М., 1992.

16. Воробьева-Десятовская, 2011 — Воробьева-Десятовская М. И. Великие открытия русских ученых в Центральной Азии. СПб., 2011.

17. Воробьева-Десятовская, Савицкий, 1974 — Воробьева-Десятовская М. И., Савицкий Л. С. Тибетский фонд ЛО ИВАН СССР // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования. Ежегодник 1974. М., 1981. С. 139–153.

18. Востриков, 1962 — Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М., 1962.

19. Герасимова, 1989 — Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.

20. Гимны Таре, 2009 — Гимны Таре / пер. с тиб., критический текст, предисл., приложения А. В. Зорина. М., 2009.

21. Далай-лама, 2007 — Далай-лама XIV. Доброта, ясность и постижение сути / пер. с англ. и примеч. В. П. Андросова. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. М., 2007.

22. Дараната, 1869 — Дараната. История буддизма в Индии / пер. с тиб. В. Васильева. СПб., 1869.

23. Дхаммапада, 1960 — Дхаммапада / пер. с пали, коммент., предисловие В. Н. Топоров. М., 1960.

24. Дылыкова, 1986 — Дылыкова В.С. Тибетская литература. Краткий очерк. М., 1986.

25. Ермакова, 1998 — Ермакова Т. В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). СПб., 1998.

26. Жуковская, 1970 — Жуковская Н. Л. Советская буддология. Библиографический обзор за 1959–1969 годы // Народы Азии и Африки. 1970. № 6. С. 148–156.

27. Жуковская, 1977а — Жуковская Н. Л. Изучение ламаизма в СССР (1917–1976) // Народы Азии и Африки. 1977. № 2. С. 187–196.

28. Жуковская, 1977б — Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

29. Зорин, 2010. — Зорин А. В. У истоков тибетской поэзии. Буддийские гимны в тибетской литературе VIII–XIV вв. СПб., 2010.

30. История востоковедения, 1990 — История отечественного востоковедения до середины XIX в. — М., 1990.

31. Кычанов, Мельниченко, 2005 — Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005.

32. Кычанов, Савицкий, 1975 — Кычанов Е. И., Савицкий Л. С. Люди и боги Страны снегов. Очерки истории Тибета и его культуры. М.: Наука, 1975.

33. Лепехов, 1999 — Лепехов С. Ю. Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999.

34. Лепехов, Донец, Нестеркин, 2006 — Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. Герменевтика буддизма. Улан-Удэ, 2006.

35. Нестеркин, 2011 — Нестеркин С. П. Личность в буддизме махаяны. Улан-Удэ, 2011.

36. Обермиллер, 1931–1932 — History of Buddhism (Chos-'byung) by Bu-ston. The Jewerly of Scripture / translated from Tibetan by Dr. E. Obermiller. Pt. 1, 2. Leipzig-Heidelberg, 1931–1932.

37. Огнева, 1983 — Огнева Е. Д. Книга в тибетской культуре // Актуальные проблемы философской и общественной мысли зарубежного Востока. Душанбе, 1983.

38. Ольденбург, 1893 — Ольденбург С. Ф. Буддийский сборник «Гирлянда джатак» и заметки о джатаках. ЗВОРАО, т. VII, 1893.

39. Ольденбург, 1894 —Ольденбург С. Ф. Буддийские легенды. Ч. I. СПб., 1894.

40. Пагсам-Джонсан, 1991 — Пагсам-Джонсан: история и хронология Тибета / пер. с тиб., предисл. и комментарий Р. Е. Пубаева. Новосибирск, 1991.

41. Парфионович, 1970 — Парфионович Ю. М. Тибетский письменный язык. М., 1970.

42. Позднеев, 1880 — Позднеев Н. М. Города северной Монголии. СПб., 1880.

43. Позднеев, 1887 — Позднеев Н. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887.

44. Пубаев, 1981 — Пубаев Р. Е. «Пагсам-Чжонсан» — памятник тибетской историографии XVIII века. Новосибирск, 1981.

45. Рерих, 1961 — Рерих Ю. Н. Тибетский язык. М., 1961.

46. Рерих, 1967 — Рерих Ю. Н. Избранные труды. М., 1967.

47. Рерих, 1982 — Рерих Ю. Н. По тропам Срединной Азии / пер. с англ. Н. Н. Зелинского. Хабаровск, 1982.

48. Рерих, 1983–1993. — Рерих Ю. Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями / под общ. ред. Ю. М. Парфионовича и В. С. Дылыковой. М., 1983–1993.

49. Рерих, 1990 — Рерих Ю. Н. К изучению Калачакры. Паралокасиддхи / пер. с англ. Н. Н. Шабанова. Харьков, 1990.

50. Рерих, 1999 — Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. Т. I: Статьи. Лекции. Переводы. Самара, 1999.

51. Розенберг, 1918 — Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии. Петроград, 1918.

52. Розенберг, 1991 — Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

53. Рудой, Островская, 1987 — Рудой В. И., Островская Е. П. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. М., 1987.

54. Светлое зерцало, 1961. — Тибетская летопись «Светлое зерцало царских родословных» / пер., вступ. статья и комментарий Б. И. Кузнецова. Л., 1961.

55. Соднам-Цзэмо, 1994 — Соднам-Цзэмо. Дверь, ведущая в Учение / пер. с тиб., послесл. и комментарий Р. Н. Крапивиной. СПб., 1994.

56. Сутра о мудрости, 1978 — Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / пер. с тиб., введение и комментарий Ю. М. Парфионовича. М., 1978.

57. Торчинов, 1992 — Торчинов Е. А. Изучение буддизма в России (современное состояние) // Проблемы Дальнего Востока. 1992. № 4 — С. 75–89.

58. Торчинов, 1997 — Торчинов Е. А. Религии мира. Опыт запредельного (трансперсональные состояния и психотехника). СПб., 1997.

59. Торчинов, 2000 — Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.

60. Цонкапа, 1994–1998. — Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения / пер. с тиб. А. Кугявичуса. Т. I–IV. СПб., 1994–1998.

61. Цыбиков, 1981 — Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. Т. 1–2. Новосибирск, 1981.

62. Цыбиков, 1919 — Цыбиков Г. Ц. Буддист-паломник у святынь Тибета. Петроград, 1919.

63. Шиманская, 2009–2010. — Шиманская А. А. Тибет. Сравнительная хронологическая таблица // Буддизм.ru. 2009–2010. № 14–17.

64. Шмидт, 1829 — Шмидт Я. И. История восточных монголов. СПб., 1829.

65. Шмидт, 1832 — Шмидт Я. И. Грамматика монгольского языка. СПб., 1832.

66. Шмидт, 1839 — Грамматика тибетского языка, сочиненная Я. Шмидтом / Шмидт Я. И. СПб., 1839.

67. Шмидт, 1843 — Шмидт Я. И. Тибетско-русский словарь, СПб., 1843.

68. Щербатской, 1988 — Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / пер. с англ., сост. и авторы биограф. очерка А. Н. Зелинский и Б. В. Семичов / комментарий и редакция переводов В. Н. Топорова / отв. ред. Н. И. Конрад и Г. М. Бонгард-Левин. М., 1988.

69. Schmidt, 1837 — Schmidt, I. J. Uber das Mahayana und Pradschna-Paramita der Bauddhen // Mémoires de l'Académie Imperiale des Sciences de St. Petersburg. 1837. № 4.

70. Schmidt, 1841 — Schmidt, I. J. Tibetisch-deutsches Wörterbuch: Nebst deutschem Wortregister. St. Petersburg; Leipzig, 1841.

Z. Szmyt (Poznan, Poland)

NATIONAL BUDDHISM IN BURYATIA AND MONGOLIA

Introduction

In the last two decades, on the post-communist area there has been an intensive development of religiousness, both for traditional confessions and new religious movements. Buddhism was no exception. In Eastern Siberia, Tyva, Kalmykia and Mongolia — in these territories till the 30's of the 20-th century, Buddha's teachings formed the basis of the native communities' spiritual culture, but as a result of communist repression, the following sixty years the Dharma languished on the margins of the socialist society. The revival of Buddhism in these regions cannot be considered as a separate process. It should be bound first of all with the tendency to revitalize traditional elements of ethnic cultures and attempts to build post-socialist ethno-national identities on their basis.

The following text is devoted to the role of Buddhism in the construction of ethno-national identity in Buryatia and Mongolia. In the following parts of the text I set myself the following tasks:

— to show historically conditioned relationship between Buddhism and politics among Mongolian peoples;

— to analyze the role of Buddhism in the process of ethno-national mobilization in Buryatia and Mongolia after the fall of communism in the 1990's;

— to demonstrate the basic features and consequences of ethno-national Buddhism in the two neighbouring regions.

The roots of Buddhism in Mongolia

Despite the unquestionable presence of Buddhism in Mongolian territories before the 20-th century, at the time of creation of the Mongol Empire the Mongolian tribes practiced shamanism. Mongols encountered Buddhism closer as a result of Genghis Khan's conquests. The sources attribute the spread of Buddhism to the descendants of Genghis: Munke, Godan and Khubilai. Munke Khan promoted Buddhism of the Tibetan Kagyu school, and his immediate teacher was the Second Karmapa — Karma Pakshi[1]. In 1240, the Mongolian leader Godan conquered Tibet, and in 1249 he brought to his court an influential lama, Sakya Pandita Kung Gyaltsen, and demanded from him a transfer of power over the country under the custody of the Mongol Empire. The meeting with Sakya Pandita made such a great impression on Godan that he soon decided to become a disciple of the great lama. In this way, the «patron–lama» relationship has been formed, which combines many later Mongolian rulers and Tibetan Buddhist hierarchs[2].

This allowed the Mongol rulers to obtain legitimacy from respected Buddhist leaders, and leaders of the Sakya school (later Gelugpa) could rule Tibet under the

[1] Mong. *bagsh*, a nickname given to teachers.

[2] A prototype of this institution can be seen in the period of the Tangus' Xia Dynasty. Its rulers invited Buddhist teachers from central Tibet and received tantric initiations from them, and those in turn recognized incarnations of Bodhisattvas in their imperial students [Atwood, 2004, 48].

patronage of the Mongols, as well as to develop the teaching of their tradition in the Khan-patron's districts. The relationship «patron-teacher» was continued by the founder of the Yuan Dynasty, Khubilai's and Sakya Pandita's nephew, Phagpa Lama Lodro Gyaltsen. Khubilai Khan chose Buddhism as the universal religious system that was to help him in the integration of the ethnically and culturally diverse empire. Khubilai, in order to strengthen the authority of his power, decided to use the Indian concept of chakravartin — a Buddhist universal ruler [Bareja-Stażyńska, Havnevik, 2009, 214][3]. In the period of the Yuan Dynasty it strengthened its position among Mongol aristocrats, but a significant part of common Mongols practiced shamanism. The wider spread of the Dharma took place at the end of the 16-th century when political powers in Tibet and Mongolia agreed to work together in order to strengthen their power.

In Tibet, a new school of Buddhism, Gelugpa, fought for power with the king of Tsang province who was supported by the Kagyu school. Both sides of the conflict sought allies outside Tibet. The Mongols, despite their fragmentation, still accounted for the major military power in the region, which could prove vital on the side of their allies. On the other hand, the ambitious Mongol princes were looking for a new ideological basis for their supremacy over the other Mongol rulers. In the second half of the 16-th century, in the Mongol steppes the so-called feudal fragmentation preserved, and a few more powerful rulers competed with each other in the efforts to centralize the power[4]. The title of the Great Khan (*Kagan*) belonged to Chahar Dayan Khan, but at the end of the century the supremacy of Tumen Jasagtu Khan over the Mongol princes was only nominal. A serious rival in the struggle for power was Altan Khan — a leader of Tümets; however, he did not belong to the Golden clan of Genghis Khan [Bareja-Starzyńska, Havnevik, 2009, 215]. Altan Khan needed legitimacy that would give him an advantage over Chahar Khan, and he decided to use Buddhism for this purpose. In 1578, at the lake of Kökönuur there was a meeting of Altan Khan and the sophisticated lama of Gelugpa tradition, Sonam Gyatso. Referring to the reign of Khubilai Khan, they recreated «lama–patron» relationship. Altan Khan gave to his teacher the title of Dalai Lama, and Sonam Gyatso proclaimed his patron «Khagan Chakravartin Rising Over All» and Khubilai Khan's reincarnation. In this way the Gelug school was supported by the powerful Mongol ruler, and Altan Khan as the reincarnation of Genghis Khan's grandson could pretend to supremacy over the princes of Genghisid clan. This relationship was tightened after the third Dalai Lama's death, when his new incarnation was recognized in Altan Khan's grand-grandson,Yönden Gyatso[5].

In order to strengthen the authority of Altan Khan and his descendants, the concept of a Buddhist ruler was defined in the Buddhocratic utopia «White History»

[3] Literally «the one who turns the wheel» (of the Teaching).

[4] According to the tradition, the title of the Great Khan — *kagan* (modern Mong. *haan*) could have only one of Genghis Khan's descendants. This title was associated with the power over all Mongolian tribes. Minor rulers could claim the title of «small» Khan — *han*. In European languages, these two titles are usually not distinguished, but in medieval Mongolia this difference was of great importance.

[5] Sonam Gyatso was recognized as a reincarnation of two well-known lamas Gendün Gyatso and Gendün Druba. Its previous incarnation received the title of the First and Second Dalai Lamas posthumously.

(*Arban buyantu nom-un chaghan teükei*). There was a topic of the concept of «two customs» (*hoyar yosu*), created by Phagpa Lama, that defined relations between Buddhism and the state power. People can achieve peace and happiness (both samsaric and final liberation) due to the customs established by Khan, and by respecting the laws of the Dharma, spreading *sutras* and *dharani*. Observance of «the two customs» can be provided by an ideal ruler, a Buddhist khan — *chakravartin*. The author of the «White History» regarded Genghis Khan and his grandson Khubilai for the first chakravartins. The author ascribes to them the mentioned customs, «the two thanks to which they have set up an ideal state» [Skrynnikova, 1988, 12–14]. The «White History» created the model of a ruler that the Mongol leaders would try to implement until the 20-th century's Bogdo Khan. The text also imposed a retrospective view on the development of the next generations of Mongols, which should aim to restore an ideal state from Genghis Khan's time[6].

Other Mongol rulers also decided to strengthen their positions with the help of Buddhist hierarchs' authority. Halha Avtai Khan, in 1586, came to the domicile of Altan Khan in Höhhoto and met the Dalai Lama III who gave him the title of «Ochir Sain Khan» (Great Vajra-Ruler). In the same year, with the help of Sakya lamas, Avtai Khan began the construction of Erdene Zuu monastery on the ruins of the former capital, Karakorum. After the death of Avtai Khan, the monastery was taken over by the lamas of the Yellow Hat tradition, and Avtai Khan's grandson Zanabazar became a leader of Gelugpa school in Mongolia and was named Bogdo Gegen [Ochir, Khatanbaatar, 2011, 21–25]. The «Yellow Faith»[7] was to become the national religion of the Mongols. The spread of the Gelugpa School among the Mongols was favoured by the Manchu rulers. The Manchus subdued southern Mongolia (1631), Khalkh-Mongolia (1691), and Jungaria (1755). They wanted to achieve ideological control over Mongol aristocrats with the help of Gelug hierarchs. They also hoped that Buddha's teachings will soften the warrior nature of Mongols [Baabar, 1999, 72]. As the Dalai Lama lead independent policy with the Mongols, the Manchus decided to create its counterpart in Mongolia. Thanks to this they desired to control Mongolian aristocracy in a more effective way with the help of Buddhist authority. The institution of *Jebtsundamba Hutuhtus* — heads of Buddhism in Mongolia — was established. The First Jebtsundamba — Zanabazar (1635–1723) was a grandson of Tushetu Khan. A Zanabazar's relative was recognized as his second reincarnation[8], all subsequent reincarnations were recognized in Tibet. In this way, the Manchu authorities tried at the same time to prevent secular and spiritual power in one person.

The absolute institutional dominance of the Gelug school caused the fact that monks interested in other lines of transmission practiced them while remaining

[6] The perception of history as a series of falls and attempts to return to the Golden Age is alive today and is an important part of today's Mongols' identity.

[7] *Sharyn shashin* (Mong.) — yellow faith; colloquial periphrasis of the Gelug school of Tibetan Buddhism. It refers to the characteristic yellow headgear put on by monks of this tradition during the rituals. The old schools of Tibetan Buddhism in general use red hats for this purpose.

[8] Counted from the first Mongolian incarnation because Jebtsundamba Khutukhu was taken as the reincarnated Tibetan master of the Jonang school, Taranadha (mong. Daranata), as well as a number of Indian Dharma masters who constitute the incarnation lineage reaching back to the times of Buddha Shakyamuni.

formally in the structures of the «yellow hats». By the beginning of the 20-th century the Gelug school became the wealthiest institution in Mongolia. Monasteries, along with reincarnated lamas, were the biggest holders of stocks and pastures. Joining a monastery gave an ample opportunity for social mobility. According to Ivan Maisky, the number of monks in Outer Mongolia in 1918 was 115 000 people, which was about 40% of the male population in that period [Bareja-Starzyńska, Havnevik, 2009, 217]. However, not all monks lived in monasteries. After completing their studies at the monastery, many members of the clergy led independent pastoral farms, coming to the monastery on major Buddhist holidays. A large number of monks living outside the monastery created many difficulties in maintaining celibacy. After the communists came to power, marriages involving monks were legalized, and this tradition became one of distinctive features of Mongolian Buddhism.

Development of Buddhism in Buryatia

Although in the territories inhabited today by the Buryats Buddhism appeared earlier, its wider spread came only in the 17-th century, shortly before Russian colonization. Initially, Buddhism was practiced mainly by emigrants from Khalkha-Mongolia — Sartuls and Songols, but soon it spread among other Mongolian tribes and tribes of Tunguses from Zabaikalie. Spreading from the south to the north, Buddha's teachings had been adapted to the nomadic life of Mongolian people and took the form of syncretism with the traditional shamanic beliefs [Bareja-Starzyńska, Thupten, Mejor, 1999, 213–219]. Buddhism enjoyed a much higher esteem than the Orthodox church. This cultural proximity, as well as the initial limitation (for fiscal reasons) of Christianisation of non-Russians[9], caused the fact that the Buryats received Buddha's teachings much more eagerly than Orthodoxy inseparably linked to the foreign imperial Russian culture. Buddhism from the very beginning was a specific civilization choice for the Buryats. It connected Buryatia with the rich tradition of the East: Mongolia, Tibet, China and India. The Dharma gained support of many leaders of clan groups (*noyons*) and gradually expanded its influence in the area around Zabaikalie. Among the various Buryat clans Buddhism spread at different times and not on an equal measure. On the territories inhabited by Western Buryat tribes, Buddhism began to spread only in the early 19-th century, and in some regions of Irkutsk province, at the beginning of the 20-th century.

In 1741, the heads of Buryat families together with lamas pledged allegiance to Russia. Buddhist monks were exempt from taxes and other obligations to the state and received permission to teach Buddhism; by the decree of Empress Elizabeth Buddhism was recognized as one of the state religions. Empress Elizabeth was aware of possible Manchu's impact on Buryats with the help of the Buddhist authorities. In order to make her Mongolian subjects independent, she established, in 1764, the institution of *Hambo Lama*, chief

[9] Until Peter the Great's reforms in the 1770-s, a native who was christened in the Orthodox rite was released from the obligation to pay the tribute (*yasak*) and gained equal status with a Russian, this is also why the administration tried to limit the Christianization process of natives [Slezkine, 1993, 15–17).

hierarch of Gelug in the Russian Empire[10]. Buddhist monks in Siberia tried to adapt the model of «patron–lama» relationship created in the beginning of the Yuan Dynasty. For this purpose, Empress Catherine the Great was announced an emanation of White Tara[11] [Skrynikova, 2003, 130]. With only written official sources, we are not able to clearly assess to which extent such deification of the Tsar was a political politeness, and to which it was a sincere religious act. We can say that lamas tried to define a ruler within the cultural code generated in Mongolian-Tibetan culture. In the unilateral order the Russian rulers were involved in the discourse of chakravartin, a perfect Buddhist ruler. This can be seen as an attempt to adapt foreign power and to impose certain duties on the Buddhist community. In practice, this can be seen analogous to the tradition of taming pre-Buddhist local deities and demons that were made guards of the Dharma. This symbolic violence, with the help of which alienation is transformed, seems to be a characteristic *modus operandi* in Mongolian-Tibetan Buddhism.

Status of the Bodhisattva White Tara was moved to next Russian monarchs until the end of the Romanov Dynasty. As written in 1832 in the Buryat chronicles *Bičiqan qaγu dasu*, supernatural powers were attributed to «White Tsars»: *Турэ шажан дэлгэржэ, сагаан хаанай алдаршаһа найшэдеэр бидет убшэн сэдьхэлээр мунхэ ороноо оршохо болоё* — «spreading the highest magic teaching by glory of White Khan with blissful heart we will reach pure land» [from: Skynikova, 2003, 130]. Portraits of tsars sometimes were placed in Buryat shrines next to Buddhas' images. After the heir Nicholas Romanov visited the Atsagatskiy datsan in 1891, in the place where he ate breakfast a *dugan* (chapel) dedicated to White Tara (*Cagaan Dara Ehe*) was raised [Ibid., 157].

These examples demonstrate the functioning of the symbiosis of Buddhism and state in the pre-revolutionary period. The tsarist power creating independent monastic institutions has limited potential impact of Manchus on the Buddhist population of Siberia. Ensuring relative religious freedoms has allowed creating an image of a Tsar — the Buddhist nations' defender. This image was used in the Russian policy in Mongolia, Uriankhai region and Tibet. In ethnic Buryat territories Buddhism developed primarily in monastic form on the Mongolian model. By the time of the October Revolution on the territory of Zabaikalye 44 datsans had been built. In 1893 the number of monks in all the monasteries was 15 000, which accounted for 10% of the contemporary Buryat population.

Beginning of the 20-th century. Lamas in national movements

In 1911, using the fall of the dynasty in Beijing, the Mongol princes enthroned Bogdo Gegen VIII and announced the establishment of an independent Mongolian state. Bogdo Khan became a theocratic ruler like Dalai Lamas in Tibet. He held this position until his death in 1924. The period of Buddhist theocracy did not last

[10] The Hambo Lama institution has survived till today, now it is the fourteenth Pandito Hambo Lama Damba Ayusheev. Hambo Lamas, unlike Tibetan and Mongolian Buddhist dignitaries, are not formed in the so-called incarnation linage, they are recognized by a conclave.

[11] Manchu emperors were usually recognized as emanations of Manjushri.

long, but it was crucial for the formation of national identity of the Mongols and the modern tradition of Mongolian statehood[12].

More utopian reactions in the period of revolution and conflicts in the region were also associated with Buddhism. During the civil war, in Buryatia there was an attempt to create a non-involved millenialist Buddhist country. In 1919 Yogi Lubsan Sandan Tsydenov announced creation of «the Kingdom of the Dharma» in his hermitage, which anyone who wished could join. He himself was announced by his disciples *Dharmaraja* — The King of the Dharma. The Kingdom was to embody «the Pure Land»; the community created by Tsydenov had *communitas* features — antistructure, suspension of rules in the liminal phase between the old and the new social order [Turner, 1977, 42]. Monks left their monasteries to lead life of yogis on mountainsides. The community of the Kingdom of the Dharma was a denial of deeply hierarchical monastic structure. There was egalitarianism and disrespect of material forms, monastic discipline, and monastic splendour of architecture, robes and devotions. There were monks and secular people, men and women who practiced tantric teachings together, irrespective of the social hierarchy accepted in Buryat culture. Tsydenov did not create an army, but asserted that he will protect all the subjects of the kingdom. He gained many supporters who opposed the recruitment to Ataman Semenov's troops, claiming that they are subjects of another state. Tsydenov was arrested along with his collaborators a few months later, but his followers continued the idea of «the Kingdom of Buddha's Teachings» [Atwood, 2004, 66] [13].

Among the Oirats in Western Mongolia, the emigrant from Astrakhan, Ja Lama tried to realize a similar, though more militant utopia. After the announcement of Mongolia's independence he organized armed troops which drove Chinese garrisons from Western Mongolia. He proclaimed himself an incarnation and a grandson of an 18th-century Amursana — the famous leader of the anti-Manchu rebellion. In Western Mongolia Ja Lama tried to create a state modelled upon Buddhist transmissions about the Pure Land *Shambala*. However, the self-proclaimed ruler was killed in 1922 by government envoys in Niyslel Hure (Ulaanbaatar).

One of the recent socio-political projects related to Buddhism was the attempt of a Buddhist reformation made by Agvan Dorzhiev in the 1920's and 1930's. Dorzhiev tried to convince the Bolsheviks that Buddhism is not a religion (there is no God), and the teaching was not in conflict with communism. In the

[12] The period of independence of Poland and the Baltic states in the interwar period of 1018–1939 played a similar role. It was the statehood tradition of this period that the builders of independence referred to.

[13] Tsydenov was later arrested several times by the Bolsheviks. But he «miraculously» disappeared from prison. Finally the Bolsheviks took him to Novonikolaevsk (now Novosibirsk) so his supporters were unable to help him to escape. In 1922, the King of the Dharma died there in prison. The eight-years-old Dandaron was made his successor; on basis of Tsydenov's letter from prison he was recognized to be a reincarnation of the Tibetan teacher of Tsydenov — Jayaksy Rinpoche of the Kumbum Monastery. This teacher had promised before his death to be reborn in Buryatia. Most of the time from 1937 until his death in 1974, Bidia Dandaron spent in Gulags for the organization of Buddhist sects; he gained students there as well. The recidivist and the Dharma King tried to combine traditional Buddhist teachings with the European philosophy with which he got acquainted thanks to a lagged professor.

monasteries reformed by him, monks led collective economy, in order to get self-sufficiency through the physical labour. But the experiments with Buddhist communism were eliminated in 1937–1938, when all the monasteries and Buddhist temples on the territory of Eastern Siberia had been closed and lamas had been executed or repressed. Soon after, under Stalin's pressure, religious purges were carried out in Mongolia.

In 1945, the Soviet government allowed to create Ivolginsky datsan in the Buryat Autonomous Soviet Socialist Republic, and in 1946, Aginsky datsan was also allowed. In the Soviet times they were the only officially operating Buddhist institutions in the region. In Mongolia, starting from 1944, the communist government allowed to open the monastery Gandantegchinlen, in order to confirm (like in the case with the monastery in Buryatia) its respect for religious freedoms, which was supposed to help the development of cooperation with the countries of the Buddhist tradition. Buddhism in the communist Buryatia and Mongolia survived in people's oral transmission, as well as within academic Buddhist studies. Small groups trying to practice teachings of Buddha beyond the control of the state, were subjected to repression [Nowicka, Wyszyński, 103–105].

We can say that in the first two decades of the 20-th century, Buddhism in Mongolia and Buryatia was used to create a socio-political utopia and a totally effective nationalist project, which no doubt was independent Mongolia. No wonder that after the fall of communism national ideologists again began to include Buddhism in their discourses.

Buddhism and the ethno-national politicy during the post-communist period

With the democratization of political systems in Russia and Mongolia, citizens of these countries regained their freedom of religion. The fall of the communist ideology created a demand for new forms of identity, which would ensure the stability and functioning of the society on the regional and national levels. Both in Mongolia and in Buryatia the process of the so-called ethnic renaissance started. The new political elite along with intellectuals called for «restoration of traditions». In the 90-s, in Mongolia and Buryatia an ethno-national form of social identity was promoted. The Communist law system with accompanying symbolism was to be replaced by a new ethnic canon legitimized with the help of the concepts such as tradition, eternity and authenticity. Religion in these projects played a key role. This was so for several reasons:

— in the Soviet era, religiousness contrasted with scientific Marxism-Leninism. The Bolsheviks made religion an antithesis of communism, so the revival of religion seemed to be a natural remedy for the obsolete communism;

— both societies were largely traditionalist (pre-modernist) before the communist regime. Attempts to return to the «roots», i.e. reactivation of pre-communist culture elements, were therefore associated with the interest in Buddhism;

— in the case with Buryatia, many elements of traditional culture had disappeared, and in the modern conditions it was difficult to reactivate them in the cities demographically and culturally dominated by Russians — the main centres of Buryat intellectuals' activity. Nomadic herding, the Buryat language, the tribal-clan system that had lost its economic base — these elements can only be quoted in the

symbolic representation of ethnic identity, while Buddhism could be much more effectively reintroduced in Mongolian and Buryat societies[14];

— Buddhism was a good platform for creating familiarity with other Asian nations;

— the two-and-a-half-thousand-year tradition would provide an effective counterweight to the symbolic dominance of European culture.

In the 90-s, the local population's growing interest in Buddhism developed in various ways. As for the area of our interest, the process of restitution of monastic Buddhist institutions started, and also appeared some less traditional forms. Certainly the period of religious repression in the communist period stopped the process of Buddhism transformation, which could have been observed in the first decades of the twentieth century. Mongolian societies along with the rebirth of Buddhism are forced to return to the question of Buddhism model congruent with the (post-)modern world, especially that Buddhism is in a less degree the only alternative of religiousness. Democratization resulted in the blossoming of Christian missions, which are particularly active in Mongolia [see Sabirov, 2009].

Among the various forms of reviving Buddhism we can identify three main trends which I will conventionally call the fundamentalist, the secular and the nationalist. The fundamentalist movement calls for purification of Buddhism from the influences of Mongolian shamanism and the communist «invented traditions» such as monks' marriage. Fundamentalist leaders are primarily Tibetan Rinpoches like Bakula Rinpoche of Ladakh, in Ulaanbaatar, and Yeshe Lodoy Rinpoche, in Ulan-Ude. In the 1990-s they came to the region we are interested in and since then have been successfully developing Buddha's teachings. Due to generosity and devotion of their local and foreign students they were able to build impressive monasteries in Tibetan style. Monks of these monasteries are obliged to respect discipline and cannot marry or consume alcohol. Local Buddhists whom I met in those monasteries claim that these monks are better educated, engaged only in the practice of Buddhism, and thanks to it have a «higher power» than monks functioning in the local monastic communities. I think Tibetan teachers consider Buddhist canon as a model of Buddhism functioning in Tibetan exile centers, such as the Dalai Lama's seat in Dharamsala. Perhaps this is the reason why they organized nuns' communities, which had not occurred in Mongolia before. For them Buddhism in Mongolia and Buryatia is a tradition of Mahayana Buddhism in the Gelug tradition. Any deviation is described in terms of fault and blemishes. Nonconformity in relation to local tradition makes some Mongolian lamas begin to perceive Tibetans as undesirable competition that cannot respect Mongolian culture.

The second category of Buddhist communities is secular groups. They do not form a consolidated group, but have a number of common features. There are both secular Gelug groups, more or less related to lamas from the local monasteries, and centres founded by Lama Namkay Norbu who lives in Italy; also there exist Dzogchen centers, centers of a Korean Zen school and Karma Kagyu centres founded by the Danish Lama Ole Nydahl. These organizations usually function

[14] Even a more important role in the construction of ethno-national identity Buddhism played in case with the Kalmyks, where as a result of Stalin's deportations and repression, the process of the communist acculturation had reached a much larger scale.

according to a model developed in Western Europe and in the USA and primarily attract big cities' intelligence interested in the independent Buddhist practice and deeper understanding of the Dharma.

However, the most spread form of monastic Buddhism is the monastic Buddhism of a national type. I think for many Buddhists in the region, this model of the Dharma practice best suits their image of tradition and national heritage. Support of local authorities, the greatest interest of ethnic activists and ordinary people are focused on monastic Buddhism of the Gelug school. It has been identified with the «traditional» Mongolian/Buryat Buddhism. Thanks to budget grants and donations of companies and individuals, reconstruction of temples and monasteries destroyed in the 1930's was started. There have been many efforts to restore monastic structure of the pre-Stalin period. These efforts will be surely seen as an expression of caring for the national heritage, although it is worth noting that these monasteries functioned in a different socio-economic environment. A century ago, most Buryat-Mongols and Mongols of Outer Mongolia were engaged in the herding or (in case of Western Buryats) herding-agrarian economy. Monasteries carried on an important function of cultural, economic and educational centres for herders dispersed on large territories. Now we are seeing a tendency to concentration of people and capital in larger metropolitan areas such as Ulaanbaatar and Ulan-Ude. In the cities lamas find greater demand for their services. I should mention first of all: astrology, Tibetan medicine, rituals aimed at resolving problems of secular life, and also consulting. Therefore, we can observe the process of depopulation of the restored monasteries in the countryside and monks' migration to the cities. They appear in their home monasteries only during major Buddhist holidays.

According to the law «On Freedom of Conscience and Religious Organizations», Buddhism in Russia (along with the Orthodox church, Judaism and Islam) has the status of «traditional religion», which puts it in a privileged position [Šaglachaev, 2003, 3–5]. The leader of «The Buddhist Traditional Sangha of Russia» is involved in the Council for Cooperation with Religious Organizations under the President of the Russian Federation. Elements of Buddhism are also taught in schools. Buddhism in Mongolia, though not marked out constitutionally, also enjoys special status of «traditional religion». The Buddhist symbol *Soyombo* was placed on the flag and Mongolian State Emblem and (partly) on analogous symbols of the Republic of Buryatia[15].

Buddhism is not the only element of the nationalist discourse in Buryatia and Mongolia. Besides the new ethno-national identity, it refers to such cultural elements as shamanism, nomadic herding, tribal divisions and the heritage of Genghis Khan's and his descendants' imperial history. Involvement of Buddhism into the ethnic discourse makes it take specifically national forms. Local practices distinguishing the local Buddhism from Tibetan Buddhism are included into the canon of national Buddhism. In this way, apocryphal elements barely tolerated or even struggled by the Orthodox church before, stay included into the canon of Buddhist practice[16]. Here I should mention:

[15] Although on the symbols of MPR you could also see *Soyombo* enriched with the communist star on the top, the symbol was not (at least officially) devoid of religious connotations.

[16] Most of these elements appeared in pre-communist times. There were, however, elements

a) co-existence or adoption of forms syncretic with shamanism;
b) the cult of Genghis Khan;
c) marriage of monks;
d) national monks' robes;
e) secularized participation in Buddhist practice;
f) nationalization of some Buddhist holidays.

In Mongolia and Buryatia Buddhism initially competed with shamanism. With the help of local authorities Buddhist monks persecuted shamans and burned figures of ancestral spirits (*ongon*) and shamanic attributes, but the most important places of worship were symbolically appropriated by giving them Buddhist names and making local spirits guardians of the Dharma. With time, however, there was a process of syncretization. For example, the Tunka Buryats say that «Buddhism and shamanism are two legs» that the Buryat identity stands on [see: Belyaeva, 2009]. People on the same day can visit a Buddhist monastery and a shaman. Coexistence of the two religious systems in daily practice of Buryats is even supported by some Buddhist monks. Oshor Lama from Kyren once told me that «Buddhism and shamanism drew a lot from each other in rituals and there is nothing wrong about that». He said that Buddhism and shamanism are a part of the Buryat tradition, so we have to respect them[17]. A similar phenomenon can be observed in Mongolia. In Dornod Aimag next to Har Hira, the place of shamanic cult, shamans built a Buddhist chapel (*dugan*), and the father of one of the shamans is a lama who is proud of his son and persuaded him to show me his shamanic costume and drum. In 2006, during the celebration of the 800 years anniversary of the Mongolian state, the head of the state attended ceremonies conducted simultaneously by shamans and lamas, and the whole Mongolia could watch the event through television broadcasting.

A common thing for shamanists and Buddhists is the cult of Genghis Khan, particularly expressed in Mongolia. He is considered there to be an emanation of the protecting form of Buddha Vajrapani, and his image can be found at shrines and Buddhist home altars.

The national tradition of Mongolian and Buryat Buddhism is emphasized in the monks' dress. Instead of monks' robes of Tibetan style, they often wear Mongolian costumes (Mong. *deel*, Bur. *degel*), which only differ in the red colour from the traditional herders' costumes. Their blue sleeves symbolize deified Eternal Blue Sky. The monks' relaxed attitude to sexuality and alcohol is similarly treated. What Tibetans would consider as a serious violation of discipline, nationalists treat as specific of local Buddhism adapted to the nomadic tradition. In Buryatia and Mongolia many monks do not live in the monastery. After completing a ritual work they wear «civilian» clothes and go home where their partners or wives waiting for them.

The inclusion of Buddhism into the national discourse causes the fact that Buddhist hierarchs are seen as defenders of national traditions. Some of them pose as

significant for the separation of Mongolian or Buryat-Mongolian Buddhism. I suppose at the beginning of the 20-th century, discussion on Mongolization or Tibetanization of Buddhism would have been recognized impossible by the community we are interested in, or at least difficult to understand. There was no language in which one could express such postulates.

[17] Interview with Oshor Lama, Kyren, 14 August, 2003.

ethno-national leaders. The best example is the Hambo Lama Damba Aysheev. In addition to developing of Buddhism, he deals with restitution of Buryat traditions, organizes tournaments of Buryat free-style wrestling, archery and horse racing considered as Buryat ethnic sports. He calls Buryats to the nomadic way of life and raises funds to buy stocks for unemployed residents of post-kolkhoz villages. As a spiritual leader of the Buryat nation, in 2009 the Hambo Lama tried to establish a «patron-teacher» relationship with the head of the Russian Federation. During the visit of President Medvedev to Buryatia, monks from Ivolginsky monastery prepared a throne for him, on which he was to be officially recognized an emanation of White Tara and a protector of Buddhist teaching in Russia:

«The Pandito Hambo Lama Damba Ayusheyev said that White Tara — one of the main deities — is depicted with seven eyes. The third eye is located on the forehead, and the other four, on the palms and soles of the feet, which allow her to see all beings in every dimension of life with insightful wisdom and compassion. Buddhists believe that all the rulers of Russia are emanations of White Tara, and this ceremony appeared in 1764 during the reign of Catherine II. The tradition of initiation of kings was interrupted during the Soviet era, when many lamas were persecuted and most of the Buddhist temples were destroyed. In the Russian Federation, this tradition has been renewed» [www.gazeta.ru/politics/2009/08/24_kz_3239833.shtml].

The President did not agree to the enthronement; however, he said that «he treats the tradition of Russian Buddhists with respect» [Ibid.]. I think this event shows that the Hambo Lama not only accepts a role of an ethno-national leader, but also attempts to determine the relationship between the nation and the state authorities. With the ritual of Medvedev's deification he established harmony between ethno-national and state-civic identity of Buryats.

Some sentiment for political leadership of Buddhist hierarchs can be seen in Mongolia, although it is certainly not the mainstream of Mongolian political life. After the recent death of Bogdo Gegen IX (lived in Dharamsala), some Mongols cherish hope that he will be reborn in Mongolia and become a national leader like Bogdo Gegen VIII. Perhaps, the fear of political influence of the highest Mongolian reincarnation made the democratic government of Mongolia rather cautious as to the previous incarnation of Bogdo Gegen, and never hurried with inviting him to settle permanently in Mongolia.

Another important feature of national Buddhism is blurring of boundaries between national and religious holidays. A perfect example is the New Year holiday *Sagaalgan* (Bur.; Mong. *Cagaan Sar*), both in Mongolia and Buryatia set as a day off. In some Buddhist rituals performed during this festival (e.g. *dugzhuba*), people who declare themselves as atheists are also involved. My interlocutor explained that they treat it as a part of tradition and do not pay attention to the religious aspects of the Buddhist rituals[18].

[18] To a similar category of social phenomena the Buryat and Russian Orthodox in Buryatia can be referred, who changed into lamas-astrologers and practitioners of Tibetan medicine, or lamas who are considered «strong» («powerful») for consultation and assistance. In this case, my interlocutors explained that lamas' assistance has a purely practical nature and is not related to religion.

Buddha's teachings, with its great richness of skillful means leading to enlightenment, were for people with different temperaments, social statuses and intellectual abilities. Over the centuries the Dharma was harmonically adopted to different cultures, beliefs, and elements of pre-Buddhist beliefs and transforming them into tools helping to understand the nature of mind. From this point of view, ethnoconfessional limitations are contrary to the universal nature of Buddhist tradition. Most Buddhists in the region are representatives of Mongolian-speaking groups — traditionally Buddhist. In many cases Buddhism serves to determination of inter-ethnic boundaries.

The tendency towards nationalization of Buddhism was fixed on the language level as well. The term «Tibetan Buddhism» was criticized and replaced with the term «Mongolian» or «Buryat-Mongolian» Buddhism. Proponents of the new terminology argue that for many centuries of its functioning on Mongolian territory, Buddhism has taken a number of characteristics peculiar only for Mongolian culture, and significantly differs from Tibetan Buddhism [Sabirov, 2009, 38–45]. The Pandito Hambo Lama Damba Ayusheev radicalized the differences: «The Buryats received Buddhism from Damba-Dorji Zayaev, and he, in turn, got it in his first birth from Buddha Kashyapa, and in the second — from Buddha Shakyamuni! Remember this» [Ajušeev, 2008]. The trends to make local Buddhism a separate tradition foster canonization of previously informal moral forms.

Conclusion

Buddhism came to Mongolia from Tibet and from the beginning it was linked to the politics pursued between the Tibetans, the Chinese and the Mongols. In the 17-th century this competition included the Russians and the Manchus. In Mongolia and partly in Buryatia, Buddhist leaders were actively involved in early modernist movements making foundation of today's national identity in Mongolia and Buryatia. In the 30's of the last century the communists exterminated a large part of the Buddhist tradition along with its holders, but since the 90's, the intense rebirth of Buddhism began. It was involved in programs of ethno-national activation. As a result, they had a shot to restore a monastic model of Buddhism, which functioned in the pre-revolutionary period. Local peculiarities of Mongolian Buddhism were strengthened, in order to produce the difference between national Mongolian/Buryat and Tibetan Buddhism. In this way, the phenomenon seen by Tibetans as warping, took a status of national tradition.

Buddhism in Buryatia became a distinctive element used for ethnic differentiation of the Buryats — as opposed to the Orthodox (often nominally) Russians. The close link between Buddha's teachings and Buryat culture can be a certain limitation for the spread of Buddhism in Russia outside the ethno-confessional group. Simultaneously, the same tendency allows to preserve identity and the sense of dignity by the Buryats many of whom did not absorb other elements of so-called ethnic culture such as language, herding way of life and so on. In Mongolia, the traditionalist position of Buddhism was opposed to Christianity, various factions of which are spread along with «agendas of modernity» from Western countries.

BIBLIOGRAPHY

1. Ajušeev, D. My podderživaem naših brat'ev — tibetskih buddistov (interview conducted by A. Mahačkeev) // «MK v Burâtii». 2008. March, 26.

2. Atwood, C. Encyclopaedia of Mongolia and the Mongol Empire. Bloomington, 2004.

3. Bareja-Starzyńska, A., Thupten Kunga Chashab, Mejor, M. Odrodzenie buddyzmu w Mongolii po 1990 r. // Przegląd Orientalistyczny. No. 3–4. Warszawa, 1999. Pp. 213–219.

4. Baabar. Twentieth Century Mongolia. Cambridge, 1999.

5. Bareja-Starzyńska, A. The Mongolian Incarnation of Jo Nang Pa Târanâtha Kun Dga' Snyingpo: Öndör Gegeen Zanabazar Blo Bzang Bstan Pa'rgyal Mtshan (1635–1723). A Case Study of the Tibeto-Mongolian Relationship // The Tibet Journal. 2010. Vol. 34–35. No. 3/4–1/2. Pp. 243–261.

6. Bareja-Starzyńska, A., Havnevik, H. A Preliminary Study of Buddhism in Present-Day Mongolia // Mongols. From Countryside to City / ed. by O. Bruun, Li Narangoa. Copenhagen, 2009. Pp. 212–236.

7. Batsaikhan, E.-O. Bogdo Jebsundamba Khutuktu, the Last King of Mongolia. Ulaanbaatar, 2009.

8. Belyaeva, V. Szamani i Lamowie w sercu Sajanów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej. Wrocław-Poznań, 2009.

9. Croner, D. Guide to Locales Connected with the Life of Zanabazar: First Bogd Gegeen of Mongolia. North Charleston, 2006.

10. Khatanbaatar, N., Ochir, A. Erdene-Zuu Monastery and its Role to the History // The International Conference on «Erdene-Zuu: Past, Present and Future» / ed. by T. Matsukava, A. Ochir, D. Purevjav. Ulaanbaatar, 2011. Pp. 21–26.

11. Nowicka, E., Wyszyński, R.. Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji. Warszawa, 1996.

12. Powers, J. Introduction to Tibetan Buddhism. Ithaca, New York, 2007.

13. Sabirov, R. Buddizm v Mongolii posle 1990 goda: tibetskij ili mongol'skij? // Gumaintarnie issledovanija Vnutrennej Azii. 2009. No. 4–5. Pp. 38–45.

14. Skrynnikova, T. Lamaistskaâ cerkov' i gosudarstvo. Vnešnaâ Mongoliâ. XVI — načalo XX veka. Novosibirsk, 1988.

15. Skrynnikova, T. Tradicionnaja kul'tura i buddizm v samoidentifikacii burjat, Religija i identichnost' v Rossii. Moskva, 2003. Pp. 121–153.

16. Slezkine, Y. Savage Siberians or Unorthodox Russians? The Missionary Dilemma in Siberia // Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture / ed. by G. Diment, Y. Slezkine. New York, 1993. Pp. 15–31.

17. Šaglahaev, D. Prošloje i nastojaščee Hojmorskogo Dacana. Ulan-Udé, 2003.

18. Turner, V. Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality // Performance in Postmodern Culture / ed. by M. Benamou, Ch. Caramello. Wisconsin, Milwaukee, 1977. Pp. 33–68.

З. Шмыт (Познань, Польша)

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ФОРМЫ БУДДИЗМА В БУРЯТИИ И МОНГОЛИИ

Введение

В последние два десятилетия на посткоммунистическом пространстве происходило интенсивное развитие религиозности, которое характеризовалось распространением как традиционных, так и новых религиозных течений. В этом процессе буддизм не был исключением. В Восточной Сибири, Туве, Калмыкии и Монголии до 30-х гг. XX в. учение Будды формировало основу духовной культуры местных сообществ, но в результате коммунистических репрессий в течение следующих шестидесяти лет Дхарма теряла силы в этих отдаленных районах социалистического сообщества. Возрождение буддизма на этих территориях нельзя считать отдельным процессом. В первую очередь его следует связать с тенденцией восстановления традиционных элементов в этнических культурах и попытками построить на их основе постсоциалистическую этно-национальную самобытность.

Данная статья посвящена роли буддизма в построении этно-национальной самобытности в Бурятии и Монголии. Ее задачами является показать исторически обусловленные отношения буддизма и политики среди народов Монголии; проанализировать роль буддизма в процессе этно-национальной мобилизации в Бурятии и Монголии после распада СССР в 1990-х гг.; продемонстрировать основные характеристики и влияние этно-национального буддизма в этих двух соседних регионах.

Корни буддизма в Монголии

Несмотря на неоспоримое присутствие буддизма на монгольских территориях до XIII в., во время создания Монгольской империи населявшие ее племена исповедовали шаманизм. В результате завоеваний Чингисхана монголы ближе познакомились с буддизмом. Источники приписывают распространение буддизма следующим потомкам Чингисхана: Мунке, Годану и Хубилаю. Мунке способствовал распространению буддизма тибетской школы Кагью, его прямым учителем был Второй Кармапа — Карма Пакши (монг.: *bagsh* — прозвище, которое давалось учителям). В 1240 г. Годан покорил Тибет, а в 1249 г. он провел суд над влиятельным ламой Сакья-пандитой Кунга Гьялценом и потребовал, чтобы тот передал Монгольской империи полномочия по управлению страной. Встреча с Сакья-пандитой произвела на Годана настолько большое впечатление, что он вскоре решил стать учеником великого ламы. Так сформировались отношения «лама — покровитель», в которых позднее находились многие монгольские правители и тибетские буддийские иерархи. (Прототип такого института можно найти в период тангутской династии Си Ся. Ее правители приглашали буддийских учителей из центрального Тибета и получали от них тантрические посвящения, а те в свою очередь признавали в своих учениках-правителях инкарнации Бодхисаттв [Atwood, 2004, 48].)

Это позволило монгольским правителям получить законные права от уважаемых буддийских лидеров, и иерархи линии Сакья (а позднее Гелуг) могли управлять Тибетом под покровительством монголов, а также развивать учение своей традиции в районах, находившихся под покровительством хана. Отношения «покровитель — учитель» были продолжены основателем династии Юань Хубилаем и племянником Сакья-пандиты — Пагба-ламой Лодро Гьялценом. Хубилай выбрал буддизм в качестве универсальной религиозной системы, назначением которой была помощь в проводимой им интеграции этнически и культурно разнородной империи. Для укрепления авторитета своей власти Хубилай решил использовать индийский концепт чакравартина (дословно «тот, кто поворачивает колесо» (учения)), идеального буддийского правителя [Bareja-Stażyńska, Havnevik, 2009, 214]. Юаньской династии удалось укрепить свои позиции среди монгольской знати, но значительная часть простых монголов исповедовала шаманизм. Дхарма получила более широкое распространение в конце XVI в., когда политические силы в Тибете и Монголии договорились о сотрудничестве для усиления своей власти.

В Тибете Гелуг боролась за власть с правителем провинции Цанг, которого поддерживала школа Кагью. Обе стороны конфликта искали союзников за пределами Тибета. Монголы, несмотря на раздробленность, все еще оставались основной военной силой в регионе, что могло оказаться жизненно необходимым для их союзников. С другой стороны, амбициозные монгольские принцы находились в поиске новой идеологической базы для достижения превосходства над другими монгольскими правителями. Во второй половине XVI в. в монгольских степях продолжился процесс так называемой феодальной раздробленности, и наиболее влиятельные правители боролись друг с другом, пытаясь добиться централизации власти. Согласно традиции, титул великого хана — *кагана* (совр. монг. *haan*) мог носить только один из потомков Чингисхана. Этот титул ассоциировался с управлением всеми монгольскими группами. Правители небольших территорий могли требовать присвоения им титула «малого» хана. Обычно в европейских языках эти два титула не различаются, но в средневековой Монголии это различие было чрезвычайно важным.

Титул великого хана (*кагана*) принадлежал Даян-хану, но в конце XVI в. превосходство Джасакту-хана над монгольскими принцами было исключительно номинальным. Крупным соперником в борьбе за власть был Алтан-хан — лидер тумэтов, который тем не менее не принадлежал к золотому клану Чингисхана [Bareja-Starzyńska, Havnevik, 2009, 215]. Алтан-хану были необходимы законные основания, которые предоставили бы ему преимущество над Чахар-ханом. С этой целью он решил использовать буддизм. В 1578 г. на озере Кукунор состоялась встреча Алтан-хана с Сонам Гьяцо — ламой, занимавшим высокое положение в традиции Гелуг. Как и в период правления Хубилая, они договорились об отношениях «покровитель — лама». Алтан-хан дал своему учителю титул Далай-ламы, а Сонам Гьяцо провозгласил своего покровителя «Каганом — чакравартином, возвышающимся над всеми» и реинкарнацией Хубилая. Так школа Гелуг получила поддержку влиятельного монгольского правителя, а Алтан-хан как инкарнация внука Чингисхана мог претендовать на превосходство над всеми принцами клана чингизидов. После смерти

третьего Далай-ламы эти отношения стали более напряженными, когда в правнуке Алтан-хана Йондене Гьяцо была признана новая инкарнация (Сонам Гьяцо был признан реинкарнацией двух хорошо известных лам Гендюна Гьятцо и Гендюна Друбы. Его предыдущие инкарнации получили титулы первого и второго Далай-лам посмертно.)

Для усиления власти Алтан-хана и его потомков концепция буддийского правителя была определена в буддократической утопии под названием «Белая история» *Arban buyantu nom-un chaghan teükei*). В основу легла концепция «двух обычаев» (*hoyar yosu*), созданная Пагба-ламой, которая определяла отношения буддизма и государственной власти. Люди могут достигнуть мира и счастья (как сансарического, так и окончательного освобождения) благодаря обычаям, установленным ханом, а также через уважение законов Дхармы, распространение сутр и дхарани. Эти два обычая могут соблюдаться благодаря идеальному правителю, буддийскому хану — чакравартину. Автор «Белой истории» считал Чингисхана и его внука Хубилая первыми чакравартинами. Он приписывает им обычаи, благодаря которым они создали идеальное государство [Скрынникова 1988, 12–14]. В «Белой истории» была создана модель правителя, которую в Монголии будут стараться воплотить в жизнь вплоть до Богдо-хана в XX в. В тексте также дан ретроспективный взгляд на развитие следующих поколений монголов, целью которых должно стать восстановление идеального государства со времен Чингисхана. (Восприятие истории как серии неудач и попыток вернуть Золотой век актуально и по сей день и составляет важную часть идентификации монголов на современном этапе.)

Другие монгольские правители также решили усилить свои позиции с помощью авторитета буддийских иерархов. В 1586 г. Абатай-хан пришел на земли Алтан-хана в Хух-Хото и встретился с третьим Далай-ламой, который дал ему титул «Очир Сайн Хана» (Великого Ваджрного Правителя). В тот же год при помощи лам школы Сакья на руинах прежней столицы Каракорума Абатай-хан начал возведение монастыря Эрдэни-дзу. После смерти Абатая монастырь перешел во владение лам желтошапочной традиции, а внук Абатая Дзанабадзар стал лидером школы Гелуг в Монголии и был назван Богдо-гэгэном [Ochir, Khatanbaatar, 2011, 21–25]. «Желтая вера» стала национальной религией монголов (Желтая вера (монг. *Sharyn shashin*) — разговорное название буддийской школы Гелуг, происходит от желтого головного убора, который монахи данной традиции надевали во время проведения ритуалов. В большинстве своем старые школы буддизма использовали для этих целей красные шапки.)

Распространению среди монголов школы Гелуг также способствовали правители Маньчжурии. Маньчжуры подчинили южную Монголию (1631), Халха-Монголию (1691) и Джунгарию (1755). С помощью иерархов данной школы маньчжуры хотели получить идеологический контроль над монгольской знатью. Они также надеялись, что учение Будды смягчит воинственный нрав монголов [Baabar, 1999, 72]. Так как Далай-лама проводил независимую политику в отношениях с монголами, маньчжуры решили создать в Монголии его двойника. Благодаря этому с помощью авторитета буддизма они хотели добиться более эффективного контроля над монгольской знатью. Был создан институт Джэбдцзундамба-хутухта — главы буддизма в Монголии. Первый Джэбдцзундамба —

Дзанабадзар (1635–1723) был внуком Тушету-хана. Родственник Дзанабадзара был признан его второй реинкарнацией, а все последующие реинкарнации были признаны в Тибете (счет ведется от первой монгольской инкарнации, потому что Джэбдцзундамба-хутухта считался инкарнацией тибетского мастера Таранатхи школы Джонанг (монг. *Даранатa*), а также ряда буддийских учителей Дхармы, перерождающихся со времен Будды Шакьямуни). Таким образом правители Маньчжурии также пытались предотвратить сосредоточение светской и духовной власти в руках одного человека.

Абсолютное институциональное доминирование школы Гелуг привело к тому, что монахи, заинтересованные в других линиях передачи, практиковали их, формально оставаясь в структурах желто-шапочной традиции. К началу XX в. Гелуг стала самым богатым институтом в Монголии. Монастыри и ламы-перерожденцы были самыми крупными владельцами скота и пастбищ. Уход в монастырь давал обширные возможности для социального роста. Согласно Ивану Майскому, в 1918 г. во Внешней Монголии было 115 000 монахов, что составляло около 40% мужского населения на тот период [Bareja-Starzyńska, Havnevik, 2009, 217]. Тем не менее не все монахи жили в монастырях. После завершения обучения в монастыре многие обладатели духовных званий вели хозяйство на фермах, появляясь в монастыре лишь во время проведения главных буддийских праздников. Такое количество монахов за пределами монастырей создавало множество трудностей для соблюдения целибата. После прихода к власти коммунистов браки с монахами были признаны законными, и эта традиция стала одной из отличительных черт монгольского буддизма.

Развитие буддизма в Бурятии

Хотя на территориях, которые сегодня населяют буряты, буддизм появился ранее, его широкое распространение приходится на XVII в., незадолго до российской колонизации. Первоначально буддизм практиковали в основном эмигранты из Халха-Монголии — сартулы и санголы, но вскоре он распространился среди других монгольских групп, а также групп тунгусов из Забайкалья. Распространяясь с юга на север, учение Будды было адаптировано к кочевой жизни монголов и приняло синкретическую форму с традиционными шаманскими верованиями [Bareja-Starzyńska, Thupten, Mejor, 1999, 213–219]. Буддизм получил гораздо более высокую оценку, чем православная церковь. Культурная близость, а также первоначальные ограничения со стороны России процесса христианизации других народов по налоговым основаниям привели к тому, что буряты принимали учение Будды с гораздо большей охотой, чем православие, неразрывно связанное с чуждой имперской российской культурой. (До реформ Петра Великого в 1770-х местный житель, крещенный по православному обряду, освобождался от обязанности платить дань (*ясак*) и получал равный статус с гражданином России, это также стало причиной того, что администрация пыталась ограничить процесс христианизации среди местного населения [Slezkine, 1993, 15–17].) Буддизм с самого начала был для бурятов особым цивилизационным выбором. Он присоединял Бурятию к богатой традиции Востока: Монголии, Тибету,

Китаю и Индии. Дхарма получила поддержку многих лидеров клановых групп (*нойонов*) и постепенно распространила свое влияние в районе Забайкалья. Среди различных бурятских кланов буддизм распространялся в различное время и не в одинаковой мере. На территориях, населяемых западными бурятскими племенами, он начал распространяться только в начале XIX в., а в некоторых районах Иркутской области — в начале XX в.

В 1741 г. главы бурятских семей вместе с ламами поклялись в верности России. Буддийские монахи были освобождены от налогов и других обязательств перед государством и получили разрешение учить буддизму; декретом императрицы Елизаветы буддизм был признан одной из государственных религий. Императрица знала о возможном влиянии Маньчжурии на бурятов с помощью буддийских лидеров. Чтобы сделать принадлежавшие ей области Монголии независимыми, в 1764 г. она учредила институт Хамболамы, верховного иерарха школы Гелуг в Российской империи. (Институт Хамбо-ламы сохранился и сегодня, сейчас это четырнадцатый Хамбо-лама Дамба Аюшеев. Хамбо-ламы, в отличие от тибетских и монгольских буддийских высокопоставленных лиц, не оформлены в так называемую линию инкарнации, признанную конклавом.) В Сибири буддийские монахи пытались адаптировать модель отношений «лама — покровитель», созданную в начале династии Юань. С этой целью императрица Екатерина Великая была провозглашена эманацией Белой Тары [Скрынникова, 2003, 130] (тогда как императоры Маньчжурии обычно признавались эманацией Манджушри). Так как мы располагаем только письменными официальными источниками, у нас нет возможности точно оценить, насколько это событие было просто данью политической вежливости, а насколько — искренним религиозным действием. Мы можем сказать, что ламы пытались определить правителя в пределах культурного кода, порожденного монголо-тибетской культурой. В одностороннем порядке правители Российской империи были вовлечены в дискурс чакравартина — буддийского идеального правителя. Это можно рассмотреть как попытку адаптировать иностранную власть и наложить определенные обязательства на буддийское сообщество. В практическом плане в этом можно видеть аналог традиции делать послушными добуддийских местных божеств и демонов, которые становились защитниками Дхармы. Это символическое насилие, с помощью которого трансформировалось чуждое, вероятно, является характеристикой *modus operandi* в монголо-тибетском буддизме.

Статус Бодхисаттвы Белой Тары переходил на следующих российских монархов до последнего Романова. Как указано в 1832 г. в бурятских хрониках *Bičiqan qayu dasu*, «Белым царям» приписывались сверхъестественные силы: *шажан дэлгэржэ, сагаан хаанай алдаршаһа найшэдеэр бидет убшэн сэдьхэлээр мунхэ ороноо оршохо болоё* — «Распространяя высшее магическое учение, благодаря славе Белого хана со счастливым сердцем мы достигнем чистой страны» [Скрынникова, 2003, 130]. Портреты царей иногда помещались в бурятских монастырях рядом с изображениями Будд. После посещения Ацагатского дацана наследником Николая Романова в 1891 г. на месте, где он завтракал, был построен дуган (часовня), посвященный Белой Таре (*Cagaan Dara Ehe*) [Скрынникова, 2003, 157].

Эти примеры демонстрируют функционирование симбиоза буддизма и государства в дореволюционный период. Создавая независимые монашеские институты, российские цари ограничили потенциальное влияние Маньчжурии на буддийское население Сибири. Обеспечение относительных религиозных свобод позволило создать образ царя — защитника буддийских народов. Этот образ использовался при проведении политики Российской империи в Монголии, области Урянхай и Тибете. На этнических бурятских территориях буддизм развивался в основном в монашеской форме по монгольской модели. Ко времени Октябрьской революции на территории Забайкалья было построено 44 дацана. В 1893 г. во всех монастырях было 15 000 монахов, что составляло 10% от населения Бурятии.

Начало XX в. Ламы в национальных движениях

В 1911 г., используя падение династии Цин, монгольские принцы возвели на трон Богдо-гэгэна VIII и провозгласили создание независимого Монгольского государства. Богдо-хан, как и Далай-ламы в Тибете, стал теократическим правителем и находился у власти до своей смерти в 1924 г. Период буддийской теократии продолжался недолго, но был ключевым для формирования национальной идентичности монголов и современной традиции монгольской государственности (аналогичную роль играл период независимости Польши и стран Балтии в период между войнами с 1018-го по 1939 г.; это была традиция государственности того периода, к которой обращались борцы за независимость).

Более утопичные реакции на революционный период и конфликты в регионе также были связаны с буддизмом. Во время гражданской войны в Бурятии была попытка создать нейтральную буддийскую милленаристскую страну. В 1909 г. йогин Лубсан Сандан Цыденов провозгласил в своем монастыре создание «Государства Дхармы», долженствующего воплощать «Чистую страну», стать жителем которой мог любой желающий. Его ученики провозгласили его самого Дхарма-раджой — т. е. царем Дхармы. Сообщество, созданное Цыденовым, обладало чертами *communitas* — отсутствием структуры, неиспользованием правил на переходном этапе между старым и новым социальным порядком [Turner, 1977, 42]. Монахи оставили монастыри, чтобы вести жизнь йогинов на склонах гор. Данное сообщество было отрицанием глубоко иерархической монашеской структуры, ему были свойственны эгалитаризм и непринятие во внимание материальных форм, монашеской дисциплины и роскоши монастырской архитектуры, облачений и обрядов. Они были монахами и светскими людьми, мужчинами и женщинами, которые практиковали тантрическое учение вместе, вне зависимости от социальной иерархии, принятой в бурятской культуре. Цыденов не создавал армию, но утверждал, что защитит всех жителей своего государства. У него было много сторонников, выступавших против набора в войска атамана Семенова, утверждая, что они являются жителями другого государства. Цыденов был арестован через несколько месяцев вместе со своими единомышленниками, но его последователи продолжили идею «Государства Учения Будды» [Atwood, 2004, 66]. Позднее большевики несколько раз арестовывали Цыденова. Но он «чудесным образом» исчезал из тюрьмы.

В конце концов большевики доставили его в Новониколаевск (Новосибирск), чтобы его сторонники не смогли помочь ему бежать. В 1922 г. царь Дхармы умер в тюрьме. Его преемником сделали восьмилетнего Дандарона, которого, согласно письму Цыденова из тюрьмы, признали перерождением тибетского учителя Цыденова — Джаякси Ринпоче из монастыря Кумбум. До своей смерти этот учитель пообещал переродиться в Бурятии. С 1937 г. и до своей смерти в 1974 г. Бидия Дандарон большую часть времени находился в заключении в ГУЛаге за организацию буддийских сект. В ГУЛаге у него также были ученики. Заключенный и царь Дхармы пытался соединить традиционное буддийское учение с европейской философией, с которой он познакомился благодаря отбывавшему в ГУЛаге наказание профессору.

Эмигрант из Астрахани Джа-лама пытался воплотить в жизнь похожую, хотя и более милитаристическую, утопию среди ойратов в Западной Монголии. После объявления независимости Монголии он организовал вооруженные группы, которые изгнали китайские гарнизоны с территории Западной Монголии. Он провозгласил себя инкарнацией и внуком Амурсаны, известного лидера восстания против Маньчжурии, жившего в XVIII в. Джа-лама пытался создать в Западной Монголии государство, смоделированное на основе буддийского предания о Чистой стране Шамбале. Однако в 1922 г. самопровозглашенный правитель был убит представителями властей в Нийслэл-хурээ (Улан-Батор).

Одним из последних связанных с буддизмом социально-политических проектов была попытка буддийской реформации, предпринятая Агваном Доржиевым в 1920–1930-х гг. Доржиев пытался убедить большевиков в том, что буддизм не является религией (в нем нет Бога) и это учение не находится в конфликте с коммунизмом. В монастырях, где были проведены его реформы, монахи вели коллективное хозяйство, чтобы обеспечить свою независимость посредством физического труда. Тем не менее, эксперименты с буддийским коммунизмом окончились в 1937–1938 гг., когда все монастыри и буддийские храмы на территории Восточной Сибири были закрыты, а ламы казнены или репрессированы. Вскоре после этого Сталин проводил в Монголии религиозные чистки.

В 1945 г. советское правительство позволило восстановить Иволгинский дацан в Бурятской АССР, а в 1946 г. — Агинский дацан. В советский период в регионе были только эти два официально действующих буддийских монастыря. С 1944 г. в Монголии функционировал монастырь Гандантэгченлин, который, как и бурятские монастыри, оставался открытым, чтобы засвидетельствовать уважение религиозных свобод коммунистическим правительством, целью которого было оказать содействие дальнейшему сотрудничеству со странами буддийской традиции. Буддизм в коммунистической Бурятии и Монголии выжил благодаря устной передаче; он также сохранялся и в академических буддийских кругах. Небольшие группы, пытавшиеся практиковать учение Будды за пределами сферы контроля государства, подвергались репрессиям [Nowicka, Wyszyński, 103–105].

Можно сказать, что в первые два десятилетия XX в. буддизм в Монголии и Бурятии использовался для создания социально-политической утопии

и эффективного националистического проекта, которым, без сомнения, была независимая Монголия. Неудивительно, что после падения коммунизма национальные идеологи снова начали включать буддизм в свои программы.

Буддизм и этно-национальная политика в посткоммунистический период

Вместе с демократизацией политических систем в России и Монголии граждане этих стран получили свободу вероисповедания. Падение коммунистической идеологии сформировало требование новых форм идентификации, которые обеспечили бы стабильность и функционирование общества на региональном и национальном уровнях. Как в Монголии, так и в Бурятии начался процесс так называемого этнического ренессанса. Новая политическая элита вместе с интеллектуалами призывала к восстановлению традиций. В 1990-х гг. в Монголии и Бурятии продвигалась этно-национальная форма социальной идентификации. Коммунистическая правовая система с сопровождавшим ее символизмом должна была быть заменена новым этническим каноном, легитимизированным с помощью таких концепций, как традиция, вечность и аутентичность. В этих проектах религия играла ключевую роль в силу целого ряда причин:

— в советскую эпоху религиозность контрастировала с научным марксизмом-ленинизмом. Большевики сделали религию антитезой коммунизма, и возрождение религии казалось естественным средством для замены устаревшей идеологии;

— оба сообщества до установления коммунистического режима были в большой степени традиционалистскими (домодернистскими). Попытки вернуться к «корням», т. е. повторная активация существовавших до коммунизма культурных элементов, таким образом, ассоциировалась с интересом к буддизму;

— в Бурятии многие элементы традиционной культуры исчезли, и в современных условиях было трудно оживить их в основных центрах бурятской интеллектуальной деятельности, в которых демографически и культурно доминировали русские. Кочевое скотоводство, бурятский язык и кланово-племенная система потеряли свою экономическую основу. На эти элементы можно указать только при символической репрезентации этнической идентичности, в то время как буддизм можно гораздо более эффективно реактивировать в монгольском и бурятском обществах (еще более важную роль в формировании этно-национальной идентичности буддизм играл у калмыков, у которых в результате переселений и репрессий Сталина процесс внедрения коммунистической культуры принял еще больший размах);

— буддизм являлся хорошей платформой для создания схожей среды с другими азиатскими нациями;

— традиция, которой две с половиной тысячи лет, может создать действенный противовес символическому доминированию европейской культуры.

В 1990-х гг. проявление интереса к буддизму среди местного населения пошло разными путями. Стоит обратить внимание, что начался процесс восстановления монашеских буддийских институтов, в то же время появились и менее традиционные формы. Безусловно, репрессии в сфере религии во

время коммунистического периода остановили процесс трансформации буддизма, который можно было наблюдать в первые десятилетия XX в. Монгольские общества, наряду с возрождением буддизма, вынуждены были вернуться к вопросу о буддийской модели, согласующейся с (пост)модернистским миром. Демократизация привела к расцвету христианских миссий, которые особенно активны в Монголии [Сабиров, 2009].

Среди различных форм возрождающегося буддизма можно выделить три основные тенденции, которые я условно назову фундаменталистской, светской и националистской. Фундаменталистское движение призывает к очищению буддизма от влияний монгольского шаманизма и «изобретенных» коммунистами традиций, таких как браки среди монахов. Лидеры фундаментализма — это в первую очередь тибетские Ринпоче, такие как Бакула Ринпоче в Улан-Баторе и Лодой Ринпоче в Улан-Удэ. В 1990-х гг. они пришли в регион, на котором сконцентрировано наше внимание, и с тех пор успешно развивают учение Будды. Благодаря щедрости и преданности местных и иностранных учеников они смогли построить впечатляющие монастыри в тибетском стиле. Монахи в этих монастырях обязаны соблюдать правила: они не могут жениться и употреблять алкоголь. Местные буддисты, которых я встречал в этих монастырях, говорят, что эти монахи более образованные, занимаются только практикой буддизма, и благодаря этому у них «больше силы», чем у монахов в местных монашеских сообществах. Я думаю, тибетские учителя рассматривают буддийский канон в качестве модели буддизма, функционирующей в лагерях тибетских беженцев, таких как резиденция Далай-ламы в Дхарамсале. Возможно, именно поэтому они организовали сообщества монахов, которых не было в Монголии ранее. Для них буддизм в Монголии и Бурятии — это традиция буддизма Махаяны школы Гелуг. Любое отклонение описывается как нарушение и считается порочным. Несоответствие местным традициям приводит к тому, что некоторые монгольские ламы начинают воспринимать тибетцев в качестве нежелательных конкурентов, которые не способны уважать монгольскую культуру.

Вторая категория буддийских сообществ — это светские группы. Они не могут быть объединены в одну группу, но у них есть ряд общих черт. Существуют как светские центры школы Гелуг, более или менее связанные с ламами из местных монастырей, так и центры, основанные живущим в Италии Ламой Намкаем Норбу — центры Дзогчен, центры корейского буддизма и школы Карма Кагью, основанные датчанином Ламой Оле Нидалом. Эти организации обычно функционируют в соответствии с моделью, развитой в Восточной Европе и США. В первую очередь они привлекают внимание образованных людей из больших городов, заинтересованных в независимой практике буддизма и более глубоком понимании Дхармы.

Тем не менее самой распространенной формой буддизма является монашеский буддизм национального типа. Я думаю, что для многих буддистов в этом регионе эта модель практики Дхармы наилучшим образом сочетается с их представлением о традиции и национальном наследии. Монашеский буддизм школы Гелуг получает поддержку местных властей, вызывает самый большой интерес у защитников этнической идентичности и у обычных

людей. Его идентифицируют с «традиционным» монгольским/бурятским буддизмом. Благодаря грантам из бюджета и пожертвованиям от компаний и частных лиц была начата реконструкция храмов и монастырей, разрушенных в 1930-х гг. В период, предшествовавший правлению Сталина, было предпринято много попыток восстановления монашеской структуры. Эти попытки можно с уверенностью рассматривать как стремление сохранить национальное наследие. Тем не менее следует отметить, что эти монастыри функционировали в другой социально-экономической среде. Веком ранее у большинства бурят-монголов и монголов из Внешней Монголии была экономика, основанная на скотоводстве и (в случае западных бурятов) на скотоводстве и земледелии. Монастыри реализовывали важную функцию культурных, экономических и образовательных центров для скотоводов, живших на обширных территориях. Сейчас мы наблюдаем тенденцию к концентрации людей и капитала в более крупных мегаполисах, таких как Улан-Батор и Улан-Удэ, в которых больше спрос на услуги, предоставляемые ламами. Прежде всего следует отметить астрологию, тибетскую медицину, ритуалы, нацеленные на разрешение проблем в светской жизни, а также консультирование. Таким образом, можно наблюдать уменьшение количества людей в восстановленных монастырях в сельской местности и миграцию монахов в города. В своих монастырях они появляются только в дни основных буддийских праздников.

В соответствии с законом «О свободе совести и о религиозных объединениях», буддизм в России (наряду с православной церковью, иудаизмом и исламом) имеет статус «традиционной религии», который ставит его в привилегированное положение [Шаглахаев, 2003, 3–5]. Лидер Традиционной буддийской сангхи России входит в Совет по сотрудничеству с религиозными организациями при Президенте Российской Федерации. Элементы буддизма также изучаются в школах. В Монголии, хотя это и не отмечено в Конституции, буддизм также имеет особый статус «традиционной религии». Буддийский символ соёмбо изображен на флаге и гербе Монголии и (частично) на аналогичных символах Республики Бурятия (также на символах Монгольской народной республики можно увидеть соёмбо вместе с коммунистической звездой наверху, но этот символ не был — по крайней мере официально — лишен религиозных коннотаций).

Буддизм является не единственным элементом националистского дискурса в Бурятии и Монголии. Помимо новой этно-национальной идентичности, он соотносится с такими культурными элементами, как шаманизм, кочевое скотоводство, племенное разделение и наследие имперской истории Чингисхана и его потомков. Буддизм принимает особые национальные формы ввиду вовлеченности в этнический дискурс. Здешние практики, отличающие местный буддизм от тибетского, включены в канон национального буддизма. Таким образом, апокрифические элементы, которые ранее терпела или с которыми боролась православная церковь, остаются включенными в канон буддийской практики. Здесь стоит упомянуть следующее: а) сосуществование или принятие синкретических форм и шаманизма; б) культ Чингисхана; в) браки монахов; г) национальная одежда монахов; д) участие в буддийской практике светского населения; е) национализация ряда буддийских праздников.

Первоначально в Монголии и Бурятии буддизм соревновался с шаманизмом. С помощью местных властей буддийские монахи преследовали шаманов и сжигали фигуры древних духов (*онгон*) и шаманские атрибуты, но наиболее важные места поклонения символически изымались: им давали буддийские имена и делали местных духов защитниками Дхармы. Однако с течением времени начался процесс синкретизации. Например, буряты тунка говорят, что «буддизм и шаманизм — это две ноги», на которых стоит бурятская идентичность [Belyaeva, 2009]. В один и тот же день люди могут посетить буддийский монастырь и шамана. Сосуществование двух религиозных систем в ежедневной практике у бурят даже поддерживается рядом буддийских монахов. Лама Ошор из Кирена однажды сказал мне, что «буддизм и шаманизм переняли друг у друга в ритуалах очень многое, и это нормально» (Интервью с Ламой Ошором. Кирен, 14 августа 2003 г.). Он сказал, что буддизм и шаманизм — это часть бурятской традиции, так что нам нужно уважать их (Большинство этих элементов появились во времена, предшествовавшие коммунистическому периоду. Тем не менее существовали значительные элементы, указывающие на отделение монгольского или бурят-монгольского буддизма. Я полагаю, что в начале XX в. дискуссия о монголизации и тибетизации буддизма считалась интересующим нас сообществом невозможной или трудноосуществимой. Не существовало языка, на котором можно было бы выразить подобные постулаты.) В Монголии можно наблюдать аналогичный феномен. В Дорнод-аймаке рядом с Хар-Хирой — местом шаманских культов — шаманы построили буддийскую часовню (*дуган*), а отец одного из шаманов — лама, который гордится своим сыном, убедил его показать мне свой шаманский костюм и барабан. В 2006 г. во время празднования 800-летия Монгольского государства глава страны посещал церемонии, которые одновременно проводили и шаманы, и ламы, и вся Монголия могла наблюдать это событие по телевизору.

Общим для шаманистов и буддистов является культ Чингисхана, особенно выраженный в Монголии. Там он считается эманацией защитной формы Будды Ваджрапани, и его изображение можно увидеть в монастырях и на буддийских домашних алтарях.

Национальные традиции монгольского и бурятского буддизма подчеркиваются в монашеской одежде. Вместо монашеских ряс в тибетском стиле они часто надевают монгольские костюмы (монг. *деел*, бур. *дегел*), которые отличаются от традиционных костюмов скотоводов только красным цветом. Синие рукава у них символизируют божественное Вечное Синее Небо. И к сексуальности, и к алкоголю отношение монахов одинаково либеральное. То, что у тибетцев считается серьезным нарушением дисциплины, националисты считают особенностями местного буддизма, принятыми в традиции кочевников. Многие монахи в Бурятии и Монголии не живут в монастырях. После завершения ритуалов они надевают «гражданскую» одежду и идут домой к ждущим их любовницам или женам.

Включение буддизма в национальный дискурс приводит к тому, что буддийские иерархи считаются защитниками национальных традиций. Некоторые из них считаются этно-национальными лидерами. Самый подходящий пример — это Хамбо-лама Дамба Аюшеев. Помимо развития буддизма, он

занимается восстановлением буддийских традиций, организует турниры по бурятской вольной борьбе, стрельбе из лука и скачкам, которые считаются национальным бурятским спортом. Он призывает бурят к кочевому образу жизни и собирает средства на покупку скота для безработных жителей бывших колхозов. Как духовный лидер бурятской нации, в 2009 г. Хамболама пытался создать отношения «покровитель — учитель» с главой Российской Федерации. Во время посещения Бурятии тогдашним Президентом Д. А. Медведевым монахи Иволгинского дацана подготовили для него трон, на котором он был официально признан эманацией Белой Тары и защитником буддийского учения в России. Дамба Аюшеев сказал: «Белая Тара — одно из основных божеств — изображается с семью глазами. Третий глаз расположен на лбу, а остальные четыре на ладонях и ступнях, которые позволяют ей видеть всех существ во всех измерениях жизни с всепроникающей мудростью и сочувствием. Буддисты верят, что все правители России — это эманации Белой Тары. Эта церемония появилась в 1764 году во время правления Екатерины II. Традиция инициации монархов была прервана в советскую эпоху, когда многие ламы подверглись преследованию и большая часть буддийских храмов была разрушена. В Российской Федерации эта традиция была возрождена» (www.gazeta.ru/politics/2009/08/24_kz_3239833.shtml). Президент не согласился сесть на трон, тем не менее он сказал, что с уважением относится к традиции российских буддистов. Я думаю, это событие демонстрирует, что Хамбо-лама не только берет на себя роль этно-национального лидера, но также предпринимает попытки определить отношения между нацией и государством. Ритуалом признания Медведева эманацией Белой Тары он создал гармонию между этно-национальной и государственно-гражданской идентичностью бурят.

В Монголии можно найти настроения в пользу политического лидерства буддийских иерархов, хотя это определенно не основное направление монгольской политической жизни. После недавней смерти жившего в Дхарамсале Богдо-гэгэна IX некоторые монголы надеялись, что он переродится в Монголии и станет национальным лидером, как Богдо-гэгэн VIII. Возможно, страх политического влияния высшей монгольской реинкарнации привел к тому, что демократическое правительство в Монголии достаточно внимательно отнеслось к предыдущей инкарнации Богдо-гэгэна и не спешило с тем, чтобы приглашать его в Монголию для постоянного проживания.

Другой важной чертой национального буддизма является размывание границ между национальными и религиозными праздниками. Превосходным примером будет празднование Нового года (бур. *Сагаалган*, монг. *Сагаан Сар*), который в Монголии и Бурятии сделан выходным днем. В ряде буддийских ритуалов, проводимых во время этого праздника (например *дугжуба*), принимают участие люди, которые считают себя атеистами. Мой собеседник объяснил, что они считают это частью традиции и не обращают внимания на религиозные аспекты буддийских ритуалов. (В аналогичную категорию социальных феноменов можно включить бурят и русских православных в Бурятии, которые становятся ламами-астрологами или врачами тибетской медицины, или ламами, которые считаются «сильными» («обладающими властью»)

в вопросах консультации и оказания помощи. В этом вопросе, как объяснили мои собеседники, помощь лам имеет чисто практический характер и не связана с религией.)

Учение Будды со всем богатством его искусных средств, ведущих к Просветлению, предназначалось для людей с различным темпераментом, социальным статусом и интеллектуальными способностями. Веками Дхарма гармонично адаптировалась к различным культурам, верованиям, а также элементам добуддийских представлений, и трансформировала их в инструменты, помогающие понять природу ума. С этой точки зрения этно-конфессиональные ограничения противоречат универсальной природе буддийской традиции. Большинство буддистов в регионе — представители монгологоворящих групп — традиционные буддисты. Во многих случаях буддизм служит для определения межэтнических границ.

Тенденция к национализации буддизма закрепилась и на языковом уровне. Термин «тибетский буддизм» подвергся критике и был заменен на термин «монгольский» или «бурят-монгольский буддизм». Приверженцы новой терминологии утверждают, что за время функционирования на указанной территории в течение многих веков буддизм приобрел ряд характеристик, свойственных только монгольской культуре, и в значительной степени отличается от тибетского буддизма [Сабиров, 2009, 38–45]. Хамбо-лама Дамба Аюшеев радикализировал различия: «Буряты получили буддизм от Дамба-Доржи Заяева, а он, в свою очередь, получил его в первом своем рождении от Будды Кашьяпы, а во втором — от Будды Шакьямуни! Запомните это» [Аюшеев, 2008]. Тенденции сделать локальный буддизм отдельной традицией способствуют канонизации ранее неформальных моральных форм.

Выводы

Буддизм пришел в Монголию из Тибета. Сначала он был связан с политикой, проводимой тибетцами, китайцами и монголами. В XVII в. в этом «соревновании» стали участвовать русские и маньчжуры. В Монголии и частично в Бурятии буддийские лидеры активно участвовали в ранних модернистских движениях, закладывая тем самым основу сегодняшней национальной идентичности. В 1930-х гг. коммунисты уничтожили большую часть буддийской традиции и ее держателей, однако начиная с 1990-х гг. началось мощное возрождение буддизма, включенного в программы этно-национальной деятельности. В результате была предпринята попытка восстановить монашескую модель буддизма, которая функционировала в дореволюционный период. Местные особенности монгольского буддизма были выделены, чтобы провести различие между монголо-бурятским и тибетским буддизмом. Таким образом, феномен, который тибетцы рассматривали как искажение, получил статус национальной традиции.

Буддизм в Бурятии стал отличительным элементом, используемым для этнической дифференциации бурят, в противоположность православию (часто номинальному) у русских. Тесная связь учения Будды и бурятской культуры может быть определенного вида ограничением для распространения буддизма

в России за пределы этой этно-конфессиональной группы. В то же время аналогичная тенденция позволяет сохранить идентичность и чувство достоинства у бурят, многие из которых не переняли другие элементы так называемой этнической культуры, такие как язык, скотоводство и т. д. В Монголии традиционалистское положение буддизма противопоставлялось христианству, различные виды которого распространяются наряду с «модернистскими течениями» из западных стран.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аюшеев, 2008 — Хамбо-лама Дамба Аюшеев. Мы поддерживаем наших братьев — тибетских буддистов (интервью, взятое А. Махачкеевым) // Московский Комсомолец в Бурятии. 2008. 26 марта.

2. Сабиров, 2009 — Сабиров Р. Т. Буддизм в Монголии после 1990 года: тибетский или монгольский? // Гуманитарные исследования Внутренней Азии. № 4–5. С. 38–45.

3. Скрынникова, 1988 — Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI — начало XX века. Новосибирск, 1988.

4. Скрынникова, 2003 — Скрынникова Т. Д. Традиционная культура и буддизм в самоидентификации бурят // Религия и идентичность в России. М., 2003. С. 121–153.

5. Шаглахаев, 2003 — Шаглахаев Д. В. Прошлое и настоящее Хойморского дацана. Улан-Удэ, 2003.

6. Atwood, 2004 — Atwood C. Encyclopaedia of Mongolia and the Mongol Empire. Bloomington, 2004.

7. Baabar, 1999 — Baabar (Bat-Erdene Batbayar). Twentieth Century Mongolia. Cambridge, 1999.

8. Bareja-Starzyńska, 2010 — Bareja-Starzyńska, A. The Mongolian Incarnation of Jo nang pa Târanâtha Kun dga' snyingpo: Öndör Gegeen Zanabazar Blo Bzang Bstan Pa'rgyal mtshan (1635–1723). A Case Study of the Tibeto-Mongolian Relationship // Tibet Journal. Vol. 34–35. № 3/4–1/2. Pp. 243–261.

9. Bareja-Starzyńska, Havnevik, 2009 — Bareja-Starzyńska, A., Havnevik, H. A Preliminary Study of Buddhism in Present-Day Mongolia // Mongols. From Country to City: Floating Boundaries, Pastoralism and City Life in the Mongol Lands / ed. by Ole Bruun, Li Narangoa. Copenhagen, 2009. Pp. 212–236.

10. Bareja-Starzyńska, Thupten, Mejor, 1999 — Bareja-Starzyńska, A., Thupten Kunga Chashab, Mejor, M. Odrodzenie buddyzmu w Mongolii po 1990 r. // Przegląd Orientalistyczny. № 3–4. Pp. 213–219.

11. Batsaikhan, 2009 — Batsaikhan, E.-O. Bogdo Jebsundamba Khutuktu, the Last King of Mongolia. Ulaanbaatar, 2009.

12. Belyaeva, 2009 — Belyaeva V. Szamani i Lamowie w sercu Sajanów. Współczesny system wierzeniowy Buriatów Doliny Tunkijskiej. Wrocław-Poznań, 2009.

13. Croner, 2006 — Croner, D. Guide to Locales Connected With The Life of Zanabazar: First Bogdo Gegeen Of Mongolia. North Charleston, 2006.

14. Khatanbaatar, Ochir 2011 — Khatanbaatar, N., Ochir A. Erdene-Zuu Monastery and Its Role to the History // International Conference on «Erdene-Zuu:

Past, Present and Future» / ed. by Takashi Matsukawa, Ayudai Ochir, Purevjav Lham. Ulaanbaatar, 2011. Pp. 21–26.

15. Nowicka, Wyszyński, 1996 — Nowicka, E., Wyszyński, R. Lamowie i sekretarze. Poziomy więzi społecznej we współczesnej Buriacji. Warszawa, 1996.

16. Powers, 2007 — Powers, J. Introduction to Tibetan Buddhism. Ithaca; New York, 2007.

17. Slezkine, 1993 — Slezkine, Y. Savage Siberians or Unorthodox Russians? The Missionary Dilemma in Siberia // Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture / ed. by Galya Diment, Yuri Slezkine. New York, 1993. Pp. 15–31.

18. Turner, 1977 — Turner, V. Frame, Flow and Reflection: Ritual and Drama as Public Liminality // Performance in Postmodern Culture / ed. by Michel Benamou, Charles Caramello. Wisconsin-Milwaukee, 1977. Pp. 33–68.

Россия
и сопредельные культуры

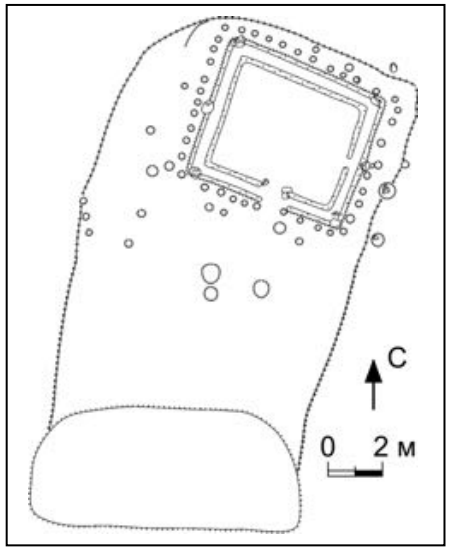
●

Russia
and adjacent cultures

Н. Г. Артемьева (Владивосток)

ИССЛЕДОВАНИЯ ПЕРВОГО ЧЖУРЧЖЭНЬСКОГО ХРАМА НА ТЕРРИТОРИИ ПРИМОРЬЯ

На территории Дальнего Востока России было исследовано девять средневековых буддийских сооружений: восемь из них — буддийские храмы, одно — прихрамовая постройка. Они датируются тремя хронологическими периодами — VII–X вв. (бохайский период), XIII в. (юаньский период) и XV в. (минский период) [Шавкунов, 1968; Болдин, 1987; 1993; Артемьева, 1998; Артемьев, 2005; Медведев, 2001; Клюев, Якупов, Слепцов, 2011]. До последнего времени не были обнаружены буддийские постройки, относящиеся к цзиньскому времени (XII–XIII вв.), хотя предметы буддийского культа широко представлены в материалах из памятников этого периода [Артемьева, 2004а; Васильев, Хорев, 2008]. При раскопках Э. В. Шавкуновым на Николаевском городище XII–XIII вв. парадной арки при въезде на территорию внутреннего города исследователь предположил, что на этом городище располагался буддийский монастырь [Шавкунов, 1966, 286–296], однако при наших дальнейших раскопках эта версия не нашла подтверждения [Артемьева, 2004а].



Илл. 1. План храма

Остатки первого чжурчжэньского буддийского храма были обнаружены в Партизанском районе Приморского края рядом с заброшенной деревней Краснополье. Он расположен на мысовидном отроге, который ориентирован узкой частью на запад и нависает над долиной р. Партизанской. С его территории хорошо просматривается вся долина реки, видны горы Чандолаз, Сестра и Брат, а также Николаевское городище, средневековые поселения в Углекаменске и Казанке.

Длина мыса, на котором построен храм, с запада на восток 42 м, с севера на юг — около 30 м. С восточной стороны мыс перегорожен ступенчатым понижением глубиной около метра, напоминающим вал. Площадь храмового комплекса 900 кв. м.

Перед началом строительства храмового комплекса вся территория была выровнена слоем темного суглинка, в котором обнаружены остатки строительного мусора. В центральной части памятника видна искусственно созданная подсыпка размером 11х20 м, вытянутая по направлению север — юг. В западной части мощность подсыпки увеличивалась до 0,8 м, потому что в этом направлении шло общее понижение склона мыса. Южная часть мыса также нивелировалась за счет подсыпки темной су-

песи. Здесь хорошо прослеживалась террасовидная площадка размером 4х9 м, южная сторона которой была выдвинута на край мыса.

После снятия пласта 1 на террасовидной площадке в северной стороне памятника проявился слой разложившегося кирпича и обмазки, большая часть которой концентрировалось в северо-восточной части. Вокруг них обнаружено большое количество фрагментов черепицы, которая представляла собой остатки обрушившейся крыши.

На более возвышенном месте при разборке обмазки и битого кирпича обнаружен земляной четырехугольник, оформленный двумя рядами кирпичей, уложенных двумя параллельными рядами «в тычок». Расстояние между рядами кирпичей 0,3 м. Кирпичами была оформлена платформа здания (площадь 6х5 м), которая выделялась над материковой поверхностью на высоту 0,5 м. С юго-восточной стороны от платформы прослежены небольшие фрагменты горелых бревен.

Платформа здания углами ориентирована по сторонам света. Северо-восточная и юго-западная стороны имели длину 6 м, северо-западная и юго-восточная — 5 м (илл. 1, 2). Вход в здание находился с юго-западной стороны. Центральная часть платформы была забита темно-серым суглинком с большим количеством фрагментов черепицы и керамики. При зачистке внутренней и внешней сторон платформы было найдено 45 больших гвоздей (12 см), которые располагались на почти одинаковом расстоянии друг от друга. Причем гвозди острыми концами были повернуты в стенку платформы, т. е. забиты в нее. Все гвозди со следами прокала. Они кованые, четырехгранные, без шляпок. Бóльшая часть гвоздей имела откованный изгиб.

При зачистке углов платформы зафиксированы плоские камни. Еще два таких же камня обнаружены в средней части юго-восточной и северо-западной стенках платформы. Почти все они представляли собой плоские гальки диаметром около 0,4 м и являлись основаниями, или базами, для колонн

Илл. 2. Остатки храма, вид с юго-востока

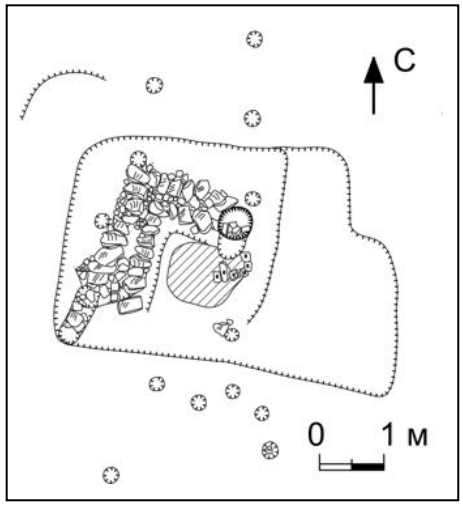
здания, которые поддерживали черепичную крышу. Возле баз, обнаруженных в средней части стенок, были найдены две железные скобы. Под стенками платформы с внешней стороны фиксировались фрагменты углей — остатки деревянной стены и фрагменты известняка, который мог использоваться как обмазка фундамента здания.

В центральной части постройки обнаружено пятно оранжевой глины диаметром 1,5 м и толщиной 0,2 м. Возможно, это основание для центрального столба, поддерживающего конек крыши, или место для алтаря. С северо-восточной стороны от него находился черепичный завал, при разборке которого были найдены большой гвоздь, фрагменты сосудов — таза, горшка и трипода — сосуда для благовоний.

После разборки внутренней части платформы здания глубина внутренних стенок достигала 0,6 м. Здесь хорошо видно, что платформа сделана в подсыпке темного суглинка. Ее верхняя часть по краям обкладывалась кирпичами на высоту 10–15 см. Необходимо отметить, что кирпичи верхнего ряда практически все оранжевого цвета, а нижние — серые. Это, скорее всего, следы пожара. Ширина верхней части платформы здания 0,7 м. Расстояние между кладками кирпичей 0,35–0,40 м.

С внешней стороны от платформы, почти вплотную к стенкам найдены ямки от столбов стен. Их обнаружено 41, в среднем по 10 ям на каждую стенку. Расстояние между ними 0,3–0,4 м, за исключением места, где находился вход. Там расстояние между ямками от столбов составляет 0,8 м. Диаметр ям 0,2–0,26 м, глубина 0,15–0,20 м.

Кроме гвоздей больших размеров на платформе были обнаружены 11 кованых гвоздей со шляпками средних размеров (6,5 см). Они концентрировались в основном в районе входа. Там же найдены гвозди маленьких размеров (4 см). Рядом с платформой найдена железная поясная накладка в виде цветка и базальтовая трамбовка. Из фрагментов посуды выделяются: ручка от сосуда, дно и венчик горшковидного сосуда, дно вазовидного сосуда, подставка, сосуд на поддоне, два вазовидных сосуда. Вся обнаруженная керамика находит аналогии среди посуды с горных городищ чжурчжэней Восточного Ся и датируется XIII в. [Тупикина, 1996].



Илл. 3. План жилища

Вокруг платформы и на ее поверхности найдено большое количество фрагментов нижней черепицы. Среди них удалось собрать лишь три экземпляра с орнаментальными отливами, которые также находят полную аналогию с подобным материалом Николаевского городища. На многих фрагментах черепицы видны следы пребывания в огне. Среди большого количества черепицы не было найдено фрагментов верхней черепицы

и концевых дисков. Возможно, это объясняется тем, что при постройке крыши здания нижняя черепица использовалась и как верхняя. Отсутствие должного количества фронтальной черепицы дает основание предположить, что ее могли после пожара перенести на другую постройку. Подобные случаи известны при раскопках бохайских кумирен — Абрикосовского и Котыпинского храмов в Приморье [Шавкунов, 1968].

Илл. 4. Остатки жилища, вид с востока

В южном направлении от входа в храм находилась искусственно созданная террасовидная площадка размерами 4х9 м, которая как бы нависала на край мыса. Можно предположить, что здесь располагался монастырский колокол и предметы в виде барабана, гонга.

В западной части мыса, почти на самом краю, в том месте, где на дневной поверхности была зафиксирована западина, обнаружено жилище-полуземлянка, внутри которого находился система отопления в виде кана (илл. 3, 4).

Общая площадь жилища 9 кв. м. Вход находился с восточной стороны. От каркаса стен жилища удалось проследить четыре ямы, расположенные в котловане жилища. Глубина котлована около 50 см. По конструктивным особенностям это строение относится к каркасно-столбовому типу. Обычно такая конструкция предполагает наземное строительство жилищ. Здесь же каркас опущен в котлован, что нетипично для жилищ такой конструкции.

Судя по небольшой площади жилища, здесь могли находиться один-два человека — те, кто несли службу в храме и следили за его содержанием.

Чжурчжэньская культовая постройка возведена по всем канонам буддийской архитектуры: с одной стороны ее прикрывала гора, с другой — вода. Месторасположение храма выбрано очень удачно. Этот мыс своей западной частью далеко выступает над долиной. Река, соединяющая все средневековые памятники Партизанской долины, протекала под храмом и должна была являться дорогой к нему. Обзор долины с мыса, где был построен храм, очень большой. С него виден выход к морю, сопки Сестра и Брат. Территория храма могла использоваться и как сторожевое помещение, где должны были быть установлены сигнальные огни.

Вписываясь в ландшафт местности, храм построен в середине длинной оси мыса, углами ориентирован по сторонам света. Местонахождение горы на востоке и воды на западе дают возможность говорить о его благоприятном расположении, связанном с геомантией. Выбор участка под буддийское культовое сооружение происходило в соответствии с определением и оценкой ландшафта, т. е. ориентации участка, направления водного потока и других элементов природного окружения.

Архитектурно-конструктивные особенности исследуемого храма практически едины для всех храмовых сооружений [Артемьева, 2009]. Здание построено на платформе площадью 5х6 м, имеет деревянный каркас; колонны, которые опирались на шесть каменных баз, поддерживали двухскатную черепичную крышу. Пол здания был земляным. Вход располагался на юго-восточной стороне. Конструктивные решения буддийской архитектуры оставались неизменными на протяжении столетий, хотя, конечно, отдельные элементы претерпевали определенную эволюцию.

Датировку храмовой постройки определяла в первую очередь черепица и посуда. Размеры черепицы, орнаментальные отливы и технология изготовления находят полные аналогии с подобным строительным материалом из чжурчжэньских памятников Приморья XIII в. То же самое можно сказать и про обнаруженную керамику — хорошо датируемый материал. Судя по следам пожара на керамике, черепице, а также гвоздям, можно с уверенностью говорить, что храм погиб от пожара. Орнаментальных отливов нижней черепицы найдено гораздо меньше, чем их должно быть, поэтому можно предположить, что после пожара ее могли унести на постройку нового храма.

Исследуемый на Краснополье храмовый комплекс является первым культовым сооружением чжурчжэньского периода и датируется XIII в.

В империи Цзинь известны буддийские, даосские, конфуцианские храмы, а также храмы Неба и Земли. Храм Неба представлял собой круглое в плане, трехъярусное сооружение. Все остальные храмы строились на квадратных или прямоугольных платформах [Воробьев, 1983, 139]. Поэтому невозможно только по архитектурным остаткам определить, к какому религиозному направлению они относятся. На территории Северного Китая известны отдельные строения буддийских монастырей, конфуцианских кумирен и пагод, относящихся к цзиньскому периоду. Все они демонстрируют чжурчжэньскую культовую архитектуру, которая впитала в себя образцы киданьской, китайской и корейской техник строительства.

Для буддийского храма или монастыря характерен целый комплекс построек. Центром архитектурного ансамбля всегда являлся главный храм. Перед ним могли находиться храмы второстепенного значения. Справа и слева строили восточный и западный подсобные храмы. Там же располагались башни с барабаном и колоколом. При храмовом строительстве всегда соблюдалась осевая планировка. Главные здания выстраивались в ряд по оси строго друг за другом. Менее важные строения размещались симметрично друг за другом по обе стороны оси. Все храмы строились на больших земляных платформах, выложенных кирпичом. В планировке цзиньских культовых сооруженииий, по сравнению с киданьскими, прослежена тенденция к сокращению числа колонн. В одноэтажных постройках внутренние колонны выше наружных в 1,5 раза, что создавало крутую «летящую крышу». Крыши храмов чаще делали двускатными или пирамидальными и обязательно покрывали черепицей. Особенность цзиньских храмов в том, что конек крыши с двух сторон оформлялся четырехугольными панно, украшенными головами драконов, фениксов, а в центре устраивалось изваяние льва. Ниже конька с боков помещали головы драконов. Боковые хребты коньковых скатов украшали с четырех сторон фигурами демонов, фениксов, Бодхисаттв [Воробьев, 1983, 182].

Безусловно, цзиньская культовая архитектура развивалась в общем русле дальневосточной архитектуры, образовав свое направление. Если в столичных районах империи строились храмовые комплексы, в архитектуре которых придерживались классических канонов культовых сооружений, то чем дальше от центра, тем больше, как мы можем проследить по планировке городов, чжурчжэни отклоняются от классического стиля.

Исследуемое на Краснополье культовое сооружение по местонахождению и архитектурному решению близко к буддийским храмам бохайского времени — Абрикосовскому, Копытинскому и Тырскому храмам XV в. [Шавкунов, 1968; Артемьев, 2005]. Они построены на возвышенных местах, вдалеке от поселений и представляют собой не монастырские комплексы, а небольшие кумирни, при строительстве которых учитывалось наличие горы и воды, т. е. ландшафт. По мнению японских ученых, в архитектуре бохайских храмов Приморья есть много общего с подобными сооружениями, встречающимися в Индии и Центральной Азии, а культура Бохая в значительной степени наследовала когурёские традиции [Кан, Эдани, 1966, 127, 132]. Китайские исследователи считают, что бохайцы при строительстве своих буддийских храмов подражали китайским [Вэй Цуньчэн, 1984, 39]. Интересные сведения были собраны М. В. Воробьевым о происхождении термина, обозначающего «буддийский храм» у чжурчжэней. Он восходит к корейскому *тёль*. Это свидетельствует о том, что термин проник к чжурчжэням из Кореи, по-видимому, до того, как они вступили в тесные связи с киданями [Воробьев, 1983, 51]. Можно предположить, что при строительстве храмов чжурчжэни использовали корейское учение Пхунсу [Тян, 2001, 62–68].

Вопрос о происхождении буддизма у чжурчжэней довольно сложный. Считается, что он проник к ним сначала из Кореи, потом от киданей. Первые буддийские храмы чжурчжэни стали строить на рубеже XII в., но особенностью буддизма в Цзинь считается слияние идей буддизма, даосизма и конфуцианства и установление конгломерата из трех религиозных учений [Воробьев, 1966, 81, 77]. Исходя из этого, можно предположить, что храмовые постройки (буддийские, даосские) по архитектуре не должны были отличаться друг от друга.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артемьев, 2005 — Артемьев А. Р. Буддийские храмы XV в. в низовьях Амура. Владивосток, 2005.

2. Артемьева, 1998 — Артемьева Н. Г. Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья // РА. 1998. № 4. С. 174–191.

3. Артемьева, 2004а — Артемьева Н. Г. Буддийский жезл из Краснояровского городища // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 2(18). С. 102–106.

4. Артемьева, 2004б — Артемьева Н. Г. Николаевское городище // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск: Наука-Омск, 2004. С. 68–71.

5. Артемьева, 2009 — Артемьева Н. Г. Архитектура буддийских храмов на Дальнем Востоке (по археологическим исследованиям) // От Монголии до

Приморья и Сахалина. Тихоокеанская археология. 2009. Вып. 17. Владивосток: Изд-во ДВГУ. С. 235–269.

6. Болдин, 1987 — Болдин В. И. Раскопки буддийского храма на Краскинском городище // Исследования памятников древних культур Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1987. С. 189–190.

7. Болдин, 1993 — Болдин В. И. Буддийский храм Краскинского городища // Проблемы этнокультурной истории Дальнего Востока и сопредельных территорий. Благовещенск, 1993. С. 49–59.

8. Васильев, 2008 — Васильев Ю. М., Хорев В. А. Особенности религиозных воззрений чжурчжэней по данным археологии и иконографии // Вестник ДВО РАН. 2008. № 5. С. 136–142.

9. Воробьев, 1966 — Воробьев М. В. Религиозные верования чжурчжэней // Докл. по этнографии / Геогр. об-во СССР. 1966. Вып. 4. Л., 1966. С. 61–82.

10. Воробьев, 1983 — Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М.: Наука, 1983.

11. Вэй Цуньчэн, 1984 — Вэй Цуньчэн. Архитектура Бохая (на кит. яз.) // Хэйдунцзянвэньуцункань. 1984. № 4. С. 15–43.

12. Кан, Эдани, 1966 — Кан, Эдани. Абрикосовский храм бохайского времени (на яп. яз.) // Палеология. 1966. Т. 13, № 2. С. 120–145.

13. Клюев, Якопов, Слепцов, 2011 — Клюев Н. А., Якопов М. А., Слепцов И. Ю. Исследования бохайской кумирни в Приморском крае // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. М.; Великий Новгород, 2011. Т. 2. С. 47–48.

14. Медведев, 2001 — Медведев В. Е. Бохайская кумирня в Приморье. Сеул: Институт Когурё, Республика Корея, РАН СО Институт археологии и этнографии, 2001.

15. Тупикина, 1996 — Тупикина С. М. Керамика чжурчжэней Приморья XII — начала XIII в. Владивосток: Дальнаука, 1996.

16. Тян, 2001 — Тян В. Д. Буддийские храмы средневековой Кореи. История, архитектура, философия. М.: Восточная литература, РАН, 2001.

17. Шавкунов, 1968 — Шавкунов Э. В. Раскопки на Николаевском городище (1960–1962 гг.) // Сибирский археологический сборник. Новосибирск: Наука, 1966. С. 286–296.

18. Шавкунов, 1968 — Шавкунов Э. В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л.: Наука, 1968.

А. О. Беляков (Благовещенск)

ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА В ГОСУДАРСТВЕ БОХАЙ (698–926 ГГ.)

Государства, некогда бывшие на территории современного Дальнего Востока России, имеют свое собственное уникальное наследие. Их уровень развития вполне можно относить к цивилизации и ставить наравне с другими государствами Дальнего Востока. В средневековой истории Приморья и Приамурья важнейшей вехой был период сложения, развития и гибели древнейших государств Бохай и Цзинь (Золотой империи чжурчжэней).

Несмотря на то, что доминирующим мировоззрением у народов этих государств был шаманизм, все же значительная роль в процессах этнокультурного и этнорелигиозного взаимодействия принадлежит именно буддизму. Выступая в роли ведущей идеологии образованных правителей и чиновников, обладая высокой степенью интегративности по отношению к другим культурам за счет толерантности и универсализма своего учения, буддизм играл роль культурного медиатора между отдельными этническими общностями, народами и государствами региона.

Первым государственным образованием на территории современного российского Дальнего Востока стало государство Бохай (698–926 гг.), возникшее в ходе бурных политических событий VII в. После разгрома государства Когурё танским Китаем и тюрками когурёсцы, не пожелавшие подчиниться завоевателям, бежали на север, в страну союзных мохэских племен, где и нашли убежище. Здесь, у мохэских племен Сумо, и образовалась основа будущего Бохайского государства [Окладников, 1959, 189]. Эта группа сумо-мохэ и часть пришедших с ними из-под Инчжоу когурёсцев стали тем военно-политическим ядром, вокруг которого произошло объединение мохэ. Формально Китай являлся сюзереном Бохая, однако вассалитет Китая проявлялся там, где он был выгоден самим бохайским правителям. Так, «дань» и получаемые в ответ на нее «подарки» фактически были формой международной торговли, выгодной обеим сторонам. Получение высокого титула вана (короля) от китайского «Сына Неба» поднимало престиж правителя — как в глазах его подданных, так и среди окружавших Бохай стран и народов.

Развитие торгово-экономического и политического взаимодействия с соседним Китаем, Силла, Японией неизбежно вело и к культурному обмену. Так, «во время приемов в Японии устраивались поэтические пиры-соревнования, на которых бохайские поэты и литераторы состязались в изящности стихочтения с японскими литераторами и учеными» [Ивлиев, Крадин]. Во второй половине VIII в. культурные сношения бохайцев с Китаем усилились, бохайские правители начинают отправлять молодых людей в столицу Китая Чань-Ань для получения образования, вследствие чего китайская культура прочнее внедряется в Маньчжурию. Бохайское государство сделалось могущественным и цветущим [Позднеев, 1897, 7]. Бохайский аппарат управления копирует

китайское феодальное устройство того времени, заимствует китайское иероглифическое письмо. Однако, несмотря на это, в Бохае присутствует своя система летоисчисления, вассалитет бохайцами признается лишь номинально. Все это свидетельствует о фактической независимости бохайского государства [Ким, 2007, 14].

Китайский исследователь Чжань Цзюнь предположил наличие в государстве Бохай «открытой внутренней политики, благоприятствовавшей слиянию народностей» и культурному просвещению [Чжань Цзюнь, 1994, 59, 65]. Как отмечает Э. В. Шавкунов, «формирование и развитие бохайского этноса и его культуры протекали на полиэтнической основе, поэтому соседние народы, обнаруживая в культуре бохайцев характерные для их культуры черты, уже не воспринимали ее как нечто чуждое, а легко шли на различного рода контакты и заимствования. Впрочем, то же самое можно сказать и о бохайцах, в глазах которых большинство соседних народов по тем же причинам не были для них чужаками. Этим, собственно говоря, и объясняется существование между Бохаем и соседними странами длительных и прочных всесторонних связей, способствовавших как смешению, так и слиянию между собой различных этносов и взаимному обогащению культур» [Шавкунов, 1990, 44].

В столь сложной политической, социальной и культурной обстановке доминирующим религиозным мировоззрением в Бохае оставался шаманизм, поскольку он являлся традиционным мировоззрением большей части общества. С другой стороны, существовала необходимость в организованной, толерантной и одновременно с этим респектабельной религии, представляющей высокий статус правителя и аристократии. Буддизм как носитель просвещенной китайской культуры и традиций, являясь при этом транснациональной религией, как нельзя лучше подходил на эту роль — тем более что эта религия была знакома и вошла в культуру соседних с Бохаем государств.

Исследования археологов Приморья (южная часть которого в 698–926 гг. входила в состав государства Бохай) свидетельствуют о том, что уже в VIII в. в Бохае начинается распространение буддизма, который, по заключению известного востоковеда, академика Н. И. Конрада, «был могучим идеологическим орудием в руках тех, кто стремился построить централизованное государство», а «буддийские храмы и монастыри могли стать опорными пунктами для проведения централизованной системы управления». В связи с этим интересна локализация приморских буддийских храмов: три из них расположены в Уссурийском районе (Копытинский, Абрикосовский и Корсаковский), один — в Хасанском районе на Краскинском городище. Краскинское городище было крупным морским портом Бохая, а также центром префектуры Янь, входившей в состав округа Луньюань. Возможно, это говорит о совпадении административного и церковного районирования в Бохае.

Буддизм в государстве Бохай был заимствован из Китая в рамках Махаяны, распространенной в то время в Китае и Корее. Такое утверждение делается на основании того, что центром цивилизации для всей Восточной Азии в то время был Китай, а архитектура бохайских храмов подражает китайской [Артемьева, 1998, 176]. Однако следует учесть мнение М. В. Воробьева, отмечающего,

что «в государстве Бохай на территории Маньчжурии и Приморья, благодаря влиянию когурёсцев, среди привилегированной части бохайского населения широкое распространение получает буддизм. Например, в летописях имеется известие, что в начале IX в. среди подношений Бохая китайскому двору были посланы две буддийские статуи, сделанные из серебра и золота в Бохае» [Воробьев, 1975, 156]. Это утверждение справедливо еще и потому, что в IV в. буддизм уже был в Когурё и «бывало, что мохэсцы подчинялись Когурё. В таких обстоятельствах они тоже должны были ознакомиться с учением Будды и стать его почитателями» [Чжань Цзюнь, 1994, 65]. Один из бохайских королей Да Циньмао даже принял звание Сяоганьцзиньлуньшэнфадаван («преисполненный сыновней почтительности, обладающий чакрой, следующий установлениям древних мудрецов великий король») [Чжань Цзюнь, 1994, 64].

По мнению А. Л. Ивлиева и Н. Н. Крадина, «бохайские короли основывали свою власть не на реальном экономическом могуществе, а на своем ритуальном статусе в идеологической жизни страны. Сакральность короля, его принадлежность к миру богов в отличие от иных людей, в отсутствие эффективной системы государственной власти являлась важным институтом политической и внутренней стабильности Бохая» [Ивлиев, Крадин].

Стоит сказать и о том, что бохайский вариант буддизма обладал определенными отличительными чертами. Находки на городищах в Верхней столице Лунцюаньфу свидетельствуют о том, что бохайцы сумели перенести на создаваемые ими статуэтки Будд характерный для северных монголоидов физический тип лица. Бохайский буддизм впитал в себя определенные черты культуры Когурё и Китая. По утверждению Чжань Цзюня, «бывало, что мохэсцы подчинялись Когурё, в таких обстоятельствах они тоже непременно должны были впитать благодать учения Будды, “падающую как дождь на сухую землю”, и стать благоговейными почитателями вероучения» [Чжань Цзюнь, 1994, 66].

Таким образом, буддизм в государстве Бохай являл собой важный пласт в культуре и быте народов, входивших в его состав. Развитие и распространение буддизма в Бохае стало возможным на этапе перехода от варварства к «цивилизации». В тот момент, когда кочевники становятся оседлыми, появляется государственность, одновременно (прежде всего у высших сословий) появляется и необходимость в «цивилизованной религии», пользующейся уважением у соседей, транслирующей высокий уровень культуры и образованности. Благодаря буддизму и конфуцианству происходило обучение и формирование правящего класса, которому прививались буддийские и конфуцианские добродетели. В этом заключается роль буддизма как культурного медиатора, этим же подчеркивается и его транснациональность. Вместе с тем доминирующим религиозным мировоззрением у народов государства Бохай оставался шаманизм, что, однако, не мешало сосуществованию его с другими религиями в государстве.

Локализация буддийских храмов в государстве Бохай территориально совпадает с его префектурными центрами, что говорит о взаимном сотрудничестве светской и духовной власти на местах. О степени распространенности буддизма в Бохае можно судить исходя из того, что он был распространен

среди правящей верхушки общества и что буддийские храмы располагались в Верхней столице вблизи Дунцзинчэна в Северо-Восточном Китае, а также в Восточной столице, расположенной на территории Приморского края.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артемьева, 1998 — Артемьева Н. Г. Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья // Российская археология. 1998. № 4. С. 174–191.

2. Воробьев, 1975 — Воробьев М. В. Чжурчжэни и государство Цзинь. М., 1975.

3. Ивлиев, Крадин — Ивлиев А. Л., Крадин Н. Н. Государство Бохай (698–926) // Приморский край России [Электронный ресурс]. URL: http://www.fegi.ru/primorye/history/bohai3.htm (дата обращения: 12.09.2010).

4. Ким, 2007 — Ким А. А. История государства Бохай (по материалам исследований южнокорейских ученых): автореферат дис. … канд. ист. наук. Владивосток, 2007.

5. Окладников, 1959 — Окладников А. П. Далекое прошлое Приморья (очерки по древней и средневековой истории Приморского края). Владивосток, 1959.

6. Позднеев, 1897 — Позднеев Д. М. Описание Маньчжурии. СПб., 1897.

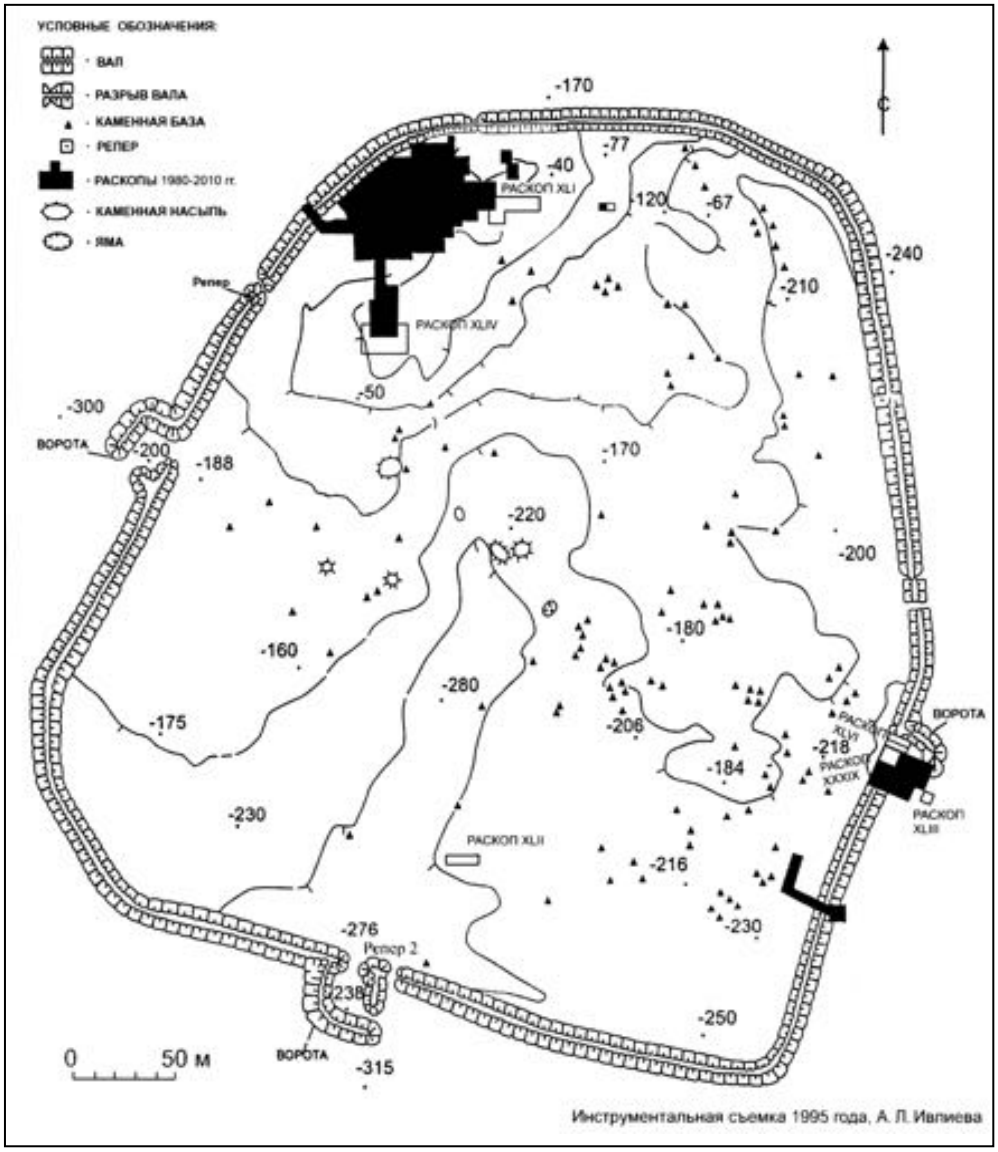
7. Чжань Цзюнь, 1994 — Чжань Цзюнь. Особенности развития культуры Бохая // Медиевистские исследования на Дальнем Востоке России. Владивосток,1994. С. 59, 65.

8. Шавкунов, 1990 — Шавкунов Э. В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990.

В. И. Болдин (Владивосток)

ИССЛЕДОВАНИЕ ХРАМОВОГО БУДДИЙСКОГО КОМПЛЕКСА НА КРАСКИНСКОМ ГОРОДИЩЕ В ПРИМОРЬЕ

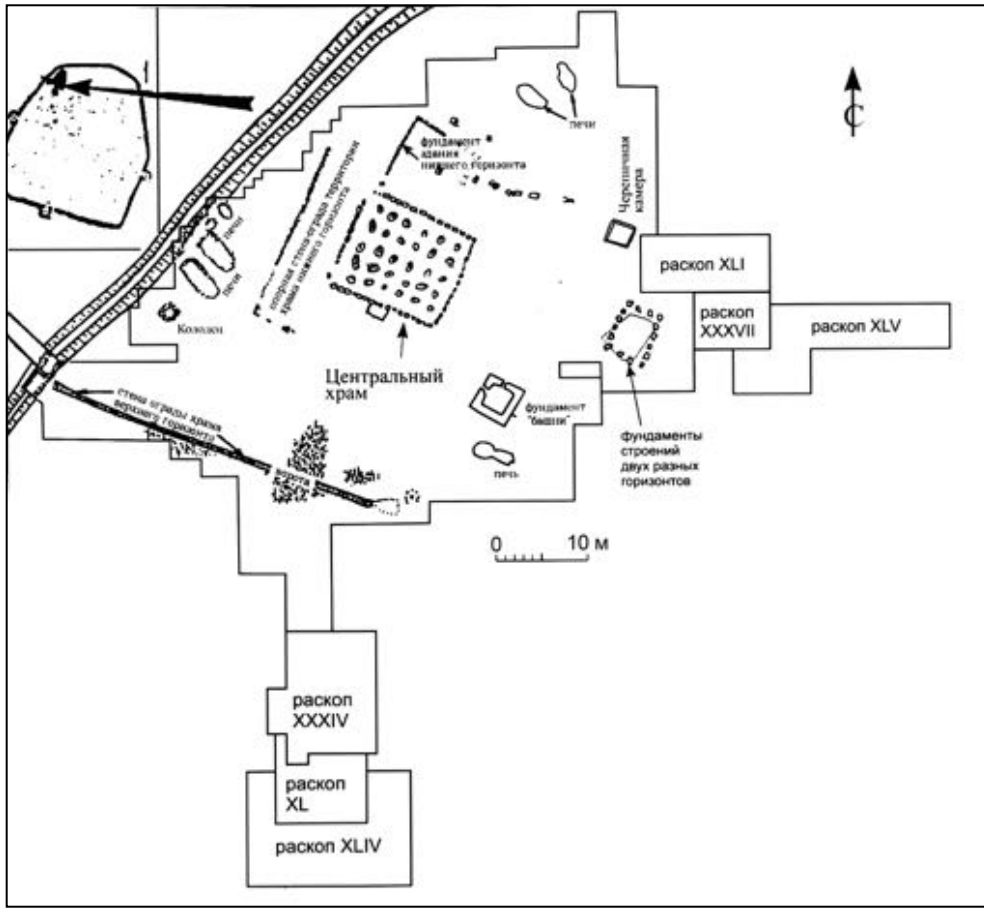
Начиная с 1980 г. ежегодно ведутся археологические раскопки на Краскинском городище. Этот памятник находится на юге Приморья, на правобережной приустьевой части р. Цукановки, вблизи северного берега бухты Экспедиции.



Илл. 1. План Краскинского городища

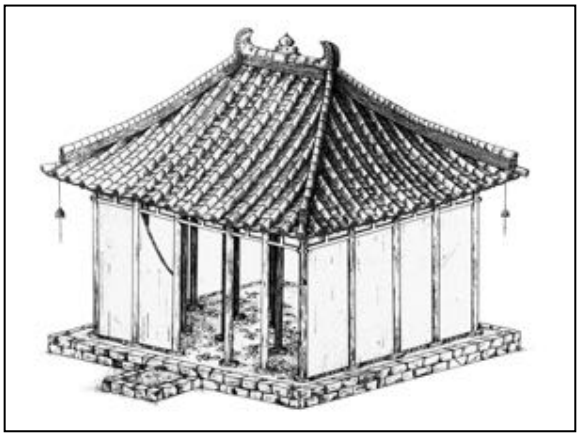
Городище в плане подковообразной формы, обнесено валом, высота которого 1,5–2 м, протяженность 1380 м. В восточном, южном и западном отрезках вала имеются ворота, защищенные снаружи прямоугольными укреплениями (илл. 1). Площадь памятника составляет около 12,6 га. Внутри городища наиболее высокой является северо-западная часть.

Этот памятник уже давно привлекал внимание исследователей. Палладий Кафаров, путешествуя по российскому Дальнему Востоку в 1870–1871 гг., отмечал, что в районе поста Посьет должен находиться старинный военный порт. Однако он не увидел в этом памятнике остатков бохайского города, хотя проходил по нему и в своем дневнике определил его как следы не так давно существовавших складов солеварен [Кафаров, 1871, л. 8]. В 1958 г. исследователь Г. И. Андреев во время археологических разведок на юге Приморья побывал на городище. В 1960-м и 1963-м г. памятник обследовал Э. В. Шавкунов, сделавший инструментальную съемку его валов и датировавший его на основании собранной черепицы VIII–X вв. Исходя из данных китайских письменных источников и мест-



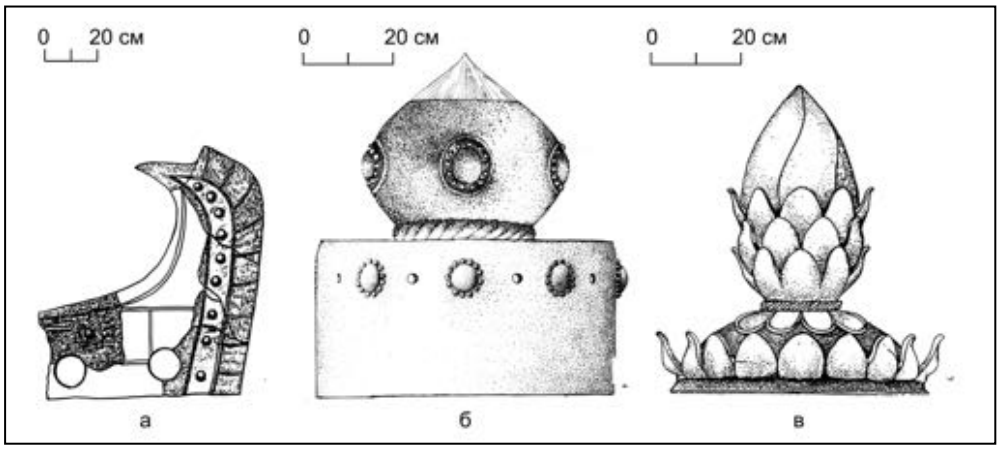
Илл. 2. Расположение раскопов и объектов в северо-западной части городища

ной топонимики (протекающая здесь р. Яньчихэ своим названием близка к названию бохайского округа Яньчжоу), он предположил, что городище является центром бохайского округа Янь, откуда осуществлялась основная связь Бохая с Японией [Шавкунов, 1968, 59, 64].



Илл. 3. Реконструкция храма

В 1981 г. автор данной статьи начал исследования храмового комплекса, располагающегося в северо-западной возвышенной части памятника (илл. 2, 3). Здание храма было сооружено на прямоугольной искусственной земляной платформе высотой около 1 м, длиной — 11,8 м и шириной — 10,4 м. Платформа углами ориентирована по сторонам света и была оконтурена опорной стеной из двух слоев песчаниковых плит. Фасад здания, отмеченный ступенью в центральной части платформы, был обращен на юго-запад. На платформе сохранилось 30 каменных баз колонн, расположенных шестью рядами по пять баз в каждом ряду. Пол в центральной части храма был вымощен галькой. Здесь обнаружены: каменная и позолоченная бронзовая статуэтки Будды (см. илл. 5а, б). Крыша храма была покрыта черепицей и, вероятно, была четырехскатной, поскольку черепичный развал крыши отмечен на всех четырех сторонах от платформы. Края крыши заканчивались черепицей с круглыми отливами с изображением цветка лотоса. Края конька крыши украшали «чивэй» — терракотовые выступы в форме «хвоста ушастой совы» (илл. 4а). Центральную часть конька завершал терракотовый бутон цветка лотоса (илл. 4б, в). По углам крыши



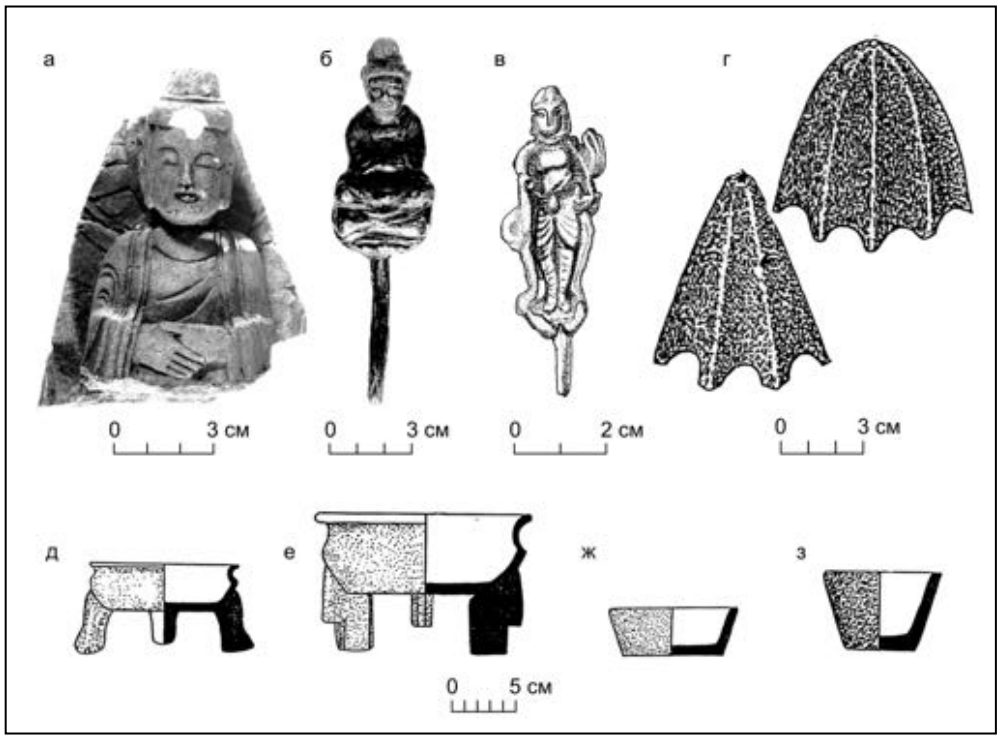
Илл. 4. Терракотовые украшения конька крыши храма: а — «чивэй», б — «луковичка», в — бутон цветка лотоса

висели чугунные ветряные колокольцы (илл. 5г). В черепичном развале крыши собраны чугунные и глиняные ритуальные чашечки (илл. 5д–з). В окрестностях храма найдены две бронзовые позолоченные кисти рук Будды, а также коллекция бронзовых позолоченных гвоздиков с круглой шляпкой.

В 8 м на юго-восток от платформы храма был найден квадратный в плане каменный фундамент крытого черепицей строения со стороной 4,4 м (см. илл. 2). Скорее всего, это остатки колокольной либо барабанной башни.

В 20 м к югу от платформы здания храма обнаружен каменный фундамент ограды, отделявший храмовый комплекс от других кварталов города. Он представлял собой кладку в несколько ярусов, шириной 1,4 м и высотой 0,5 м. Протяженность вскрытой части ограды 29 м. Западный конец этой стены доходил до городского вала, образуя на стыке с ним неширокий (1,6 м) проход. Прямо против входа в храм в стене обнаружены ворота с проходом, вымощенные битой керамикой и черепицей. В районе этих ворот найдена позолоченная статуэтка Бодхисаттвы Гуаньинь (илл. 5в).

В 15 м к западу от храма располагался колодец (см. илл. 2), сложенный из камня с двумя венцами деревянного сруба и деревянной решеткой в нижней части. К югу от сруба колодца лежал сгоревший, обмазанный глиной черепичный колодезный навес. В ходе раскопок из колодца извлечен 21 сосуд и были сделаны находки, важные с точки зрения определения относительной датиров-



Илл. 5. Ритуальные предметы из храма:
статуэтки Будд (а–в), чугунные колокольцы (г), чашечки (д–з)

ки разных объектов памятника. Найдены уникальные вещи — киданьский вазовидный сосуд, глиняная фляга и деревянный сосуд.

В 3 м к северу от колодца располагалась черепичная мастерская, представленная рядом обжигательных печей, сооруженных из камней и черепицы.

На участке к северу и северо-востоку от храма располагался хозяйственный двор с серией крупных тарных сосудов-корчаг, вкопанных в землю, и каменных ступ-крупорушек. Раскопки последних лет позволяют утверждать, что это следы самого верхнего строительного горизонта первой половины X века.

В 14 метрах к востоку от платформы храма было обнаружено сооружение — подземная камера со стенами, сложенными из черепицы (см. илл. 2). Скорее всего, это могильный склеп. Камера была повреждена более поздними сооружениями хозяйственного двора.

К нижнему строительному горизонту относится и более ранняя храмовая постройка, частично вскрытая к северу от храмовой платформы, а частично уходящая под нее. Здесь также обнаружено несколько баз от колонн, развалы черепичной крыши и следы каменной ограды (см. илл. 2). К северу-востоку от него найдено строение с каменными базами (см. илл. 2).

Следует отметить, что все обнаруженные строения имеют примерно одну ориентировку.

Большое число артефактов, мощность культурного слоя свыше 2 м, наличие трех строительных уровней в пределах территории храма, объекты и вещевой материал свидетельствуют о том, что город существовал на протяжении всего времени истории государства Бохай и был заброшен в первой половине X в. вследствие завоевания государства киданями.

Памятник уникальный: такого комплекса буддийского храма с целым рядом ритуальных, производственных и хозяйственных построек до сих пор не обнаружено на бывших землях Бохая. Этот памятник стал основным в исследовании бохайского периода в Приморье.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кафаров, 1871 — Кафаров Палладий (Архимандрит). Пребывание во Владивостоке и посещение южно-уссурийских портов в 1871 году // Архив Русского географического общества. 1871. Р. 60. Оп. 1.

2. Шавкунов, 1968 — Шавкунов Э. В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. Л.: Наука. 1968.

Т. А. Васильева (Владивосток)

СВИДЕТЕЛЬСТВА РАСПРОСТРАНЕНИЯ БУДДИЗМА У ЧЖУРЧЖЭНЕЙ

Первое чжурчжэньское государство — Золотая империя Цзинь — было создано в 1115 году. Могущество страны держалось на боеспособной и поначалу непобедимой армии. Великая тогда империя покорила половину Китая. Население нового государства стало разнородным по составу, но высшие правительственные посты принадлежали членам знатнейших чжурчжэньских родов. По летописным данным, в этот период у чжурчжэней соблюдались древние религиозные обычаи и обряды, одухотворялись различные явления природы. Приносились жертвоприношения Небу и Земле, почитался культ предков, верили в духов и душу. Помимо этого, в древних хрониках отмечалось, что в вопросах религиозных представлений правитель (Ши-цзун — Улу) давал указание, что царствам Тан и Сун подражать не следует [История, 1998, 145]. Только обычаи нюйчжи считались совершенными [История, 1998, 157], хотя другой император проявил веротерпимость, коснувшись вопроса о религии буддистов, сказав, что их «…религии не дóлжно вредить…» [История, 1998, 152].

Илл. 1. Статуэтка Будды. Бронза

К XIII в. с началом военных действий против монголов дела в государстве Цзинь ухудшились, и сразу же активизировались все народы, насильственно включенные в состав чжурчжэньской империи. После ряда крупных поражений и потери столиц командующий чжурчжэньскими войсками Пусянь Ваньну совершил переход на восток в губернию Хэлань в г. Кайюань (Краснояровское городище в Приморском крае) и объявил о создании государства Восточное Ся (Дун Ся) [Ивлиев, 1993, 8–17]. На территории Приморья в короткий срок было построено множество новых городов и поселений, проложены дороги. Строились они по строго разработанным канонам и правилам, таким же отработанным был и уклад жизни в этих городах. Люди, населявшие чжурчжэньские города, оставили после себя не только свидетельства о высоком уровне развития материальной культуры, но и предметы, го-

ворящие о том, что человек пытался понять и в какой-то мере объяснить неведомое — и, самое главное, защитить себя от непонятных явлений, иного, нежели то, с чем сталкивался в повседневной жизни.

Конечно же, основная масса простого народа придерживалась старых, давно знакомых обычаев и обрядов [Воробьев, 1983, 125]. Поэтому наряду с орудиями труда, оружием, бытовыми вещами, украшениями на памятниках чжурчжэньского времени в Приморье присутствуют в большом количестве числе амулеты и обереги, вотивные предметы. Они выполнены из металла, стекла, камня, кости, дерева и, наделяясь защитными и очистительными свойствами, должны были сохранить и обезопасить жизнь своему владельцу, принести удачу [Шавкунов, 1990, 15–168; Шавкунов, 1999, 70–80; Васильева, 1976, 147–153; Васильева, 1978, 94–97; Васильева, 1986, 43–44]. Причем у значительной доли этих предметов есть аналогии в шаманских принадлежностях коренных дальневосточных народов.

Илл. 2. Статуэтка Бодхисаттвы. Бронза с позолотой

Изменения, произошедшие в обществе и государстве, наложили отпечаток и на религиозные воззрения чжурчжэней. Конфуцианство, даосизм и буддизм хорошо были известны им еще в XI в. [Воробьев, 1983, 132], но в тот период не получили должного распространения. В материалах с горных городищ Приморья встречено много свидетельств о широком распространении буддизма в XIII в. в государстве Восточное Ся. На Ананьевском (Надеждинский район) и Шайгинском (Партизанский район) городищах найдены пять статуэток Будд и буддийских святых, буддийского монаха [Васильев, Хорев, 2008, 136–142]. Это четыре бронзовых изображения и одно фарфоровое. Все фигурки, кроме одной, найдены на Ананьевском городище. Статуэтки Будд и Бодхисаттв, стоящих или сидящих, выполнены в канонических позах, присущих данным персонам, со сложенными руками (илл. 1). В руках у Бодхисаттвы (высота 9,2 см) — бутон лотоса с семью лепестками (илл. 2). Статуэтка буддийского монаха высотой 3,1 см с Шайгинского городища изображает уставшего человека, сидящего с подогнутой ногой, вторая нога согнута в колене. Поза не каноническая [Васильев, Хорев, 2008, 139]. Передано состояние полного покоя (см. илл. 3).

В последние годы еще две скульптурки Бодхисаттвы Гуанинь были обнаружены на Новонежинском городище в Шкотовском районе [Артемьева,

2010, 189–197]. Это одно из наиболее почитаемых божеств буддийского пантеона, которое ассоциируется с Бодхисаттвой Авалокитешварой. К этому времени оно изображается в женском обличии. Ее задачами было облегчать страдания, утешать, прощать и покровительствовать женщинам и детям. Помимо этого, она помогала умершим перемещать свой ум в Чистую страну — пространство ума Будды.

Илл. 3. Статуэтка буддийского монаха. Бронза

На Ананьевском городище в жилище № 75 была найдена фигурка льва из черного камня с коричневыми вкраплениями высотой 3,9 и длиной 6,8 см — олицетворение одной из ипостасей Будды, который неоднократно рождался в облике льва в своих прошлых перерождениях. У него пышная грива, царственная поза [Васильев, Хорев, 2008, 141]. Изображения льва найдены и на Шайгинском городище. В жилище № 104 обнаружена курильница (илл. 4) в виде керамической скульптурки льва, покрытая бежево-коричневой глазурью с чашей на спине [Шавкунов, Хорев, 1975, 242]. Еще одна миниатюрная скульптурка-нэцкэ из горного хрусталя в виде льва украшала пояс состоятельного жителя Шайгинского городища [Шавкунов, Леньков, 1973, 250].

Илл. 4. Керамическая курильница. Скульптура льва

Достаточно часто в материалах с чжурчжэньских памятников Приморья встречается изображение лотоса, который ассоциируется с чистотой, благопожеланиями и наделяется сакральными свойствами. Эти изображения наносились на поясную гарнитуру, украшения, зеркала.

Значительную и интересную информацию дает уникальная коллекция бронзовых зеркал с буддийскими и даосскими сюжетами, изображенными на их тыльной стороне. Бронзовые зеркала играли важную роль в культе оберегов и заклинаний; их владельцы имели полную гарантию от дурного влияния злых духов [Васильев, 2001, 257]. Символика изображений на обратной стороне зеркал поддерживалась магическими небесными силами. В буддизме мифы использовались для создания символического или псевдоисторического выражения постигаемой или общепринятой религиозной истины [Всемирная

энциклопедия, 2003, 447]. На тыльной стороне бронзовых зеркал изображались драконы (илл. 5). Их изображения весьма многочисленны и разнообразны. Помимо зеркал ими украшены коньки черепичных крыш буддийских храмов и дворцовых комплексов. Собрана уникальная коллекция украшений парадной арки с Николаевского городища в Партизанском районе: драконы, докшиты — защитники веры и устрашители грешников и колеблющихся, птица Феникс. Они воспроизведены на фарфоровой посуде, на поясных и сбруйных гарнитурах, на позолоченном брелоке-нэцкэ [Шавкунов, 1990, 57, 166, табл. 8–10]. Этот образ служил слиянием Неба и Земли, связан с солярным символом, а значит, наделяется сакральными свойствами [Гусева, 1989, 124; Сычев Л. П., Сычев В. Л., 1975, 26–27].

На Ананьевском городище обнаружена чугунная отливка в виде кольца диаметром 4 см со свастикой внутри, относящаяся, несомненно, к буддийским культовым медальонам [Хорев, 2012, 78–95], поскольку свастика в буддизме — это символ состояния Будды [Торчинов, 2002, 127–128], а согласно Л. И. Лаврову — одно из изображений чакры [Лавров, 1922, 114, ссылка дана по: Васильев, Хорев, 2008].

Употребляется буддийская символика и в изображениях на монетовидных амулетах с памятников чжурчжэньского времени в Приморье. На Шайгинском городище в жилище № 116 обнаружен бронзовый монетовидный амулет с двумя дополнительными отверстиями слева и справа. На реверсе помещены заклинательные символы северного неба: змей; меч, разрубающий «нечистых»; черепаха и созвездие Большой Медведицы [Артемьева, Артемьева, 2011, 267–277]. Все они несут благопожелательную смысловую нагрузку и должны принести владельцу долголетие, счастье, успех, здоровье, богатство. Использовались они дома в качестве оберегов.

Илл. 5. Зеркало с драконом. Бронза

Монетовидный амулет, увенчанный перевернутым изображением лотоса, с петелькой для подвешивания найден на Ананьевском городище [Васильева, 2011, 264]. Сверху над гуртом — косичка из шести переплетений. Чаша цветка прорисована одиннадцатью углублениями. На лицевой стороне амулета иероглифическая надпись: *Бай ци фу шэн (или бай фу ци шэн*), в переводе А. Л. Ивлиева «Всякое счастье пусть рождается». На обратной стороне изображены лунный заяц, черепаха и облака в стиле грибов линчжи. Как и надпись, все символы также благопожелательны и должны приносить долголетие,

Илл. 6. Зеркало-календарь. Бронза

удачу [Краминцев, Ивлиев, 2002, 141–142].

Подобными свойствами наделялись и календари с изображением двенадцати животных. Они расположены по кругу — по очередности их появления перед Буддой — как гласит легенда. Это мышь, бык, тигр, заяц, дракон, змея, конь, овца, обезьяна, петух, собака, свинья (илл. 6).

В последние годы исследования памятников чжурчжэньского времени в Приморье принесли наиболее яркие и интересные находки. На Краснояровском городище, которое являлось Верхней столицей государства Восточное Ся, во время раскопок дворцового комплекса на территории Внутреннего города обнаружен бронзовый жезл, олицетворяющий буддийский космос [Артемьева, 2004, 102–106]. Данный предмет является одним из ритуальных буддийских символов — ваджрой. Подобный жезл служил атрибутом хранителя буддийских храмовых входов, который с его помощью укрощал и побеждал демонов, оборотней, злых духов. Это шестигранный держатель, с обеих сторон увенчанный стилизованным изображением натянутого лука со стрелой. На ваджре нанесены изображения львов и драконов, выполненные в агрессивной манере. Это был символ прочности и неуничтожимости.

И, наконец, в 2011 г. в Партизанском районе на обрывистом мысу, ориентированном узкой частью на запад, выдающемся в долину р. Партизанской (р. Сучана) обнаружены остатки первого чжурчжэньского буддийского храма (Краснополье-1) [Артемьева, 2012, 7–35]. С этого мыса хорошо просматривается вся долина до устья р. Сучаны. Горы Брат и Сестра расположены в створе, видна плоская вершина культового до сегодняшних дней горного массива Чандолаз, видны Николаевское городище, средневековые поселения в Углекаменске и Казанке.

На Краснополье была обнаружена четырехугольная платформа с остатками основания культовой постройки, выложенной двумя рядами кирпичей. Здание углами ориентировано по сторонам света с небольшим склонением. Его размеры 5х6 кв. м. Вход находился с юго-западной стороны. По углам платформы располагались плоские камни — основания, или базы, для колонн, которые поддерживали черепичную крышу. С внешней стороны платформы — ямки от столбов стен.

Здесь обнаружено большое количество черепицы и кованых железных гвоздей, а также остатки керамической посуды, среди которых найдены фрагменты трипода — сосуда, используемого при культовых церемониях.

Судя по следам пожара на керамике, черепице, а также гвоздях, исследователи с уверенностью говорят о том, что храм погиб при пожаре.

На западной оконечности мыса было сооружено небольшое жилище полуземляночного типа площадью 12,25 кв. м, которое отапливалось Г-образным двухканальным каном, и насыпная платформа, на которой, скорее всего, должен был быть установлен барабанный колокол.

Территория храма могла использоваться и как сторожевое помещение, где должны были быть установлены сигнальные огни.

Месторасположение храма было выбрано очень удачно. Чжурчжэньская культовая постройка возведена по всем канонам буддийской архитектуры: с востока ее прикрывала гора, с запада — вода, и это дает возможность говорить, как считает Н. Г. Артемьева, о его благоприятном расположении, связанном с геомантией. (Автор благодарит Н. Г. Артемьеву за предоставленную возможность пользоваться материалами отчета.)

Храм датирован XIII в. Строительные материалы с этого памятника и керамика находят полные аналогии в материалах из чжурчжэньских памятников Приморья XIII в.

Государство чжурчжэней было полиэтничным, поэтому все народы, входившие в состав империи, сохранили свои привычные религии. Религиозные представления чжурчжэней были многообразны. Простой народ придерживался религии своих предков. Массовые находки вещевого материала на памятниках чжурчжэньского времени подтверждают почитание различных культов, поклонение духам. Наряду с этими данными достаточно часто встречаются свидетельства знакомства чжурчжэней с буддизмом, а также даосизмом и конфуцианством. У исследователей, обращавшихся к этой теме, не возникает сомнений относительно того, что в данном случае наблюдается синкретизм религий. Об этом писал В. М. Алексеев: «…В сознании простого крестьянина или ремесленника конфуцианство, буддизм и даосизм жили вместе» [Алексеев, 1966, 9]. А все древние суеверия, верования, божества, духи, культы, магические и мантические обряды шаманов и гадателей постепенно, на протяжении веков, становились даосскими [Васильев, 2001, 278]. В средние века эти религии и религиозные представления прекрасно сосуществовали мирно, заимствуя, дополняя и обогащая друг друга.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев, 1966 — Алексеев В. М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. М.: Наука, 1966.

2. Артемьева, 2004 — Артемьева Н. Г. Буддийский жезл из Краснояровского городища // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 2 (18). С. 102–106.

3. Артемьева, 2010 — Артемьева Н. Г. Изображения Гуанинь в XIII веке (по материалам раскопок чжурчжэньских памятников Приморья // Мустье Забайкалья, загадочные догу и другие древности Тихоокеанских стран. Владивосток: Изд-во Дальневосточного ун-та, 2010. — С. 189–197.

4. Артемьева, 2011 — Артемьева Н. Г. Отчет об археологических исследованиях на памятниках Краснополье-1, Монакино-4, Ратное-3, Ратное-5

в Партизанском районе Приморского края в 2011 г. // Владивосток. Архив Ин-та истории. Ф. 1. Оп. 2. № 683. С. 7–35.

5. Артемьева Н. Г., Артемьева П. А., 2011 — Артемьева Н. Г., Артемьева П. А. Монетовидные амулеты из чжурчжэньских памятников Приморья // Горизонты Тихоокеанской археологии. Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2011. С. 267–277.

6. Васильев, 2001 — Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2001.

7. Васильев, Хорев, 2008 — Васильев Ю. М., Хорев В. А. Особенности воззрений чжурчжэней по данным археологии и иконографии // Вестник ДВО РАН. 2008. № 5. С. 136–142.

8. Васильева, 1976 — Васильева Т. А. Пережитки тотемизма у чжурчжэней // Новейшие археологические исследования на Дальнем Востоке СССР. Владивосток, 1976. С. 147–153.

9. Васильева, 1978 — Васильева Т. А. Культ огня у чжурчжэней // Археологические материалы по древнейшей истории Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1978. С. 94–97.

10. Васильева, 2011 — Васильева Т. А. Новые материалы с Ананьевского городища // Горизонты тихоокеанской археологии: сб. науч. трудов. Владивосток: Изд-во ДВФУ, 2011. С. 260–266.

11. Воробьев, 1983 — Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М.: Наука, 1983.

12. Всемирная энциклопедия, 2003 — Всемирная энциклопедия: Религия. Минск: Современный литератор, 2003.

13. Гусева, 1989 — Гусева Л. Н. Конь в искусстве чжурчжэней Приморья // Новые материалы по средневековой археологии Дальнего Востока СССР. Владивосток, 1989. С. 120–126.

14. История Золотой империи, 1998 — История Золотой империи / Пер. Г. М. Розова. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 1998.

15. Ивлиев, 1993 — Ивлиев А. Л. Изучение истории государства Восточное Ся в КНР // Новые материалы по археологии Дальнего Востока России и смежных территорий: докл. V сес. Науч.-проблемного совета археологов Дальнего Востока. Владивосток, 1993. С. 8–17.

16. Краминцев, Ивлиев, 2002 — Краминцев В. А., Ивлиев А. Л. Бронзовые зеркала с поселения Покровка // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002. № 2(10). С. 140–143.

17. Лавров, 1922 — Лавров Л. И. Материалы по иконографии и мифологии Востока // Вестник Азии. № 49. Вып. 2. Харбин, 1922. С. 1–133.

18. Сычев Л. П., Сычев В. Л., 1975 — Сычев Л. П., Сычев В. Л. Китайский костюм. Символика. История. Трактовка в литературе и искусстве. М.: Вост. литература, 1975.

19. Торчинов, 2002 — Торчинов Е.А. Буддизм: Карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002. С. 127–128.

20. Хорев, 2012 — Хорев В. А. Ананьевское городище: свод археологических источников по средневековой истории Приморья. Средневековые города Приморья XII–XIII вв. Владивосток: Дальнаука, 2012.

21. Шавкунов, 1990 — Шавкунов Э. В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М.: Наука, 1990.

22. Шавкунов, 1999 — Шавкунов Э. В. Шаманство у бохайцев и чжурчжэней по материалам археологических источников // Россия и АТР. Владивосток, 1999. № 2. С. 70–80.

23. Шавкунов, Леньков, 1973 — Шавкунов Э. В., Леньков В. Д. Исследования на Шайгинском городище и в районе Сикачи-Аляна // Археологические открытия 1972 года. М.: Наука, 1973. С. 250.

24. Шавкунов, Хорев, 1975 — Шавкунов Э. В., Хорев В. А. Исследования на Шайгинском городище //Археологические открытия 1974 года. — М.: Наука, 1975. С. 242–243.

Е. М. Главацкая, Т. А. Бабкина (Екатеринбург)

БУДДИЗМ АЛМАЗНОГО ПУТИ В РЕЛИГИОЗНОМ ЛАНДШАФТЕ УРАЛА: ОПЫТ ИСТОРИКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ[1]

Последняя декада XX в. знаменовалась ростом интереса исследователей к проблемам религиозной идентичности. Именно в тот период в России был взят курс на возрождение религий, прежде всего тех, которые были представлены в религиозном ландшафте страны имперского периода. Кроме того, была разрешена миссионерская практика, введено правовое обеспечение деятельности религиозных организаций [Островская, 2009, 47]. Эти изменения оказали влияние на развитие религиозного ландшафта Урала. Прежде всего, увеличилось число последователей православия и ислама, расширилась география распространения этих конфессий. Институты западного христианства и иудаизма, которые к середине XX в. прекратили свое существование на Урале в условиях атеистической политики СССР, начали активно возрождаться под влиянием политических перемен периода перестройки.

Активная миссионерская деятельность представителей различных конфессий на территории Урала и неудовлетворенность части россиян вариантом «традиционных» религиозных идентичностей, которые навязывались государством, привели к появлению альтернативных форм религиозности. В частности, возникли новые для Урала общины: Церковь христиан-адвентистов седьмого дня, Церковь христиан веры евангельской, Методистская церковь, Церковь евангельских христиан-баптистов, Церковь Иисуса Христа святых последних дней, Церковь Свидетелей Иеговы, Церковь Объединения (преподобного Муна), а также «Екатеринбургское общество сознания Кришны».

В это же время на Урале появились общины традиционного для России буддизма в двух его формах: Прад Сангх, объединяющий студентов из Бурятии и Калмыкии [Атлас современной религиозной жизни России, 2009, 576], и Карма Кагью, которой посвящена данная статья.

На протяжении последних 23 лет на территории Уральского федерального округа возникло семь центров Алмазного пути тибетской буддийской традиции Карма Кагью, которые смогли достаточно органично вписаться в его религиозный ландшафт. Все центры являются официально зарегистрированными организациями, имеют свои сайты, их деятельность освещается в средствах массовой информации, они активно проводят мероприятия, направленные на привлечение внимания горожан. Одним из наиболее заметных событий в жизни буддистов Екатеринбурга в 2012 г. была выставка «От Тибета до Урала. Великий Путь», организованная буддистами в Музее истории Екатеринбурга. Тот факт, что на открытии выставки присутствовали представители как городских, так

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант «Эволюция религиозного ландшафта Урала в конце XIX–XX вв.: историко-культурный атлас». № 11-01-00317а.

и областных властных структур, свидетельствует об активном сотрудничестве буддистов с местными властями.

Продвижение тибетской буддийской школы Карма Кагью на Урале связано с интересом молодежи к альтернативным христианству формам религиозности, в том числе — к духовному наследию буддийского Востока, и с просветительской деятельностью Оле и Ханны Нидал. По мнению исследователя М. С. Уланова, особенно привлекательным в глазах студенчества и интеллигенции буддизм становится также вследствие его соотнесенности с принципами современной науки [Уланов, 2007, 259]. Характерным отличием центров Карма Кагью от их классического тибетского прототипа является то, что общины состоят из «новообращенных» буддистов — жителей России, самостоятельно сделавших выбор в пользу данной конфессии.

Буддийские общины («центры») Алмазного пути традиции Карма Кагью официально зарегистрированы, сведения о них внесены в справочники, подготовленные администрациями областей и городов. В частности, самый первый центр на Урале появился в Челябинске еще в 1990 г., хотя официально был зарегистрирован лишь в 2003 г. Следующий центр Карма Кагью был создан в Екатеринбурге в 1992 г., затем, в 1994 г., — в Магнитогорске. В 2002 г. был зарегистрирован центр Карма Кагью в Перми. Буддийские группы существуют также в Нижнем Тагиле, Тюмени и Ижевске.

На северо-восточном склоне горы Качканар 15 мая 1995 г. был основан монастырь «Шад Тчуп Линг». Качканарский буддийский центр был официально зарегистрирован как одна из общин, входящих в Российскую Ассоциацию буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью. Однако дальнейшее его развитие происходило вне основной линии школы, для которой характерно поддержание связи с тибетской традицией Карма Кагью через непрерывающуюся линию учителей, которые получили «передачу» поучений и наставлений непосредственно от тибетских иерархов школы. Отказ Качканарского центра принимать наставников Карма Кагью привел к разрыву этой связи, в результате чего Российская Ассоциация перестала признавать монастырь «Шад Тчуп Линг» как один из своих филиалов [устное сообщение путешествующего учителя Алмазного пути школы Карма Кагью Елены Леонтьевой 03.07.2012].

При монастыре имеется ступа — культовое буддийское архитектурное сооружение — пока единственная на территории Уральского федерального округа. Ступа, как и сам монастырь, является одной из основных достопримечательностей Качканара. Несмотря на скандал, возникший в связи со строительством монастыря без проведения землеотвода, и притязания на эту территорию компании «Евраз», выкупившей Качканарский горно-обогатительный комбинат, монастырь и ступа стали частью культурного ландшафта Качканара, местом паломничества молодежи.

Екатеринбургский буддийский центр Алмазного пути традиции Карма Кагью был основан в 1992 году ламой Оле Нидалом, как и другие буддийские центры школы Карма Кагью на территории России. Центр занимает деревянное одноэтажное строение в Юго-Западном районе Екатеринбурга. С виду он выглядит как обычный частный дом. Внутри имеются кухня-гостиная

с небольшой библиотекой и комната для медитаций. В комнате для медитации пол застелен ковром, вдоль стены находятся полки с подушками и пледами для удобства медитации. На стенах висят портреты Ламы Оле Нидала и Кармапы — главы тибетской школы Карма Кагью, устроен алтарь с небольшими статуями Будды.

Весной 2012 г. студенткой исторического факультета Уральского федерального университета Татьяной Бабкиной было проведено исследование истории создания буддийского центра, численности и состава буддистов, мотивов посещения буддийского центра. Также были заданы вопросы о том, насколько комфортно буддисты ощущают себя в Екатеринбурге. Использовались методы наблюдения, были проведены интервью и анкетирование.

Полученные результаты показывают, что численность посетителей буддийского центра во время приезда известных путешествующих буддийских учителей или проведения Дней открытых дверей может доходить до 100 человек, однако регулярно посещают центр и медитируют в нем около 10 человек. В частности, в день проведения анкетирования на медитации присутствовало всего 6 человек. Большинство пришли в центр, узнав о нем от друзей.

Согласно данным проведенного опроса, екатеринбургские буддисты в целом не ощущают какого-либо ущемления со стороны окружающих из-за своего выбора религии. Некоторые все же отметили, что получали негативные оценки от коллег по работе. Большинство буддистов Екатеринбурга — молодые люди с высшим образованием. При этом всех их объединяет религия, дружелюбная атмосфера буддийского центра. «Центр — это моя семья», — ответили многие буддисты. И действительно, анкетирование выявило, что в случае необходимости буддисты в первую очередь обратились бы за помощью к члену центра школы Карма Кагью, а не к своим родным, коллегам или представителям власти.

Екатеринбургские буддисты — последователи Алмазного пути традиции Карма Кагью — активно участвуют в мероприятиях, организованных буддийским центром: посещают лекции буддийских учителей, регулярно проходящие в городе и в соседних центрах, устраивают выставки, Дни открытых дверей, празднование тибетского Нового года. Отмечают также дни рождения Будды, Кармапы и Ламы Оле Нидала. В настоящее время ведутся переговоры о строительстве ступы в Екатеринбурге.

Екатеринбургские буддисты полагают, что функции буддийского центра в основном информативные, главная из которых — предоставлять доступ к учению и методам Будды.

С 2005 г. на историческом факультете Уральского государственного университета (с 2011 г. — Уральский федеральный университет) читается специальный курс «Религиозные традиции народов мира», направленный на знакомство студентов с различными вариантами религиозности и формирование навыков толерантного отношения к представителям иных религий. В рамках этого курса предполагается посещение различных религиозных учреждений на территории Свердловской области с целью ознакомления. Помимо буддийского центра обязательными для посещения являются синагога, костел, мечеть,

церковь методистов, пятидесятников и православная церковь. После каждой экскурсии студенты составляют отчет, в котором должны описать убранство храма, проанализировать половозрастной и социальный состав прихожан, степень их включенности в службу, ход службы и основную тему проповеди в тех случаях, когда она предполагается. В заключение они должны в свободной форме поделиться впечатлениями о посещении религиозного учреждения. Ниже проводятся фрагменты из двенадцати отчетов, составленных студентами-историками после посещения буддийского центра Алмазного пути традиции Карма Кагью в 2009–2012 гг. Всего в личном архиве автора (далее ЛАА) находится 32 отчета. Отчеты анализировались с целью выяснения того, какие чувства вызывает у студентов посещение буддийского центра, их способность воспринимать незнакомую для них ритуальную практику, буддийское учение и его приверженцев.

Описания буддийского центра

«Никаких внешних признаков религиозного учреждения у этого дома нет. Обычный сельский дом» [ЛАА. Ф. Буддизм. 2009. Д.1.Л.1].

«Подойдя к месту, где должен находиться «храм», изначально не понимаешь, что именно этот маленький одноэтажный деревянный дом и есть место обитания буддистов в Екатеринбурге» [Там же, 2010. Д.1.Л.1].

«Стоит заглянуть внутрь, как чувствуется некая гармоничная атмосфера, располагающая к отдыху, общению и просвещению. Все вокруг уютно, чисто, тепло и просто обставлено… первое, что бросилось в глаза, — портрет Ламы Оле Нидала с белоснежной, сияющей улыбкой. Это образ успешного, самовоспитанного (выражение студентки — Е. Г.) и открытого для всех человека» [Там же, Д.2.Л.1].

«Этот центр или храм имеет очень своеобразный вид. Он похож на «избушку на курьих ножках», потемневший и немного осевший срубный домик с покатой серой крышей, под которой развешаны гирлянды разноцветных платочков, на которых написаны тексты (на санскрите или на тибетском — не знаю). Избушка эта огорожена таким же потемневшим забором. Вдоль избушки положены деревянные мосточки (видимо, из-за обилия грязи весной)» [Там же, Д.5.Л.2].

«В этой комнате (для медитации — Е. Г.) было светло, спокойная и умиротворяющая атмосфера. На улице около дома большая площадка, на которой тоже стоят лавочки и столик, лежат детские игрушки — у многих есть дети и, чтобы они не мешали медитировать, их стараются чем-нибудь занять — дают игрушки, рисовать и т. д. Также центр откупил соседний дом для расширения, и там вовсю шли строительные работы» [Там же, 2012. Д.1.Л.1].

О буддистах

«Община представляет собой сообщество единомышленников, вполне светских людей разных профессий. Интересно, что все участники собраний — достаточно молодые люди. Первое, что бросается в глаза при знакомстве с буддистами, — их всегда улыбающиеся лица, впечатление полного счастья,

искренняя приветливость. В общине нет строгой иерархии. В жизни центра по мере возможности участвуют все. Стоит отметить также домашнюю атмосферу в центре. Прихожане чувствуют себя как дома». [Там же, 2009. Д.1.Л.1].

«Казалось, что они самые обычные люди на земле, но что-то доброе было в них. Всем им примерно 25–35 лет. Они много шутили и смеялись, легко шли на контакт» [Там же, 2010. Д.1.Л.1].

«Я бы сказала, они находятся в гармонии с местом, друг с другом» [Там же, Д.3.Л.1].

«Социально-экономический уровень прихожан можно оценить как средний, среди посетителей нет людей нищих, что нередко для религиозных учреждений, очень богатых прихожан также не было. Записать прихожан в число тривиальных людей достаточно трудно — многие отличаются своеобразным чувством юмора и избыточной эмоциональностью, что выдает в них людей неординарных» [Там же, 2010. Д.4.Л.1].

«Люди общительны, не бедные, не страдающие. Скорее всего, на работе занимают хорошие должности… ничем не отличные от православных, была даже мысль, что кто-то из них крещеный» [Там же, Д.6.Л.1].

«Прихожане… мужчины и женщины лет 20–30. Все они оказались очень позитивными людьми, с удовольствием отвечали на наши вопросы, все очень дружелюбные» [Там же, 2011. Д.1.Л.1].

«Все служители Центра создают впечатление исключительно образованных, добрых и веселых современных людей, не замкнутых в своей религии и культуре и не превращающих свою веру и увлечения в пугающий сторонних наблюдателей культ» [Там же, Д.2.Л.1,2].

«Все они имеют образование, работу, большинство имеет семью и детей (очень часто семьи складываются в самом центре) и уже давно ходят сюда — медитируют, слушают лекции странствующих учителей, устраивают выставки» [Там же, 2012. Д.1.Л.1.].

Вышеприведенные впечатления студентов полностью подтверждают мнение о том, что «доброжелательность и толерантность характерны практически для всех буддийских общин, распространенных на нетрадиционных для них территориях» [Сафронова, 2006, 179].

Впечатления от посещения буддийского центра

«Пробыв там совсем немного времени, почувствовала, что я здесь давно и что все мне знакомо» [ЛАА. Ф. Буддизм. 2009. Д.1.Л.1].

«После посещения этого места на душе очень тепло, я почувствовала заряд положительных эмоций. Добрые идеи, которые нам изложили, заставили подумать, что, возможно, именно буддизм — единственно приемлемая для меня религия. Когда начался сам процесс групповой медитации, это испугало меня (это связано с моими личными взглядами на мир, религию и жизнь). Но, несмотря на это, у меня сложилось впечатление, что это светлое место» [Там же, 2010. Д.1.Л.1,2].

«Впечатление сложилось положительное. Люди показались открытыми, доброжелательными и очень дружными. То есть все представилось как некая

гармоничная немногочисленная община, в которой люди отдыхают, общаются и находят некий смысл своих действий и силы на самосовершенствование» [Там же, Д.2.Л.2].

«Мне очень понравился визит в данный центр. Было интересно узнать и увидеть, чем же отличается Алмазный путь от двух других (имеются в виду Махаяна и Тхеравада — Е. Г.). Это очень необычное посещение религиозного места. Чувствуешь себя довольно раскованно, непринужденно» [Там же, Д.3.Л.1].

«Приятно удивили прихожане, адекватные люди, не помешанные на своем общем увлечении. Не было попыток как-то завлечь наблюдающих в свою организацию, было лишь предложено попробовать саму методику» [Там же, Д.4.Л.1].

«В целом, я была приятно удивлена. Мне до сих пор хочется еще раз сходить к этим буддистам. Во время медитации я сделала два открытия для себя: 1) сидя с абсолютно прямой спиной, невозможно уснуть, даже если очень хочется; 2) тибетский язык такой забавный!» [Там же, Д.5.Л.3].

«Посещение службы мне очень понравилось. Позитивные люди, уютная обстановка, не было напряжения, с удовольствием слушала все, что рассказывали про буддизм. Ну и, конечно, интересно было узнать, как проходит медитация, и попробовать самой» [Там же, 2011, Д.1.Л.1].

«Сам процесс медитации также не носит официальной подоплеки (выражение студента — Е. Г.) и создает впечатление естественной, домашней традиции, которую служители буддизма в этом центре выполняют каждый день на уровне обыденных дел. Нет смысла описывать проведение медитации, поскольку вряд ли удастся передать это состояние словами. Впечатление мистического уступает пацифистским веяниям и простому настрою — не на совершение определенной молитвы, а на попытку сделать добрее окружающий мир» [Там же, Д.2.Л.1].

«Центр Алмазного пути располагает к своему посещению не только людей, увлеченных буддизмом, но и просто людей, желающих в спокойной обстановке разобраться в своих мыслях. Благо, что сам центр не только не препятствует появлению новых членов в его составе, но и рад любым людям, которым интересна его деятельность» [Там же, Д.2.Л.2].

«Общее впечатление от посещения центра у меня осталось положительное. Я считаю, всегда интересно посмотреть, как живут люди других, отличных от нас религий (студентка отметила, что она православная — Е. Г.). На какое-то время окунуться в их мир — и, кто знает, может быть, кто-то из нас в будущем придет в этот центр» [Там же, Д.3.Л.2].

«Центр скорее напоминает мыслительный, нежели религиозный… такой мирской вариант религии подходит многим жителям мегаполиса» [Там же, Д.4.Л.1].

«Впечатление, сложившееся от посещения центра Алмазного пути, было весьма приятным. Замечательные ребята, добродушные, общительные, дружные. Как мне показалось, некоторые даже приходят в этот центр, чтобы просто пообщаться, выражаясь современным языком — «потусить». Порадовал также их миролюбивый настрой, позитивность. Ребята постоянно путешествуют

в другие центры в России и в мире (часто стараются делать это вместе — у кого позволяют средства и время). Стараются сотрудничать и с администрацией г. Екатеринбурга — приглашают их на выставки и медитации, которые проходят не только в музеях, но и в самом центре. Что касается самой медитации — то и здесь только положительные эмоции. Атмосфера дружелюбия и спокойствия, которую создавали ребята, сама мантра о просветлении головы и сердца помогали расслабиться и почувствовать гармонию внутри себя, гармонию с окружающим миром. После медитации действительно стало как-то легко, светло и свободно» [Там же, 2012. Д.1.Л.2].

Заключение

В целом буддизм Алмазного пути динамично развивается на территории Урала в течение 24 лет. Количество открытых центров не уменьшается, между ними существует постоянная связь, проводятся совместные мероприятия, открытые не только для постоянных посетителей центров, но и для всех желающих. На территории Свердловской области буддизм Алмазного пути представлен в двух вариантах (центр в Екатеринбурге и монастырь на горе Качканар). Существуют проекты по расширению элементов буддизма в религиозном ландшафте области, включая строительство Буддийского культурного центра и ступы в Екатеринбурге, а также ретритного центра «Аргази».

Судя по результатам проведенного исследования, буддизм Алмазного пути школы Карма Кагью нашел свою нишу в религиозном ландшафте Урала, буддисты чувствуют себя на Урале достаточно комфортно. Знакомство студентов крупнейшего университета округа с центром Карма Кагью на протяжении четырех лет вызывает у них только положительные эмоции, как в суждении о самих буддистах, так и об их практиках. Численность буддийского центра остается невысокой, ее состав представлен образованной молодежью города. Все это позволяет предположить высокую вероятность дальнейшего стабильного существования буддизма Алмазного пути традиции Карма Кагью в структуре религиозного ландшафта Урала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Атлас современной религиозной жизни России, 2009 — Атлас современной религиозной жизни России / отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М. ; СПб.: Летний сад, 2009. Т. III.

2. Кулигин, 2007 — Кулигин А. Буддийский подарок Екатеринбургу. Буклет. Екатеринбург, 2007.

3. Островская, 2009 — Островская Е. А. Российские буддийские НГО: перспектива консенсуса // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 47–56.

4. Сафронова, 2006 — Сафронова Е. С. Современный Буддизм России на нетрадиционных территориях распространения // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2006. № 1–2. С. 175–188.

5. Уланов, 2007 — Уланов М. С. Буддизм в контексте глобализации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2007. № 1. С. 252–261.

А. А. Жукова (Чита)

ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИИ ИДЕЙ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА РУССКИМ НАСЕЛЕНИЕМ ЗАБАЙКАЛЬЯ В XVII–XIX ВВ.

Начиная со второй половины XVII в., когда на территории Забайкалья стало все более ощутимым влияние религиозной идеологии Российской империи, монголоязычные племена региона приняли в качестве религии тибетский буддизм. На территории Забайкалья тибетское учение вобрало в себя традиционные народные обряды, верования и ритуалы архаического происхождения, связанные с культом гор, почитанием духов и божеств земли, рек, водоемов, деревьев и других природных объектов. Усилия буддийской конфессии оказались направлены на достижение гармонии Учения (Дхармы) и традиций монголоязычного населения Забайкалья, в которой почитались духи, предки и приносились жертвы. Этот процесс был задокументирован кодификацией обрядников общего жертвоприношения буддийским и небуддийским региональным божествам [Ламаизм…, 1983, 175]. Изменения затрагивали формы проповеди учения, методы религиозной практики и обрядовую сторону религии.

С точки зрения буддийской конфессии все верования и культы, связанные с популярным уровнем вероучения и религиозной практикой, оказывались подчинены высшей цели буддизма — достижению нирваны [Жуковская, 1977, 62]. Однако это ни в коем случае не означает, что под влиянием аборигенных культов сам буддизм не претерпевал никаких изменений. Мировоззренческие установки монголоязычного населения Забайкалья и буддизм оказывались открытыми для взаимодействия и не предполагали собственной вероисповедной исключительности. Это стало важным фактором в формировании такой смешанной конструкции, ставшей неотъемлемым элементом религиозного комплекса бурят, как «ламаизм». Бытовой ламаизм имеет свой круг религиозных представлений, обрядности, мифологию и пантеон духов, на умилостивление которых направлены ритуальные действия. Как показывают исследования, бытовая обрядность ламаизма отчасти сформирована доламаистскими религиозными обычаями. Здесь нет реархаизации, есть ассимиляция и различные степени освоения буддийской обрядности со стороны населения [Скрынникова, 1988, 66].

В итоге сложного процесса социальной адаптации буддизм смог не только вписаться в общество кочевников, но и во многом трансформировать важные аспекты регионального взгляда на мир. Он принес новую религиозную информацию, которую осваивало и адаптировало население региона; плодом культурного синтеза стало сложение особой духовной традиции. Но, разумеется, и сам буддизм в ходе этого процесса претерпел огромные изменения, превратившись, по существу, в особое вероисповедание в рамках махаянской традиции [Герасимова, 2006, 6]. Поэтому процесс становления буддийской традиции в Центральной Азии и Байкальском регионе вполне обоснованно называется процессом «ламаизации» буддизма.

Для того чтобы дать определение ламаизму, необходимо признать, что вероучение буддизма не было целостным по содержанию и форме его пропаганды, а также по социальной функции его религиозных идеалов. Здесь выделяются такие региональные аспекты буддизма, как особенности его в Центральной Азии и Прибайкалье, наличие структурного разделения конфессий на церковный и бытовой уровни, стратификация религиозного знания по степени доступности для различных категорий — духовенства и мирян [Жуковская, 1977, 63]. Таким образом, «ламаизм» выступает как форма буддийского мифотворчества, выполняющая самостоятельную сакральную функцию. Функциональное значение ламаизма состоит в усилении адаптивных возможностей буддийской проповеди, что ярко проявилось на примере взаимодействия данной конфессии и религиозности русского населения.

Распространение влияния ламаизма среди забайкальских бурят совпало со временем, когда народы Байкальского региона подверглись колонизации и попали в сферу влияния российской цивилизации. В это время буддизм не имел права оказывать влияние на русское население, которое считалось носителем православия. Мало того, православие само, как идеологическая опора России на колонизуемых территориях, должно было использоваться как орудие русификации аборигенов, при этом русификация понималась исключительно как обращение в Христову веру [Константинова, Болонев, 2000, 204]. Однако христианизация аборигенов региона оказалась более сложным и неоднозначным по последствиям процессом, чем ожидалось. Причиной этого стало то, что, несмотря на вхождение в состав России и последующее политическое, экономическое и культурное подчинение, значительная часть аборигенного населения была невосприимчива к сущностным идеям православия. Напротив, идеи буддизма, уже адаптированного и смешавшегося с культурой бурят Забайкалья, получили хождение среди русских. Процессы разворачивались следующим образом.

Как заметила Т. Г. Человенко, здесь столкнулись два принципа отношения к бытию как целостности: в одном случае — догматический, а в другом — мифологический [Человенко, 2001, 300]. Так, согласно принципам православного богословия, в отличие от смешанных ламаистских представлений бурят, вселенная сотворена Богом из ничего. Разделив мир на божественный и материальный, христианство поставило вопрос о существовании двух миров, связываемых отношениями между человеком и Богом [Лосский, 1994, 10]. В отличие от христианства, этнические представления бурят-ламаистов о вселенной более натуралистичны. Картина мира в их представлениях имела параметры и символы, многие из которых были универсальны на уровне мировой культуры и сводились к моделированию многоуровневой вселенной. С типологической точки зрения смешанные религиозные взгляды этого населения можно свести к анимизму, так как в конечном счете они всегда предполагают наличие одушевленности окружающего мира. Наиболее устойчивым мифологическим мотивом данной структуры мира была сопричастность земного, человеческого бытия миру духовному, понимаемому как область бытия душ и духов предков [Гомбоева, 2009, 79].

В сравниваемых структурах, на первый взгляд, обнаруживается объединяющий момент, заключающийся в очевидном подобии антропоцентрических представлений о мире. Однако само понятие о человеке противопоставляло эти мировоззрения. В отличие от одушевленного человека в ламаистской традиции бурят, христианство в центр мира поставило такого человека, в котором признавалось существование материальной и душевной природы, но при этом приоритет отдавался духовному началу, соединяющему Бога и человека. То есть в центре православной картины мироздания находился единый Бог [Лосский, 1994, 23], что окончательно определяло теоцентризм, утверждающий вторичность иных мировоззренческих принципов. Отсюда и принципиальное расхождение понимания каноническим православием и бурятами Забайкалья сущности отношений между человеком и божеством. Если в традиционном миропредставлении бурят началом вселенной и человека является принесенная некогда жертва и все последующие действия — это лишь повторение переживания этого события, то, согласно христианству, причиной исторического процесса является «первородный грех» и его следствие — унаследованная человечеством греховность. Христианство представляется как единственная богоданная религия, которая содержит в себе мистическую потенцию преодоления этих последствий. Она заключается в вере во второе пришествие Бога Сына Иисуса Христа, гибель старого мира и возникновение нового мистического божьего царства, свободного от проклятия «первородного греха» и смертности индивида.

В контексте предпринятого сравнения видно, что принятие православия для неофита означает такой переход в иную доктрину, который сопровождается уничтожением предшествующей картины мироздания. Таким образом, догматический уровень православия не предполагал возможности взаимодействия с этническими представлениями, и поэтому реализация идеи христианизации населения Забайкалья представляла сложную задачу. Причина заключалась в том, что если язычникам и ламаистам по силам было отказаться от одних богов в пользу других, то христианство предполагало полную переориентацию мировоззренческих установок. В массе бурят это было неприемлемо, что доказал опыт попыток распространения православия, предпринятый учрежденной в 1727 г. Иркутской епархией [Бураева, 2005, 148]. Тем не менее принятие отдельных идей христианства здесь все же состоялось. Среди причин было то, что они распространялись не через проповедь, а посредством межэтнических контактов.

Народная вера русских, представлявших православие на территории региона, отличалась от православной догматики. Это объясняется тем, что православие не смогло уйти от логики обыденной жизни, с которой столкнулись проповедники во внецерковной среде еще в тот период, когда православие распространялось среди восточных славян. В обыденной религиозности обращенного в православие населения под внешним покровом христианства сохранялись элементы религиозных традиций охотничьих, земледельческих и скотоводческих общин с их стереотипами мышления

и верованиями. Все это преломляло христианский идеал человека в религиозности русских, сущность которой многие научные и богословские концепции определяют как языческо-христианское смешение [Толстой, 1995, 16]. Современные исследователи отмечают, что дохристианские верования сохранились до настоящего времени в комплексе религиозности русского населения [Башаров, 2003, 14]. «Суеверие на Руси, как известно, получило наибольшее свое развитие во времена господства язычества, — пишет Г. М. Осокин. — Тесно связанное с религией и верованиями язычника, им же оно поддерживается в тех местностях нашего отечества, где населению приходится жить рядом с иноверцем. Неудивительно, что и Забайкалье со своим русским населением по суеверию занимает одно из первых мест» [Осокин, 1906, 102]. До сих пор в культовой практике русских присутствуют такие реликты религиозного поведения, которые воспринимаются ими как православные, но происходят из дохристианской древности.

Определенная суеверность и мистицизм русских (вера в бесов, домовых и т. п.) способствовали тому, что некоторые архаические и традиционные элементы верований бурят, эвенков и тюрок становились неотъемлемой частью их мифо-религиозных представлений. Вместе с ними в религиозность русских проникали буддийские идеи. Русские «отдавали дань» бурханам, почитали «святые бурятские места», бережней относились к объектам природы, которые обожествляли аборигены [Русские в Бурятии, 2002, 87]. Этот слой культуры на бытовом уровне и контактировал с традиционной символикой этнических представлений о мироустройстве, что способствовало началу длительного мирного сосуществования русских, идентифицирующих себя как православных, и бурят, понимавших себя как буддистов. Как пишет О. В. Бураева, наряду с Христом, Николаем Угодником и другими христианскими божествами, в умах забайкальцев — как русских, так и бурят — проживали тэнгрии, хаты и духи. К христианским датам приурочивались производственно-религиозные обряды [Бураева, 2005, 152]. В таком конфессиональном пространстве «народное христианство» не боролось против «народного буддизма», оно не разрушало и не могло разрушить религиозного понимания картины мира бурят или эвенков.

В традициях религиозности различных народов обнаружились и другие объединяющие черты. Как и у аборигенов Забайкалья, у русских социуму отводилась роль активного участника в поддержании и сохранении миропорядка. Задачей было соблюдение единого ритма с космоприродными законами жизни-смерти, что реализовывалось в согласованности космосоциальных возрастных процессов [Бернштам, 2000, 8]. Живучесть этих представлений и их «консервирующая» роль в закреплении архаического принципа социальной организации, характерные для славянской традиции, способствовали развитию диалога культур Востока и Запада за Байкалом. Например, факты совместного почитания природных сил как божественных наблюдали уже в XVII в. И. Идес и А. Бранд, которые писали, что население Байкальского побережья — шаманисты, ламаисты и христиане — почтительно поклонялись Байкалу и называли морем [Идес, 1997, 140]. В работах

А. П. Щапова существуют описания того, как в Нерчинском округе русские обращались с просьбами к шаманам в случаях болезни или необходимости помощи. По замечанию исследователя, в это время формировалась обрядность, определяющая отношение русских к окружающей природе согласно бурятским обычаям. Наблюдатели отмечали, что в культурном освоении пространства русские стали использовать символы, связанные с древними культами [Щапов, 1906, 397]. Многие русские, проживавшие по соседству с бурятами, даже забывали многие старинные русские суеверия [Бураева, 2005, 103].

Так в процессе освоения русскими нового жизненного пространства происходила взаимная ассимиляция социально-этических и культурных стереотипов коренных народов и русских мигрантов. Это отразилось на верованиях и тех и других. Народно-христианские (то есть представляющие собой сплав православного канона с дохристианскими традициями) воззрения становились составными элементами в формировании новых локальных культур, среди которых на территории Байкальского региона выделяются такие, как культуры казаков, старожилов и семейских, сформировавшихся в результате процессов этноконфессионального смешения в течение XVII–XIX вв. Исследователи В. И. Затеев и Н. В. Лабутина описывают процессы, когда в результате процессов активных заимствований у бурят и тунгусов [Русские в Бурятии, 2002, 161] происходит фактическое укоренение казаков на забайкальской земле, приводящее к появлению новой этнической группы. Ее отличие заключалось в формировании смешанного антропологического типа, материальной культуры, сохранения родственных связей и двуязычия, объединявших казаков и аборигенное население. Необходимо отметить, что для Забайкалья это явление не было единственным по причине, которая была отмечена В. И. Затеевым [Русские в Бурятии, 2002, 475], доказавшим, что русские люди, осваивая новые земли, селясь по соседству с другими народами, осознавали, что жизненно важно ценить и понимать чужое, но в то же время не утратить свою духовную культуру.

Аналогичные процессы взаимодействия с аборигенными культурами шли в среде крестьян-старожилов. Результатом их стало появление смешанных групп — карымов и гуранов, которые идентифицировали себя как православных. Однако, как отметил А. П. Щапов, для этих групп православный образ жизни оказался не до конца приемлемым. Православие, имевшее главной опорой русский язык, среди них носило поверхностный, упрощенный характер [Щапов, 1906, 370]. Смешанное население было носителем элементов христианской, дохристианской и отчасти буддийской религиозности и придерживалось обычаев бурят или эвенков. На этом фоне дольше других сохраняли специфические особенности своей группы старообрядцы, или семейские Забайкалья. Основой поддержания обособленного существования была религиозность староверов [Болонев, 1994, 7]. Семьи семейских долго сохраняли черты домостроя и патриархальности. Тем не менее постепенно в общинные и религиозные устои семейских вторглись новые веяния. Необходимые для выживания в суровых условиях региона

хозяйственные связи привели к сближению с местным населением, а иногда и смешанным бракам [Петрова, 1999, 38]. Вторжение единоверия и работа православных миссионеров ослабила старообрядческие толки. Под влиянием социально-экономических факторов произошло ослабление замкнутости старообрядческого общества и последующее включение семейских в социально-экономическую и религиозную сферу региона.

Итак, на основании изложенного можно выделить следующие особенности процесса взаимодействия религиозности русского населения и буддийской религиозности аборигенного населения в Забайкалье в течение XVII–XIX вв. На официальном уровне жизнедеятельность человека контролировалась православием, которое выступало в роли государственной идеологии. Вместе с этим в обыденной религиозной жизни региона сохранялись территориальные и этнические локусы, в которых приоритетными оказывались идеи и символы ламаистской конфессии либо этнических традиций. Причиной распространения идей буддизма, проповедь которого не была разрешена среди русских, оказалось то, что данная религия была адаптирована к мировоззрению бурят, находившемуся в рамках патриархальных, природных культов и культов духов предков. Бытовой, народный ламаизм стал одним из инструментов взаимодействия русских и бурят, предлагая недогматические и простые средства для разрешения проблем природной и социальной адаптации.

Процессы взаимодействия между различными этноконфессиональными группами бурят, русских, эвенков показали, что в большинстве они не способствуют массовому обращению бурят и эвенков в православие, а русских — в буддизм и шаманизм. В то же время это взаимодействие создавало условия, в которых возникала возможность частичного приобщения к иным религиозным традициям. Это обеспечивало длительное и мирное сосуществование представителей различных типов религиозности, их взаимодействие и заимствования. В итоге к XIX в. религиозное пространство Забайкалья было сформировано как сложноорганизованная сфера, в которой существовали не только православие, но также архаические и традиционные культы, шаманизм, региональные варианты ламаизма и религиозности русскоязычного населения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Башаров, 2003 — Башаров И. П. Представления о духах — хозяевах местности у русского промыслового населения Восточного Прибайкалья // Народы и культуры Сибири. Взаимодействие как фактор формирования и модернизации. Иркутск, 2003. С. 14–16.

2. Бернштам, 2000 — Бернштам Т. А. Молодость в символизме переходных обрядов восточных славян: Учение опыта церкви в народном христианстве. СПб., 2000.

3. Болонев, 1994 — Болонев Ф. Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. Новосибирск, 1994.

4. Бураева, 2005 — Бураева О. В. Этнокультурное взаимодействие народов Байкальского региона в XVII — начале XX в. Улан-Удэ, 2005.

5. Герасимова, 2006 — Герасимова К. М. Вопросы методологии исследования культуры Центральной Азии. Улан-Удэ, 2006.

6. Гомбоева, 2002 — Гомбоева М. И. Образ мироустройства хори-бурят. Чита, 2002.

7. Жуковская, 1977 — Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

8. Идес, Бранд, 1997 — Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай (1692–1995). М., 1997. С. 131–142.

9. Константинова, Болонев, 2000 — Константинова Н. Н., Болонев Ф. Ф. Народы Забайкалья в XVII–XX вв. // Энциклопедия Забайкалья. Новосибирск, 2000. С. 204–206.

10. Ламаизм в Бурятии…, 1983 — Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX в. Структура и социальная роль культовой системы / Галданова Г. Р. и др.. Новосибирск, 1983.

11. Лосский, 1994 — Лосский В. Н. Очерки мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1994.

12. Осокин, 1906 — Осокин Г. М. На границе Монголии. Очерки и материалы по этнографии Юго-Западного Забайкалья. СПб., 1906.

13. Петрова, 1999 — Петрова Е. В. Социокультурная адаптация семейских Забайкалья. Улан-Удэ, 1999.

14. Русские в Бурятии, 2002 — Русские в Бурятии: история и современность / под ред. В. И. Затеева. Улан-Удэ, 2002.

15. Скрынникова, 1988 — Скрынникова Т. Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI — начало XX века. Новосибирск, 1988.

16. Толстой, 1995 — Толстой Н. И. Славянские верования. Славянская мифология. М., 1995. С. 16–18.

17. Человенко, 2001 — Человенко Т. Г. Миф и логос: к вопросу о сравнительном анализе гносеологических позиций // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре. СПб., 2001. Вып. 8. С. 300.

18. Щапов, 1906 — Щапов А. П. Этнографическая организация русского народонаселения // Соч. А. П. Щапова. СПб., 1906. Т. 2. С. 365–397.

А. П. Забияко (Благовещенск)

БУДДИЗМ В СТРУКТУРЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ КИТАЙЦЕВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ[1]

Современная религиозность и конфессиональная принадлежность китайцев как в КНР в целом, так и на северо-востоке Китая изучена пока недостаточно полно. Это связано с частичной закрытостью Китая для религиоведческих исследований, цензурой и регламентацией религиозной жизни, спецификой китайской религиозности, малой информативностью официальных источников, отсутствием систематических социо-религиоведческих исследований и т. д. Поэтому проблема религиозности китайцев является, на наш взгляд, актуальной и важной, в особенности в контексте ввода в научный оборот новых эмпирических данных. Представленные в статье материалы о религиозности и конфессиональной структуре жителей Северо-Восточного Китая (Дунбэя, Маньчжурии) способствуют освещению малоисследованной проблемы.

Данные материалы основаны на результатах социологических опросов, проведенных исследовательской группой Амурского государственного университета. В опросах, осуществленных в форме интервью и анкетирования, в качестве респондентов участвовали жители провинции Хэйлунцзян (группа «КНР») и граждане Китая, проживающие на территории Амурской области (группа «Диаспора»). Полностью материалы социологического исследования опубликованы в монографии (Забияко А. П., Кобызов Р. А., Понкратова Л. А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / под ред. А. П. Забияко. Благовещенск: Амурский гос. ун-т., 2009. 412 с.). Текст монографии включает аналитическую часть и приложения (программу социологического исследования, анкеты, данные опросов). Предлагаемая вниманию читателей статья сжато излагает религиоведческую часть исследования и развивает те аспекты, которые имеют отношение к буддизму.

Для определения религиозности и конфессиональной принадлежности китайцев по критерию самоопределения респондентов использовались альтернативные вопросы — «Считаете ли Вы себя верующим (религиозным) человеком?», «Если Вы верующий (религиозный человек), укажите, к какой религии себя относите».

При ответе на вопрос «Считаете ли Вы себя верующим (религиозным) человеком?» получены следующие результаты. По опросу «КНР» группа религиозных людей составила 32,9%, группа нерелигиозных — 57,7%, не дали ответа — 9,5%. По опросу «Диаспора» группа религиозных людей составила 28%, группа нерелигиозных — 62,8%, не дали ответа — 9,2%.

Следовательно, около 1/3 китайцев считают себя религиозными людьми. Существенной разницы между уровнем религиозности опрошенных в Китае

[1] Исследование выполнено в рамках государственного задания № 6.1014 «Религии Дальнего Востока в контексте межцивилизационного взаимодействия (история и современность)»

и опрошенных на территории русского Дальнего Востока не наблюдается (разница в 4,9% соответствует уровню ошибки выборки). Достаточно большая группа китайских респондентов (около 1/10) отказалась отвечать на вопрос о религии. Данный факт, возможно, демонстрирует настороженное отношение части китайского общества к отрытому декларированию своего отношения к религии. Очевидно, среди не ответивших на этот вопрос респондентов есть определенное количество людей религиозных.

Учтем также, что представленные данные говорят лишь об институциональной религиозности, т. е. о религиозности в рамках какого-либо «социального тела» — сообщества, являющегося носителем религии. Важно для понимания результатов ответов и то, что в анкете в вопросе об отношении к религии употреблялось китайское понятие *цзунцзяо*. Его обычно употребляют как эквивалент понятия *религия*. Однако разница между ними значительна. Не углубляясь в особенности семантики *цзунцзяо* и китайской ментальности, укажем здесь лишь на то, что этим понятием не покрывается все пространство религиозной жизни — для китайца оно обозначает прежде всего официально признанные, социально респектабельные выражения религиозности. Известно, что китайское общество традиционно характеризовалось широким распространением внеинституциональных форм религиозности, не получавших, например, официального признания и существовавших в форме массовых, «народных» религиозных традиций. Магические верования и практики, культ предков и природы, геомантия, гадания по И-Цзин и многие другие формы внеинституциональной религиозности — неотъемлемый атрибут образа жизни как древнего, так и современного китайца. Данные аспекты религиозности китайцев не получили отражения в результатах социологических опросов. Многие китайцы, практикующие те или иные формы внеинституциональных верований, по-видимому, не считают себя верующими, соответственно они дают отрицательный ответ на поставленный вопрос «Считаете ли Вы себя верующим (религиозным) человеком?».

Конфессиональные предпочтения китайцев по критерию самоопределения респондентов следующие.

При ответе на вопрос: «Если Вы верующий (религиозный человек), укажите, к какой религии себя относите» респонденты опроса «КНР» отметили: католицизм — 3,8%, протестантизм — 14,4%, ислам — 0,5%, даосизм — 2,1%, буддизм — 27,9%, конфуцианство — 5%, другие религии — 2,4%, затруднились определить религиозную принадлежность — 9,5%, не дали ответа — 34,5%. Респонденты опроса «Диаспора» отметили: католицизм — 3,6%, протестантизм — 8,6%, ислам — 0,6%, даосизм — 4,4%, буддизм — 24,4%, конфуцианство — 0,8%, другие религии — 1,4%, затруднились определить религиозную принадлежность — 12,4%, не дали ответа — 43,8%.

Конфессиональная самоаттестация китайцев, как и самоаттестация индивидуальной религиозности, выявила значительную группу респондентов, отказавшихся отвечать на вопрос о религии. Однако если при ответе на вопрос о религиозности («верующий/неверующий») таких респондентов было около 1/10 от общего числа опрошенных, то группа не ответивших на вопрос

о принадлежности к конкретному вероисповеданию составила более 1/3 всех опрошенных. Очевидными причинами данного обстоятельства являются особенности китайской религиозности и специфика государственно-религиозных отношений в КНР.

Значительное количество респондентов, не ответивших на вопросы о религиозности, уменьшает репрезентативность полученных данных и не позволяет осуществить строгий религиоведческий анализ. Тем не менее определим общие тенденции конфессиональной структуры китайцев по критерию самоопределения респондентов.

Ранговая корреляция конфессиональных приоритетов двух опросов следующая (в порядке убывания). Первое место — буддизм, второе — протестантизм, третье — конфуцианство (в опросе «КНР») и даосизм (в опросе «Диаспора»), четвертое — католицизм, пятое — другие религии, шестое — даосизм (в опросе «КНР») и конфуцианство (в опросе «Диаспора»), седьмое — ислам.

Примечательно, что значительное количество ответов содержало по два или более указания на конфессиональную принадлежность респондента. Нередки случаи указания респондентами таких комбинаций, как «буддизм, даосизм и конфуцианство», «протестантизм и буддизм». Данный факт является проявлением традиционного религиозного синкретизма китайцев. Примечательно при этом, что если сочетание буддизма, даосизма и конфуцианства, составляющих китайскую философско-религиозную триаду (*саньцзяо*), — явление ординарное, то сочетание, например, протестантизма и китайского буддизма — явление неординарное и еще малоизученное. Такого рода синкретизация — фактор как этноконфессиональной специфики китайской цивилизации, так и этноконфессионального влияния европейско-христианской цивилизации, одним из главных проводников которого в Северо-Восточном Китае являются Россия и русские.

Конфессиональные предпочтения китайских респондентов, сгруппированные при обработке анкет в значение «другие религии» (пустая строка для самостоятельного вероопределения респондентов), представляют собой различные верования. Часть ответивших на этот вопрос указала православие (три ответа в двух рассматриваемых опросах), встречались указания на ламаизм, «веру предков» и т. д. Указания на ламаизм, по-видимому, свидетельствуют о том, что респонденты либо по каким-то особым причинам отличают ламаизм от буддизма, обозначенного в анкете типичным понятием *фоцзяо*, либо нечетко представляют буддизм как целостную систему.

В целом полученные результаты свидетельствуют о доминировании традиционных китайских верований (буддизм, даосизм, конфуцианство) в конфессиональной структуре китайского общества. Однако очевидно существование в нем достаточно значительной группы христиан, небольшой, но устойчивой группы мусульман и ярко выраженной группы носителей синкретической религиозности. Еще раз подчеркнем, что полученные в результате опросов данные нельзя принимать в качестве точных статистических показателей. Они отражают общую структуру религиозных предпочтений.

По официальным данным КНР, в провинции Хэйлунцзян легально (на основании регистрации) действуют буддизм, даосизм, ислам, католицизм,

протестантизм, православие и шаманизм. Как свидетельствуют источники, государство активно сотрудничает с этими конфессиями, не препятствует их организационному и культовому развитию. Так, только в одном г. Харбине в 1999 г. религиозная деятельность осуществлялась в 432 центрах.

Доминирующие в конфессиональной палитре провинции Хэйлунцзян традиционные китайские верования (буддизм, даосизм, конфуцианство) институционально функционируют в рамках религиозных организаций (общества, ассоциации), храмов и монастырей.

Важными центрами буддизма в Маньчжурии являются буддийские храмы Харбина — Цзилэсымяо («Храм высшего блаженства») и Пуичжао («Храм всеобщего Просветления»). Цзилэсымяо расположен на большой территории и представляет собой обширный храмовый комплекс, включающий не только многочисленные культовые помещения, но также административные здания, учебные корпуса и т. д. На территории всего Северо-Восточного Китая последние двадцать лет активно ведется строительство новых и реконструкция старых буддийских храмов, что бесспорно отражает рост численности и активности китайских последователей буддизма.

Полевые наблюдения в Харбине и ряде других населенных пунктов Дунбэя, в которых имеются буддийские культовые центры, свидетельствуют о достаточно высоком уровне их посещаемости, в особенности в выходные дни и дни больших буддийских церемоний. Даже в будни буддийские культовые центры не пустуют, в них приходят посетители, которые возжигают благовония, приносят жертвы, сосредоточенно и истово молятся. В возрастном отношении посетители представлены практически всеми категориями, но преимущественно людьми среднего и молодого возраста. Нет сколько-нибудь заметных гендерных (половых) диспропорций в общем составе мирян, посещающих буддийские культовые центры.

Такого рода наблюдения в определенной мере подтверждают данные социологического опроса о приоритете буддийских общин в общей конфессиональной структуре Северо-Восточного Китая.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аниховский, 2004 — Аниховский С. Э. Китайцы и китайские религии в системе межконфессиональных отношений на Дальнем Востоке России (вторая половина XIX — начало XX вв.) // Религиоведение. 2004. № 1. С. 104–112.

2. Баранов, 1999 — Баранов И. Г. Верования и обычаи китайцев. М., 1999.

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

4. Забияко, 2001 — Забияко А. П. Религиозная ситуация на русском Дальнем Востоке и в провинции Хэйлунцзян: традиции и новации // Традиционная культура Востока Азии. Вып. 3. Благовещенск, 2001. С. 289–294.

5. Забияко, Кобызов, Понкратова, 2009 — Забияко А. П., Кобызов Р. А., Понкратова Л. А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке / под ред. А. П. Забияко. Благовещенск, 2009.

6. Зарубежная пресса…, 1994 — Зарубежная пресса о положении верующих и религиозных организациях в Китае // Религия в современном мире.

Информационный бюллетень по материалам зарубежных средств массовой информации. № 4 (29). М., 1994. С. 41–46.

7. Кузнецов, 2001 — Кузнецов В. С. Политика в отношении религии в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 2001. № 1. — С. 165–175.

8. Малявин, 1997 — Малявин В. В. Феномен синкретических религий в Китае // Проблемы Дальнего Востока. 1997. № 1; № 2.

9. Тертицкий, 1993 — Тертицкий К. М. Религиозная ситуация в КНР // Проблемы Дальнего Востока. 1993. № 6. С. 50–57.

10. Хэйлунцзян байкэцюаньшу, 1991 — Хэйлунцзян байкэцюаньшу (Энциклопедия провинции Хэйлунцзян). Бэйцзин, 1991.

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

12. Хаэрбинь няньцзянь, 2001 — Хаэрбинь няньцзянь (Ежегодник по Харбину). 2000 год. — Харбин, 2001.

С. В. Замрий (Москва)

СОЗДАНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ ИКЕБАНА КАК ОДНА ИЗ МЕДИТАТИВНЫХ ПРАКТИК В ПОСТИЖЕНИИ ЕДИНСТВА ВСЕГО СУЩЕГО

В Икебана не человек дает жизнь цветам — в цветах оживает человек...

Иногда говорят, что Икебана надо делать ногами. Я против такого подхода. И я согласен с ним. Если подразумевается, что нужно бродить по горам и долинам в поисках цветов, то я — против. Если же речь о том, что, помимо цветов, надо стремиться прикоснуться ко всему в этом мире, то я целиком согласен. Ведь Икебана отражает в себе всю человеческую жизнь.

Софу Тэсигахара. «Каденсё», XX в.

Все видели на свете
Мои глаза и вернулись
К вам, белые хризантемы.

Кобаяси Исса, XVIII в.

Почему мы приносим цветы в жертву? Почему мы приносим в жертву самое дорогое для нас? Такие вопросы помогли мне начать рассказ о многолетней практике создания и созерцания икебана, этого странного действа, позволяющего душе воспарить. Искусство икебана (хотя это название появилось только в XX в.) уносит нас в глубокую древность, когда божествам, к особым священным местам приносили цветы. Создание цветочной композиции было издревле строго регламентированным ритуалом, зависело это от сезона и места, от объекта и от субъекта.

Из Индии через Китай и Корею этот ритуал вместе с буддизмом достиг островов Японии. Мы говорим об икебана как о картинке мироздания, как о феномене японской культуры. В японских хрониках [Григорьева, 2005, 33] повествуется, что цветы могут говорить и быть посредниками между человеком и духами, которые есть во всем сущем. И чтобы установить эту связь, чтобы приветствовать духов, древние японцы делали конструкции, выделяющие дерево, которые носили название *ёриширо*, обвязанные веревкой из рисовой соломы *симэнава* [Kawase Toshiro, 2009, 34]. Это было прообразом икебана. Так устанавливалась связь земли с небом. Этот момент очень важен для дальнейшего понимания структуры икебана. Одна из древних ритуальных форм икебана — *кадомацу* (сосна у ворот) устанавливалась перед входом в дом на Новый год. Эта композиция имеет те же материалы — стволы бамбука, ветку сосны и священную веревку симэнава, обозначающую границу миров.

Итак, субстрат искусства икебана складывался из нескольких культурных пластов. Один из них составляет древнейший японский религиозный культ предков — синто (путь богов), затем И-Цзин (Книга Перемен), даосизм, конфуцианство. Значительную роль в икебана как эстетическом феномене сыграл буддизм, особенно школа Дзен [Пронников, 1985, 8].

В истории искусства икебана выделяют несколько этапов:

VI — середина XIV в. — Асука — Нара — Камакура — Хэйан (552–1333);

XIV–XVI вв. — Муромати — Момояма (1334–1615);

XVII — первая половина XIX в. Сёгунат Токугава — период Эдо (1615–1867);

середина XIX в. — 1989 г. — период Мейдзи, Сёва (Посвященный мир);

1989 — настоящее время — период Хэйсей.

На первом этапе это была икебана, которая создавалась в храмах и монастырях. Монументальные композиции в стиле рикка (поставленные цветы) украшали храмы Нары и Камакуры, буддийские и синтоистские алтари. Икебана этого периода имеет ритуальное значение, каждый ее элемент имеет сакральное название (илл. 1.)

Именно в этот период в «Повести о Гэндзи» Мурасаки Сикибу рассказывает о «вывешивании мандалы и вертикальной постановке цветов в серебряной вазе» [Григорьева, 2005, 39]. Именно в этот период синтоистский принцип ёриширо обрел буддийскую трактовку икебана. Татехана, а затем и композиция в вазе-ладье, которую подвешивали, — характерны для этого периода. Эти формы и сейчас используют некоторые представители школ икебана, например школы *Koryu Shoohkai*.

Господствующими становятся школы Тэндай (осн. в 804 г.), в которой почитается «Сутра лотоса», школа Сингон, основанная священником Кукаем, изучавшим тантру в Китае. Для аранжировки цветов в период Камакура обычно использовались бронзовые и фарфоровые вазы бледно-зеленого цвета типа «селадон», вывезенные из Китая.

Еще во времена, когда в стране господствовал синтоизм, икебана основывалась на философии взаимопревращения двух сил — света и тьмы, символизирующих небо и землю. Соответственно, конструктивную основу аранжировки составляли два главных элемента (две ветки), но в середине VII в., после посещения Китая монахом Сэнму и под влиянием конфуцианства, к этим двум веткам в структуру икебаны привнесен был третий элемент, символизирующий человека. Тем самым выражалась идея гармонии человека и природы. Первые композиции из растений, которые Сэнму создавал и ставил в храме, были очень простыми и состояли из трех элементов (веток или цветов). Дом Сэнму на территории храма Роккакудо получил название «Хижина у пруда» — Икэнобо, которое стало именем всех настоятелей храма. Этим именем через восемь столетий была названа первая школа искусства икебана, которая в 2012 г. отметила свое 550-летие.

На втором этапе икебана служит воину (буси, самураю), аристократу, художнику и поэту.

В этот период происходит становление кугэ — круга аристократов, и рикка обретает более изысканные формы, приобретает не только сакральное значе-

Илл. 1. Большой Будда из г. Камакура

ние, но становится предметом искусства и любования. Стиль рикка все чаще заменяется стилем сёка.

Более интимный характер икебана приобретает, вбирая эстетику дзен. Искусство икебана испытывает сильное влияние живописи, все больше и больше проникаясь идеями дзен, утверждающего значимость бытия в его непосредственной данности и сиюминутности.

Икебана начинает становиться частью повседневной жизни человека.

Дзенская традиция в культуре периода Муромати связана с житием поэта и мыслителя, художника и чайного мастера Иккю Содзюна, ставшего настоятелем известного монастыря Дайтокудзи.

Особое внимание в данный период развития искусства икебана уделяется технике: она должна быть совершенной, тогда произведение выйдет из рук мастера само. Все чаще и чаще икебана связана не со словами молитвы, а со стихотворными строками, с праздниками цветов. В тоже время стиль рикка совершенствуют монахи Рюами, Соами, Монами и др. и до середины XV в. искусство составление рикка называют школой монахов.

В Киото в 1462 году мастер стиля рикка Сэнкэй Икэнобо у Киотского храма Роккакудо создает изящную композицию в золотой вазе.

«Об искусстве икебана обычно думают как о копировании естественных форм растений, как они растут в полях и горах. Однако икебана не является ни копией, ни миниатюрой. В икебана мы аранжируем одну маленькую ветку и один цветок в безграничном космическом пространстве и бесконечном времени, и эта работа вмещает всю душу человека. В этот момент единственный цветок в нашем сознании символизирует вечную жизнь» [Пронников, 1985, 88].

Икэнобо Сэнкэй писал об искусстве икебана:

> «Я провел в уединении много досужих часов, находя удовольствие в том, что собирал ветки старых засохших деревьев и ставил их в разбитый кувшин. Когда я сидел, всматриваясь в них, разные мысли приходили мне в голову. Мы прилагаем столько усилий, чтобы построить сад из камней или фонтан во дворе, забывая, что искусство икебана дает возможность увидеть в одной капле воды или в небольшой ветке бескрайние горы и реки за самое малое время. Поистине это чудотворное искусство…
>
> Когда я вдыхаю аромат цветов, испытываю такое чувство, будто попал в райский сад. Не зря же Будда в своих проповедях прибегает к образу Цветка. Разве пять цветов — синий, желтый, красный, белый, черный — не олицетворяют пять способностей и пять органов? Смерть бесчисленного множества цветов в зимнее время подтверждает закон Перемен, превращений, и кусочек земли с сосной и кедром в этом заброшенном месте символизирует вечную Истину Вселенной» [Пронников, 1985, 103].

Другим известным мастером школы Икэнобо был самурай Осава Хисамори. Мастера икебана — самураи становятся героями пьес для театра, и вместе с этим процесс создания икебаны обрастает правилами и ограничениями.

Сэнно Рикю, чайный мастер, реформатор чайного действа, чайной посуды создает композицию нового стиля нагэирэ — несколько ирисов в цветочной корзинке. Простота и изысканность, принцип саби-ваби выражены в знаменитой вазе из колена бамбука, созданной руками Рикю. Сэнно Рикю включил аранжировку цветов как обязательный элемент в чайную церемонию.

Так, с реформацией тя-но-ю — чайного действа, возникает совершенно новая форма икебана — тябана (икебана для чайной церемонии), которая является основным созерцательным объектом в безмолвной беседе между хозяином и гостем.

> «Слов не говорят
> Гость, хозяин,
> Белая хризантема» (Рёта).

Вазы и цветы для тябана — самые простые без особых правил и предписаний, лишь простота и естественность — все, чем проникнут Путь чая.

В период Эдо появляется многообразие форм и стилей икебана. Культивируются формы стиля укиё-э (быстротекущий мир наслаждений), воплощенные в театре Кабуки, особой графике, поэтике веселых кварталов. В гравюрах великих мастеров (Утамаро, Хокусай, Киёнага) мы видим, какое значение имела икебана в этом театрализованном мире.

Но самое сильное влияние на икебана оказала поэзия хайку, в первую очередь Мацуо Басё. Краткость, глубину и совершенство его хайку считали образцом для композиции. Он был таким же реформатором поэзии, как Сэнно Риккю — чайной церемонии.

В икебана также ценятся: оригинальность, чувство ритма, особый вкус к сочетанию материала, иногда противоречивого. Искусство икебана начинают называть «кадо» — путь цветов.

Четвертый этап охарактеризовался появлением новых стилей цветочных аранжировок, новых типов керамических сосудов и способов крепления цветов.

Появился стиль — морибана, созданный мастером Охара Унсином, и одна из наиболее известных школ икебана — школа Охара. Морибана (яп., «нагромождение цветочных элементов») — это пейзажный стиль, в котором выделяются все те же три элемента, составляющие классическую композицию — небо, земля, человек. Этот стиль открывал широкие возможности для творчества, устройства более свободных, естественных, красочных аранжировок. Композиции стали низкими и распростертыми. Морибана позволила отображать природу, миниатюрные ландшафты в сосуде с водой. А открытая водная поверхность стала существенным дополнительным художественно-композиционным элементом в цветочных композициях (илл. 2.).

Илл. 2. Морибана в авторской вазе, автор С. В. Замрий

Для удобства составления композиции в стиле морибана был изобретен кензан — металлическая наколка для крепления цветов. Открытое пространство воды позволило добавить композиции изыска и особого философского смысла в игре теней на поверхности воды, увидеть в отражении то, что увидел и подчеркнул знаменитый Танидзаки Дзюнъитиро в «Похвале тени» [Танидзаки Дзюнъитиро, 1934]: «…Создавая “тень”, творим красоту в местах самых прозаических. В одной нашей старинной песне говорится: “Набери ветвей, заплети, завей — вырастет шатер. Расплети — опять будет пустовать лишь степной простор”. Слова эти хорошо характеризуют наше мышление: мы считаем, что красота заключена не в самих вещах, а в комбинации вещей, плетущей узор светотени. Вне действия, производимого тенью, нет красоты: она исчезает подобно тому, как исчезает при дневном свете привлекательность драгоценного камня “ночной луч”, блещущего в темноте».

Вслед за появлением школы Охара в 1926 г. Софу Тэсигахара создает школу икебана Согэцу.

Своими инсталляциями Софу перевернул традиционное представление об икебана и поставил ее в один ряд с новаторскими творениями в живописи, инсталляции, перфоманса. Пикассо цветов — так называли его после

первой персональной выставки. Арт-объекты из живого и неживого материала, сочетающие древнюю философию и простоту современных форм, — это и есть икебана школы Согэцу, по-прежнему дающая представление человеку о его месте между небом и землей. В переводе с японского *согэцу* — луна и трава, вечное и постоянно меняющееся (илл. 3.)

«В эпоху Мэйдзи икебана, как и другие сферы японской культуры, претерпевает существенные изменения. В это время Япония во многом попадает под влияние иностранного. Существуй на Западе свое искусство икебана, японская икебана, возможно, оказалась бы подавлена им, но, к счастью, там был лишь жанр «декорирования цветами», а уж он-то, конечно, не мог взять верх. В ту пору стало понятно, что икебана домэйдзийского времени не интересна новой эпохе и что западное «декорирование цветами» тоже не может помочь ей в развитии. На этих посылах и возникло неожиданное явление под названием морибана. В конце же эпохи Тайсё (1912–1925 гг.) я сообщил о новом направлении в икебана, где главная роль отводилась развитию объемных форм», — так писал Софу в своих дневниках, которые позднее были опубликованы его сыном Хироси Тэсигахара в труде «Откровение о Цветке».

Илл. 3. Хироси Тэсигахара. «Водопад»

«Можно сказать, что, пройдя ряд этапов в развитии форм, икебана по своему характеру пришла в нашу эпоху в достаточно законченном состоянии. В дальнейшем она, вероятно, тоже будет меняться, и происходить это будет потому, что в ней есть основы, сформированные прошлым развитием, в ней есть внутренняя сила».

«В каждой стране и у каждого народа есть свои традиции языка цветов. Некоторые цветы, несомненно, могут сообщить человеку даже больше, чем обычные слова. Поэтому, хоть вы и свободны в выборе цветов, нельзя при этом не учитывать их язык. “Все растения говорят”. Так сказано еще в древних японских хрониках “Нихон Сёки”. Фраза эта созвучна нашим представлениям». [Софу Тэсигахара, 2003, 18].

Эти слова Софу позднее подтвердили будущие Иэмото (главы) школы Согэцу — Касуми Тэсигахара, Хироси Тэсигахара, Аканэ Тэсигахара своими новаторскими инсталляциями и темами, которые остро отражают проблемы современности — экологические, социальные, личностные и т. д.

Таким образом, «Путь цветов» — кадо — это не только и не столько технические приемы компоновки растений в сосуде: главным является соотнесенность с универсальными тремя началами мироздания — небом, землей и человеком. Это искусство включает, по утверждению японского мастера, очень многое — и логику, и этику, и собственно технику, и оздоровление, и основы бытия, и, наконец, изящество, изысканность.

Если комментировать кадо в японских терминах, то смысл и назначение искусства икебана раскрывается в следующих понятиях: сусин (тренировка тела и духа), сайка (содействие благополучию семьи), дзикоку (помощь процветанию страны), хэйтенка (упрочение мира во всем мире).

ЛИТЕРАТУРА

1. Васина, 2005 — Васина Н. И. Как говорят японцы. Крылатые фразы на японском и русском языках. М., 2005.

2. Григорьева, 2005 — Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный. М., 2005. Т. 1, 2.

3. Григорьева, 1979 — Григорьева Т. П. Японская художественная традиция. М., 1979.

4. Игнатович, 2011 — Игнатович А. Н. Чайное действо. Трактаты. М., 2011.

5. Икэнобо Сэнкей, 1938 — Икэнобо Сэнкей. Иэмото дай ка сю (Коллекция цветов поколения главы школы Икэнобо). Токио, 1938. (На японском языке.)

6. Исэ Моногатари, 1979 — Исэ Моногатари / пер. Н. И. Конрада М., 1979.

7. Кодзики, 2007 — Кодзики. Мифы Древней Японии. М.: У-Фактория, 2007.

8. Конфуций, 2009 — Конфуций. Суждение и беседы. М., 2009.

9. Мурасаки Сикибу, 1991–1993 — Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи. В 5 т. / пер., предисл., коммент. Т. Соколовой-Делюсиной. — М.: Наука (Главная редакция Восточной литературы), 1991–1993.

10. Николай До Святитель, 2001 — Николай До Святитель. Николай Японский. М., 2001.

11. Окакура Какудзо, 2002 — Окакура Какудзо. Книга чая. Минск, 2002.

12. Пронников В. Икебана, или Вселенная, запечатленная в цветке. М., 1985.

13. Слово о живописи, 2001 — Слово о живописи из сада с горчичное зерно. М., 2001.

14. Софу Тэсигахара, 2003 — Софу Тэсигахара. Каденсё — откровение о цветке. М., 2003.

15. Танидзаки Дзюнъитиро, 2006 — Танидзаки Дзюнъитиро. Похвала тени // Азбука-классика. М., 2006.

16. Штейнер, 2006 — Штейнер Е. Дзен — жизнь Иккю и окрестности. СПб., 2006.

17. Японская гравюра, 1997 — Японская гравюра. М., 1997.

18. Kawase Toshiro, 2009 — Kawase Toshiro. The Book of Ikebana. Tokyo, 2009.

В. А. Иванова (Краснодар)

МЕСТА ПАЛОМНИЧЕСТВА НЭ РИ (ТИБ. GNAS RI) И «СКРЫТЫЕ ЗЕМЛИ» БЭ ЮЛ (ТИБ. SBAS YUL) В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ ТИБЕТА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Данная статья посвящена сравнению истории возникновения двух категорий священных для тибетских буддистов мест. Главная цель — выделить до сегодняшнего времени обойденный вниманием российских тибетологов феномен «скрытых земель», тесно связанный с уникальной традицией терма и древней школой Ньингма. Следует заметить, что данная школа до сих пор остается наименее изученной в сравнении с другими доминирующими школами тибетского буддизма — Гелуг, Кагью, Сакья.

Паломничество, будучи духовной практикой, имеет такие же древние корни, как и сам буддизм. В Тибете паломничество, или *нэкор* (тиб. *gnas-skor*), является важнейшим аспектом буддийской практики, а в более широком контексте рассматривается как социальный и культурный феномен. Считается, что духовная практика в этих местах усиливается во много раз. Например, три года медитации в местности Лангдрагне приравнивается к ста годам в других местах [Lhundup, 2001, 76], один обход священной горы Кунду Дорсемподранг в «скрытой земле» Пема-ко равнозначен 39 посещениям древнего храма Джокханг в Лхасе, «за один день медитации в Кьимолонг можно достичь того, что годами достигается в других местах» [Baker I., 2004, 66, 203], и т. п. Паломничество в священные места совершается тибетцами также для накопления духовной заслуги. Кроме того, согласно тибетским путеводителям *нэйиг* (тиб. *gnas-yig*), эти районы изобилуют целебными источниками и растениями. Паломничество в тибетском буддизме играет никак не меньшую роль в сравнении с такими мировыми религиями, как христианство и ислам. Для многих тибетцев паломничество все еще является неотъемлемой частью жизни, так же как летние каникулы для европейцев.

Места паломничества можно разделить на две категории. Это священные места *нэ* или *нэ ри* (тиб. *gnas*, *gnas ri*, «горное священное место») и «скрытые земли», *бэ юл* (тиб. *sbas yul*). Самыми знаменитыми местами паломничества, относящимися к нэ ри, являются: Кайлас, Цари, Лапчи. Наиболее известные «скрытые земли» — Пема-ко в Тибете, Демоджонг в Сиккиме, Кхенбалунг в Непале и Бутане и т. д. Между этими двумя категориями священных мест существуют как различия, так и сходства.

Для начала необходимо исследовать историю и процесс превращения этих мест в священные. Также необходимо понять, что сделало их важными и притягательными для людей, которые посещают их вплоть до наших дней.

История возникновения нэ ри и превращение их в священные для буддистов места описывается как в Чакрасамвара-тантре, так и в тибетских путеводителях по этим районам (Лапчи, Кайлас и т. д.). В них говорится, что в про-

шлом эоне некие 24 местности были местом обитания гневной формы Шивы, Угра Бхайрава (тж. Рудра) и его свиты. Бхайрава и его супруга Каларатри захватили под свой контроль гору Сумеру, а их свита подчинила себе 24 другие местности по всей Южной Азии и Гималайскому региону [Gray 2007, 699]. Например, в нейиг по Лапчи сообщается, что этим местом сначала завладели два злобных гандхарвы из группы Угры Бхайравы, а затем сам Шива проявился там в форме каменного линга, который идентифицирован как высокая скала в центре Лапчи. Впоследствии этот район стал отождествляться с Годавари, одним из 24 тантрических *pitha* мест южного континента Джамбудвипа.

В ответ на негативные влияния, исходившие от Бхайравы и его свиты, буддийское тантрическое божество Чакрасамвара вместе со своей супругой (Ваджраварахи) разгромил и подчинил зловредные силы в этих 24 регионах. Он проявил свою мандалу, разместившись на вершине горы Меру, таким образом полностью обратив их в великие священные буддийские земли. В некоторых версиях мифа говорится, что Чакрасамвара принял облик Бхайравы — в пепле, обвешанный черепами и другими украшениями — так, чтобы притягивать к благородной буддийской Дхарме людей низшего морального уровня [Gray, 2007, 699; Davidson].

Несмотря на то, что эти местности стали буддийскими, считалось, что в них все еще оставалось множество местных вредоносных духов, чье присутствие делало непригодными эти районы для проживания крестьян, паломников и скотоводов. Поэтому процесс преобразования данных земель в священные, нэ ри, продолжился. Так, начиная с конца XII в. эти места стали посещаться известнейшими буддийскими тантриками, йогинами Тибета: Миларепой (1040–1123), Гоцангпой Гонгпо Дордже (1189–1258), Линг Репой (1128–1188), которые, как считается, способствовали процессу усмирения местных злобных духов-охранителей местности. В частности, согласно Т. Хаберу, в результате усилий Джигтена Гонгпо (1143–1217), представителя школы Дрикунг-Кагью, в районах Цари, Кайлас и Лапчи на начало XIII в. проживало около 55 тысяч буддийских йогинов [Huber, 1993, 242, 276].

Миряне же стали совершать паломничество в эти места только начиная с XVI в., но в XVIII в. это движение уже достигло огромных масштабов. Например, только в Цари ежегодно около 20 тысяч паломников со всех уголков тибетского культурного мира совершали обход, *кору* (тиб. *skor*), вокруг священной горы Чистый Кристалл, или Дакпа Шел-ри (высота 5735 м). Все это происходило при непосредственной поддержке центрального правительства, чьи представители договаривались с различными местными племенами о безопасном проходе по их территории паломников [McKay, 2000, 14–17]. Лапчи, Цари, Кайлас — священные места, которые, главным образом, патронируют школы Кагью, Гелуг, Сакья, так как данные местности связаны с тантрой Чакрасамвары, а эту тантру широко практикуют именно в упомянутых школах. Согласно видению тибетских буддистов, все 24 местности, в число которых входят Кайлас, Цари, Лапчи и др. обители Йидама Чакрасамвары, — представляют собой внешние географические ссылки на 24 главных энергетических центра тонкого тела человека в тантрической йоге. Осознать энергию этих центров

и научиться контролировать ее течение по каналам и чакрам можно как с помощью внутренней медитативной практики, так и с помощью внешней йоги паломничества [Huber, 1993, 242, 276].

Что касается «скрытых земель», то история их возникновения связана с деятельностью Гуру Падмасамбхавы (VIII в.), индийским сиддхой, который был приглашен в VIII в. 37-м царем Трисонгом Дэценом в Тибет для содействия распространению буддизма. Путешествуя через Гималаи, Падмасамбхава, как считается, скрывал в скалах, пещерах, озерах и других материальных объектах духовные сокровища — *терма* на благо будущих поколений. *Тер* (тиб. *gter*) означает «клад», «сокровище». К терма относятся ритуальные тексты, описывающие медитативные техники визуализации божеств; исторические тексты, излагающие прославленные события тибетской истории императорского периода; биографии знаменитых тибетских персонажей, чаще всего Падмасамбхавы; объяснения философских и доктринальных вопросов; инструкции по созданию произведений религиозного искусства, танцев и архитектуры. Кроме текстов-наставлений по медитации и ритуалам в терма могут содержаться пророческие тексты, предсказывающие будущие события и дающие рекомендации; ритуальные предметы, статуи. Считается, что эти учения должны оставаться тайной для тех, кто не готов воспринять их, поэтому тщательно охраняются могущественными буддийскими охранителями *Дхармапалами* и просветленными женскими существами — *Дакинями*. Эти существа нечеловеческой природы играют очень важную роль в традиции терма. Так же как в случае с преображением 24 мест в священные буддийские местности, многие охранители местности, локапалы, были обращены в буддизм Падмасамбхавой. Они охраняют терма, пока не придет время, чтобы их обнаружил *тертон* (тиб. *gter-ston* «открыватель кладов»).

Тертоны считаются воплощениями главных учеников Падмасамбхавы, которым он передавал Учение в VIII в. Падмасамбхава сам предсказывал людей, которые станут тертонами, и указывал детали их рождения. Тертоны стали появляться начиная с XI в. (Сангье Лама) [Dudjom Rinpoche, 1991, 751]. Процесс открытия терма продолжается в настоящее время (Дуджом Ринпоче, 1904–1987; Намкай Норбу Ринпоче (1938 г.р.)).

Местности, в которых были спрятаны терма, стали называться бэ юл (тиб. *sbas yul*) — «скрытые земли». Следует отметить, что подавляющее число тертонов принадлежит к «старой» школе, Ньингма. Однако среди тертонов были представители «новых» школ тибетского буддизма, а также бон-по.

Согласно некоторым источникам, Падмасамбхава идентифицировал шесть стран (Тибет, Индия, Сикким, Бутан, Афганистан, Непал) и пять долин как священные земли терма [Chowang Acharya, Acharya Sonam Gyatso Dokham 1998, 11–13]. Количество скрытых долин остается неясным. Есть мнение, что приблизительно двадцать таких долин разбросано по Гималаям [Reinhard 1978, 8]. Первое упоминание об открытии бэ юл приходится на XIV в.: тертон школы Ньингма Ригдзин Годемчен (1337–1408) в 1366 г. обнаружил тексты-терма, указывающие на нахождение скрытой земли Демоджонг в Сиккиме. Потратив месяцы на расшифровку текста, он отправился на поиски и в течение несколь-

ких лет искал в джунглях скрытую долину. Чтобы извещать о своем прогрессе в поиске, Ригдзин Годемчен привязывал к шее грифа письма и отправлял их в Тибет. Интересно, что в обнаруженном Годемченом терма содержались указания, где можно найти золото и драгоценные камни для финансирования этого долгого и опасного путешествия [Baker, 2004, 9, 451–453]. А путешествия в эти труднодоступные, отдаленные районы действительно таили в себе много опасностей.

Всплеск активности тертонов по обнаружению скрытых земель приходится на XVII–XVIII вв. Пожалуй, наиболее яркими примерами этой деятельности является участие лам-тертонов (Лхачун Ченпо, Катог Ригдзин Ченпо, Нгадаг-Семпа Ченпо) во второй половине XVII в., которые практически одновременно отправились из Тибета на поиски «скрытой земли» Демоджонг, как и учреждение в Сиккиме нового правительства во главе с избранным ими дхармараджей Пунцогом Намгьялом [Иванова, 2011, 181–199].

Скрытые земли привлекали к себе не только тем, что в них содержались терма Падмасамбхавы. Эти районы считались своеобразным тантрическим раем на земле, местом убежища в трудные времена. Вместе с нэ ри скрытые земли рассматривались как мандала какого-либо Будды, в центр которой ведут четверо ворот, расположенных по четырем сторонам света. Например, нэ ри Цари и бэ юл Пема-ко рассматривались йогинами как географическое проявление Ваджраварахи, или Дордже Пагмо (тиб. *rdo-rje phag-mo*), спутницы Йидама Самвары. Согласно тертону Тагшампе (1655–1708), ритуальное паломничество в Пема-ко 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 [Sardar-Afkhami Hamid 1996, 5]. Согласно предсказанию Падмасамбхавы, Пема-ко самая опасная, но в то же время самая великая скрытая земля. Этот район со своим дождливым климатом, дикими племенами, труднопроходимыми местами мало подходил под идею рая, но многие ламы считали эту область настоящим тантрическим раем. Ньингмапинские, а также кагьюпинские ламы, знавшие о предсказаниях, касающихся потенциала этого края, стремились сюда в поисках открытия духовных «сокровищ». Первым тертоном, посетившим Пема-ко, был Сангье Лингпа (XIV в.). Он обнаружил тексты-терма по буддийской тантре в пещере горы Намча Барва и также нашел дополнительные свитки в скале за водопадом близ входа в ущелье реки Цангпо. Полномасштабно легенды о Пема-ко стали распространяться в Тибете в середине XVII в.

«Открытию» скрытых земель, в процессе которого, так же как и в случае с нэ ри, происходило покорение и усмирение местных охранителей, придавалось очень большое значение. Считается, что множество причиняющих вред духов класса под названием *наг чоги дуд* (тиб. *nag phyogs-gi bdud*) все еще покоряются и преображаются в буддийских Защитников посредством соответствующих

ритуалов, и таким образом класс Дхармапал пополняется за счет «новеньких» [Nebesky-Wojkowitz, 1996, 5].

Согласно тибетской традиции, обычные люди могли посещать скрытые земли с пользой для себя только после открытия этой «мандалы» тертоном. То есть восприятие паломников этой священной местности будет различно в случае, если данная скрытая земля была «открыта», и в случае, если она не была «открыта», — они не смогут увидеть ту священную землю, которая описывалась в тексте. Например, в XVIII в. ньингмапинский лама Шепе Дорже (1697–?) с группой своих последователей отправился в Пема-ко, следуя указаниям, изложенным в терма по открытию «скрытой земли». Путь ему преградили воины правителя королевства Пово, который запретил ламе вступить на свои земли. Шепе Дордже пришлось вернуться, он писал: «Я отправился сюда не ради себя, а для того, чтобы выполнить предсказания Дакинь и принести пользу всем живым существам. Хотя было предсказано, что я должен открыть сердечную и пупочную чакры [Дорже Пагмо], благоприятные обстоятельства были утеряны» [Baker, 2004, 171–173, 206; Lazcano Santiago 2005, 41–42].

Основное отличие бэ юл от священных земель нэ ри заключается в том, что скрытые земли считались священными не только по причине пребывания там знаменитых буддийских йогинов, но и благодаря содержащимся в этих районах терма Падмасамбхавы. Также в силу того, что нэ ри патронировались доминирующими школами тибетского буддизма (Гелуг, Кагью), эти места получили со временем большую известность, как среди тибетцев, так и среди буддистов Запада. Скрытые в то время земли связаны в основном со «старой» школой Ньингма и не имеют такой широкой известности и масштабного паломничества, как нэ ри. Кроме того, известно, что некоторые гелугпинцы (Джецун Шераб Гьяцо, 1884–?) объявляли путеводители в Пема-ко ложными и критиковали тертонов школы Ньингма и Кагью за то, что «они водят людей к смерти» [Sardar-Afkhami Hamid, 1996, 14]. Действительно, паломников в скрытые земли подстерегали реальные опасности. Например, район Пемако славится своей экстремальной непроходимостью: с трех сторон окружен глубоким ущельем реки Цангпо, четвертая сторона — высокогорные перевалы, которые открыты всего несколько месяцев в году и на которых периодически под лавинами погибали люди. Пройти вдоль ущелья можно только по узким опасным тропам под непрекращающимися дождями, сквозь джунгли, кишащие дикими животными, ядовитыми змеями и пиявками, не говоря уже о ядовитых стрелах местных недружелюбных племен Мишми и Абор. В описании другой скрытой земли, Кхенпаджонг, также говорится о подстерегающих паломника опасностях: «Местность, доступная для прохода только по экстремально отвесной тропе, которую на скользких крутых участках иногда поддерживают 50 деревянных лестниц, — один неверный шаг приводит к падению в глубокое ущелье; лошади могут использоваться только в первый день путешествия» [Rigdzin Wangchuk, 2004, 47]. Однако все опасности и трудности не уменьшили притягательную силу скрытых земель. Так, в 1959 г., после оккупации Тибета Китаем и бегства из Тибета Далай-ламы, тысячи тибетцев устремились на поиски скрытой земли в Пема-ко. Многие, столкнувшись

с трудностями и разочаровавшись в поисках, направились к границе с Индией, и вскоре индийские пограничные посты были перегружены тибетцами на грани полного истощения [Sardar-Afkhami Hamid, 1996, 16].

Подводя итог, можно сказать, что появление священных мест нэ ри связано с Чакрасамвара-тантрой и деятельностью знаменитых йогинов новых школ тибетского буддизма. «Скрытые земли», бэ юл, напрямую связаны с Падмасамбхавой (VIII в.), традицией терма тибетского буддизма и в большей степени патронируются «старой» школой Ньингма. В настоящее время наиболее популярными местами паломничества остаются нэ ри, куда ежегодно устремляются тысячи паломников, как из тибетского культурного пространства, так и с Запада (в т. ч. из России). В то же время и бэ юл не являются забытым мифом из глубины веков. Паломничество в эти местности продолжает оставаться заветной мечтой многих тибетских лам и их учеников уже в XXI в. Об актуальности бэ юл в современном мире свидетельствует также ряд экспедиций в район Пема-ко, организованных в 90-х гг. XX в. западными учеными и энтузиастами, которые описаны, например, в книге американского путешественника Яна Бэйкера «Сердце мира».

ЛИТЕРАТУРА

1. Востриков, 1962 — Востриков А. И. Тибетская историческая литература. М.: Издательство Восточной литературы, 1962.

2. Иванова, 2011 — Иванова В. А. Религиозный и политический аспекты развития буддийской школы Ньингма в Тибете в XVII–XVIII вв. Дис. … канд. ист. наук. Краснодар, 2011.

3. Baker, 2004 — Baker, I. The Heart of the World. N. Y.: The Penguin Press, 2004.

4. Chowang Acharya, Sonam Gyatso Dokham Acharya, 1998 — Chowang Acharya, Sonam Gyatso Dokham Acharya. Sikkim. The Hidden Holy Land and Its Sacred Lands // Bulletin of Tibetology. 1998. № 3. Pp. 10–15.

5. Gray, 2007 — Gray, David B. The Chakrasamvara Tantra: Its History, Interpretation and Practice in India and Tibet // Religion Compass. 2007. Vol. 1. Pp. 695–710.

6. Davidson — Davidson, R. M. Buddha-Tantra and Shaiva Exchange. A Social History of the Tantric Movement. URL: http://www.kamakotimandali.com.

7. Dudjom Rinpoche, 1991 — Dudjom Rinpoche. The Nyingma School of Tibetan Buddhism. Boston: Wisdom Publication, 1991.

8. Huber, 1997 — Huber, T. A Guide to La-Phyi Mandala // Mandala and Landscape. New Delhi: South Asia Books, 1997. Pp. 233–286.

9. Buffetrille, 1997 — Buffetrille, K. The Great Pilgrimage of A-myes rma-chen // Mandala and Landscape. New Delhi: South Asia Books, 1997. Pp. 75–113.

10. Lazcano, 2005 — Lazcano Santiago. The Kingdom of sPo bo. Ethnohistoric Notes on the Ancient Tibetan Kingdom of sPo Bo and its Influence on the Eastern Himalayas // Revue d'Etudes Tibetaines. 2005. Pp. 41–63.

11. Lhundup, 2001 — Lhundup. The Hidden Valley-Langdraney // Journal of Bhutan Studies. 2001. Vol. 5. Pp. 64–77.

12. McKay, 2000 — McKay, A. A Review of the Cult of Pure Crystal Mountain: Popular Pilgrimage and Visionary Landscape in Southeast Tibet // Journal of Buddhist Ethics. 2000. Vol. 7. Pp. 14–21.

13. Nebesky-Wojkowitz, 1996 — Nebesky-Wojkowitz, R. D. Oracles and Demons of Tibet. Delhi: Book Faith India, 1996.

14. Reinhard, 1978 — Reinhard J. Khembalung: The Hidden Valley // Kailash. 1978. Vol. 6. Pp. 5–35.

15. Rigdzin Wangchuk, 2004 — Rigdzin Wangchuk. The Myth and Mystery of Aja Nye // Journal of Bhutan Studies. 2004. Vol. 10. Pp. 40–49.

16. Sardar-Afkhami Hamid, 1996 — Sardar-Afkhami Hamid. An Account of Padma-bkod: A Hidden Land in Southeastern Tibet // Kailash. 1996. Vol. 18. Pp. 1–21 [Электронный ресурс]. URL: http://www.thlib.org/static/reprints/kailash.

Буддизм:
рецепция и современные социокультурные практики

●

Buddhism:
reception and modern sociocultural practices

Т. В. Бернюкевич (Чита)

К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ БУДДИЙСКИХ КОНЦЕПТОВ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ

Вопрос о влиянии буддийских идей на культуру России является одним из интересных и сложных вопросов, касающихся факторов и механизмов динамики российской культуры, процессов взаимодействия культур, наполненности и направленности диалога западной и восточной цивилизаций. При этом одним из векторов анализа этих процессов является рассмотрение определенных феноменов рецепции буддийских идей в различных сферах культуры России: философии, литературе, театре, живописи и т. д.

Семантика слова в широком смысле — это реализация отношения между языковыми выражениями и миром, причем этот мир может быть не только реальным, но и трансцендентным, сакральным, воображаемым. Слова, словосочетания, предложения обозначают то, что включено в этот мир (а вернее, миры), — предметы, действия и способы этих действий, качества (или свойства) предметов. Отношения между выражениями естественного языка и действительным или воображаемым миром рассматриваются лингвистической семантикой. В то же время в современной гуманитаристике присутствует выраженная тенденция междисциплинарности в исследованиях феноменов культуры. Наибольший интерес в данном случае имеют особые «культуроспецифические» слова как отражение особенностей культуры, общественного опыта, культурной рефлексии относительно каких-либо явлений природы и социума, различных аспектов бытия человека. Эти слова по своему широкому культурному контексту вполне могут соотноситься с таким активно употребляемым сегодня в когнитивной лингвистике (и не только в ней) понятием, как «концепт». Существует целый ряд определений этого понятия и несколько подходов в определении его природы [Юлтимирова, 2006]. Исследователь А. П. Бабушкин пишет, что «концепт — дискретная содержательная единица коллективного сознания или идеального мира, хранимая в национальной памяти носителя языка в вербально обозначенном виде» [Бабушкин, 1996, 13]. Другой ученый — В. В. Колесов определяет два понимания концепта: узкое — это объем понятия, и широкое — это концепт культуры; концепт, кроме того, — «исходная точка семантического наполнения слова и конечный предел развития» [Колесов, 1992, 39].

В рамках культурологического или философского рассмотрения концепта представляется интересным его соотнесение с понятием «культурные универсалии». Среди всего калейдоскопа культурных феноменов каждой исторической эпохи, как пишет В. С. Степин, можно выявить особые «глубинные программы социальной жизнедеятельности», которые пронизывают и организуют культурные образовании в целостную систему [Степин, 2001, 15]. Это обобщенная система мировоззренческих представлений, которые формируют целостный образ человеческого мира. Историчность универсалий культуры,

отраженная в языковых концептах, заключается не только в аккумулировании исторического опыта, но и в развитии, изменении их содержания в соответствии с историко-культурным развитием, трансформацией социальной жизни и различных сфер культуры. Этот сложный вопрос интересен и в отношении концептов родной культуры как отражений аспектов ментальной картины мира, и в плане рассмотрения восприятия и рецепции концептов, отражающих универсалии иной культуры. В частности, рецепция буддийских идей в культуре России происходила в процессе осмысления русскими философами наиболее значимых универсалий буддийской культуры, выраженных такими концептами, как «карма», «сансара», «нирвана» и др.

Чтобы понять особенности изменения буддийских концептов в русской культуре, важно обратиться к наследию философской мысли России. Философия играет особую роль в создании и функционировании культурных универсалий. Философия — это квинтэссенция универсалий культуры, которая представляет собой теоретическое оформление постижения мира и человека, программ жизнедеятельности людей, определяемой системой культурных универсалий. Следовательно, рецепция идей буддийской философии в русской философии есть репрезентативный феномен, который отражает и особенности взаимодействия культур, и специфику каждой из культур, вступивших во взаимодействие. Значит, восприятие и изменение буддийских концептов в работах философов есть не только отражение формирования этого содержания под влиянием мировой и российской буддологической науки, непосредственных культурных контактов с «буддийской средой», — но и важный фактор закрепления этого содержания и последующей его трансляции и функционирования в системе культуры России [Бернюкевич, 2012, 127–132].

Влияние буддизма на культуру России в конце XIX — первой половине XX века определено рядом причин. В их числе — воздействие западного интереса к Востоку; мировоззренческие поиски, связанные с ощущением кризиса западной цивилизации; влияние западноевропейской науки и философии, в которых активно начинает осваиваться восточный, в частности буддийский, материал. Как известно, особенно продуктивной в этом смысле оказалась философия А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ф. Ницше. Активно переводились и публиковались литературные произведения европейских авторов, написанные на буддийские сюжеты. Например, знаменитая поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» в конце XIX — начале XX века переиздавалась в России несколько раз. Огромную роль в ознакомлении интеллигенции России с буддийской философией сыграла деятельность отечественных буддологов. Особенно значителен вклад Санкт-Петербургской буддологической школы Ф. И. Щербатского, деятельность которого способствовала привлечению внимания к буддийской философии со стороны не только философов, но и широкого круга русской интеллигенции.

Вероятно, значение концепта «нирвана» было воспринято в среде русской интеллигенции прежде всего благодаря работам А. Шопенгауэра. Первый полный русский перевод этой книги А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» был подготовлен известным русским поэтом А. А. Фетом и издан

в 1881 г. [Трубникова, 1999, 329]. Следующим крупным изданием философа стали «Афоризмы и максимы» — выдержки из «Parerga und Paralipomena», переведенные Ю. Черниговцем. В течение 1880–1890-х годов эти сборники неоднократно переиздавались А. С. Сувориным. Безусловно, были восприняты и те понятия буддийской философии, которые использовал в своих трудах известный немецкий философ, как известно, весьма симпатизировавший ее основным идеям. Специальных определений концептов буддийской культуры Шопенгауэр в самом тексте «Мир как воля и представление» не дает, но из особенностей их применения в качестве иллюстраций к его собственным мыслям мы можем судить о воспринимаемой или придаваемой им семантике этих концептов, которая отрицает реальный мир «со всеми его солнцами и млечными путями» [Шопенгауэр, 1999, 349] и порождает определенные ассоциации с философией пессимизма самого Шопенгауэра.

Подобное содержание придавал концепту «нирвана» известный русский философ-позитивист, один из первых последователей О. Конта в России В. В. Лесевич. Лесевичем были написаны монографии «Буддийский нравственный тип» (1886) и «Новейшие движения в буддизме» (1887). Кроме того, философ-позитивист являлся редактором и автором предисловия к двум изданиям поэмы Эдвина Арнольда «Свет Азии». Во втором издании книги были опубликованы его статьи «Буддизм на Цейлоне», «Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого» (1893) и «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами» (1902).

Нирвану Лесевич определяет одновременно как «небытие или всебытие» [Лесевич, 1893, 288]. Философ-позитивист связывает ее с подавлением индивидуальности, поскольку «высшие степени созерцания оставляют как бы позади себя закон милосердия и сострадания ко всему живущему» и сосредоточиваются исключительно на ней. При этом Лесевич отмечает, что, несмотря на изменение понятия «нирвана» под влиянием местных условий, «термин этот всегда и везде имел два значения: объективное, относящее Нирвану за пределы возможного опыта, и субъективное, сводящее ее на известное состояние сознания, желаемое созерцателем или считаемое им достигнутым» [Лесевич, 1893, 296]. Примерно такое же определение нирваны дается им в кратком обзоре догматических положений буддизма в работе «Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами». Лесевич пишет, что «высшие ступени, восходящие к Нирване», оставляют их позади, поскольку сосредоточены уже исключительно на мысли о «подавлении индивидуальности и на усилии достижения такого состояния, которое, насколько то возможно, осуществляло бы Нирвану ранее ее действительного наступления» [Лесевич, 1902, 8].

В 1901 г. в журнале «Русский Вестник» была опубликована обширная статья известного русского философа, профессора Санкт-Петербургского университета А. И. Введенского «Буддийская нирвана» [Введенский, 1901].

В начале статьи Введенский отмечает, что «…едва ли какое-либо другое понятие в составе буддийского вероучения вызывало и вызывает такое разнообразие мнений, как понятие, выражаемое популярным (впрочем, по замечанию Рис-Дэвидса, популярным более у европейцев, чем у самих буддистов) словом нирвана». Первая часть этой статьи посвящена раскрытию «противоположно-

сти двух господствующих мнений современных европейских ученых о нирване» [Введенский, 1901]. Одно из них — отрицательное: нирвана есть «прежде всего и главным образом всецелое угасание души, переход в ничто, совершенное уничтожение, или в отношении к теории душепереселения, окончательное угашение ряда преемственных следований душ… Нирвана есть блаженное ничто, а буддизм — евангелие уничтожения» [Введенский, 1901].

Другое — «положительное, которое хотя имеет и не столь многочисленных представителей, но также отмечено некоторыми авторитетными именами». Согласно этому пониманию, «нирвана есть покой не уничтожения и небытия, но жизни, бесконечной и полной невыразимого блаженства». К сторонникам этой точки зрения Введенский относит известного санскритолога Макса Мюллера [Введенский, 1901].

Основное различие в толкованиях нирваны европейскими учеными определяется, по мнению Введенского, тем, как они определяют «общий характер буддийского религиозного миросозерцания», в чем они «видят его основную идею и смысл». Чтобы понять ту «идейную сущность», которая отражена в «формулах» европейских ученых, русский философ обращается к «формулам нирваны» в учениях «первоначального буддизма» и «учениях позднейшего буддизма» [Введенский, 1901]. Говоря об уклонении самого Будды от ответа о сущности нирваны, Введенский приводит точку зрения о том, что «этот ответ не мог бы служить прямой цели, какую ставил себе основатель буддизма, то есть устроению жизни: одних он вовлек бы в пустые и ненужные споры, других, пожалуй, лишил бы бодрости и жизненной энергии» [Введенский, 1901]. Для выражения «подлинной мысли» о нирване позднего буддизма Введенский опирается на мнение Гартмана, назвавшего нирвану позднейшего буддизма «атеистическим раем»: «”Атеистический рай”: вот именно! Неискоренимая потребность человеческого сердца поставила в позднейшем буддизме как догмат слепой веры то, возможность чего со всею решительностью должен был отрицать ясный рассудок, если бы он последовательно продумал начала буддийского “атеизма”» [Введенский, 1901]. В качестве положительной стороны все же «по существу отрицательного понятия нирваны», по мнению Введенского, выступает архатство: «Вся душевная энергия, весь свет и огонь из состояния рассеяния по периферии великого мира собраны у правоверного буддиста-эзотерика, как лучи в фокусе, в его собственном сознании, чтобы блаженством момента, возвышением над всеми противоположностями в настоящем сделать для буддиста излишними всякие измышления о будущем, в форме ли нирваны отрицательной или положительной. В этом, в самых общих чертах, и состоит сущность знаменитого буддийского архатства» [Введенский, 1901].

Русский философ считает, что, если сопоставить понятие архатства с понятием нирваны, то первое — это «положительная сторона последнего, по существу, отрицательного». В конце статьи Введенский приводит несколько «общих положений», в которых делает выводы. Он пишет, что слово «нирвана» объясняется европейскими учеными в зависимости от понимания общего характера буддизма и колеблется между двумя толкованиями — отрицательным пониманием нирваны в смысле совершенного уничтожения и положительным — как

в смысле совершенного уничтожения, так и в смысле вечной блаженной жизни. Отрицательный характер первоначального буддийского учения о нирване нашел выражение в «остановке (апория) мысли перед неразрешимою, с буддийской точки зрения, проблемой о потустороннем существовании» и «в сдержанности слова и формулы, намеренно не разъясняющей темный вопрос до конца» и даже «одевающей его оболочкой тайны». Первое было присуще Будде и имело искренний характер, второе — его ближайшим последователям и часто скрывало «отрицательный характер нирваны», чтобы «не смущать верующих». В более позднем учении о нирване, в учении экзотерическом («массовом») его положительный характер был обусловлен усвоением через эпические формы брахманистских формул о нирване как о вечном покое. И эти тезисы русский философ дополняет мнением о том, что «по существу отрицательное понятие нирваны» наполняется в буддизме (причем как в первоначальном, так и в позднейшем) положительным содержанием через понятие «архатство», которое ставит «пред сознанием буддиста идеал, во имя которого следует стремиться к нирване» [Введенский, 1901].

Вообще русское академическое неокантианство довольно часто упоминается в связи с методологическими основаниями российской буддологии, в частности, школы Ф. И. Щербатского. При этом указывается, что использование концепции «чужой одушевленности», сформированной в работах А. И. Введенского и И. И. Лапшина (проблема «чужого я»), позволило Щербатскому достаточно четко интерпретировать проблематику буддизма как гносеологическую. В исследованиях, посвященных истории философии и истории востоковедения, при рассмотрении деятельности Санкт-Петербургской буддологической школы отмечается, что в качестве теоретико-методологических оснований включения буддийской философии в историю мировой философии в работах Ф. И. Щербатского выступили идеи русского академического неокантианства, в частности — философов А. И. Введенского и И. И. Лапшина. Это влияние связывают с тем, что в годы обучения Щербатского начал преподавать в Петербурге видный русский кантианец А. И. Введенский (1856–1925), написавший диссертацию «Опыт построения материи на принципах критической философии» и определивший кантианское направление в университетской философии. Позднее на этом же факультете работал И. И. Лапшин (1870–1952), талантливый ученик и последователь Введенского. Так, Т. В. Ермакова в монографии «Буддийский мир глазами российских исследователей XIX — первой третьи XX века» (1998) отмечает особую значимость исследовательских идей неокантианства в выработке новых исследовательских подходов в работах классика буддологической мысли [Ермакова, 1998, 252–253].

К сожалению, работы самих этих русских философов, связанные с их интересом к буддизму, известны в меньшей степени, хотя они позволяют говорить и о месте буддийской тематики в работах философов того времени в России, и об особенностях восприятия основных буддийских понятий.

Не менее дискуссионной темой обсуждения специфики буддийского учения была концепция перерождения (перевоплощения, реинкарнации, метемпсихоза).

Теме перевоплощения у Н. О. Лосского был посвящен ряд работ: «Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозисе» [Лосский, 1931], «Учение о перевоплощении» [Лосский, 1936]. Труды с названием «Учение о перевоплощении» издавались несколько раз; вероятно, первый раз при жизни автора в 1936 г. в Париже, в сборнике «Переселение душ». Затем, вероятно, тот же сборник, в том числе и с данной работой, был переиздан Ассоциацией духовного единения «Золотой Век» в 1994. В 1992 г. вышло в свет издание «Учение о перевоплощении. Интуитивизм». В предисловии сообщается, что опубликованы работы Лосского, никогда полностью не публиковавшиеся, написанные им в конце жизни (предположительно, в начале 50-х гг.) и хранящиеся в Институте славянских исследований в Париже [Лосский, 1992].

Сам Лосский в «Истории русской философии» определяет сущность своего учения как защиту «учения о перевоплощении, разработанного Лейбницем под названием метаморфозиса», который считал, что это учение «приемлемо для христианской теологии», поскольку «переход монад (субстанциального деятеля) от животной к рациональной человеческой стадии достигается посредством дополнительного творческого акта бога, названного им “сверхтворением”» [Лосский, 1991, 336–337]. По мнению Лосского, в этом случае концепция происхождения человека соединяет теорию предсуществования души с теорией божественного творения мира [Лосский, 1991, 336–337].

Каким образом соотносил Лосский свою концепцию перевоплощения с одной из самых распространенных форм учений о перевоплощении — той, что представлена в буддизме?

Во введении автор «Учения о перевоплощении» в качестве доказательства распространенности и, следовательно, правомерности подобных учений приводит именно эту мировую религию, указывая на огромное число ее последователей. Однако в главе шестой «Философы, признающие перевоплощение», Лосский достаточно подробно, опираясь на исследование известного буддолога О. О. Розенберга «Проблемы буддийской философии», анализирует буддийскую теорию перевоплощения и приходит к выводу о том, что «изложенная им теория перевоплощения во многом прямо противоположна учению буддизма» [Лосский, 1992, 110]. При этом Лосский в целях определения онтологического статуса человека в буддизме вводит в свою работу описание буддийской метафизики, опять же опираясь на мнение Розенберга и определяя в качестве «исходного пункта» и «основной задачи буддийской метафизики» анализ человека, а точнее анализ потока индивидуального сознания: «Каждое конкретное переживание, напр., радостное восприятие восхода солнца, можно разложить на ряд элементов: в нем есть 1) сознательное чувственное восприятие чего-то объективного — нечто светлое, круглое и т. п.; 2) сознательные психические состояния — напр., чувство радости, какие-либо воспоминания и т. п. Эти элементы объединяются, вступают в связь друг с другом и сменяют друг друга» [Лосский, 102]. Останавливается Лосский и на связи этих элементов — карме, совершенно правильно, в том числе и с точки зрения современной буддологии, определяя ее как «обусловливающий *способ* их сплетения», от которого зависит характер личности и характер переживаемого ею внешнего мира

[Лосский, 1992, 102]. Лосский цитирует известные слова российского буддолога о том, что «нет ни солнца, ни человеческого “я”, нет ничего постоянного, кроме вихря элементов, слагающихся каким-то *закономерным образом*; в результате получается сложное явление — человек, видящий предметы и переживающий психическую жизнь, а не человек и предмет отдельно» [Лосский, 1992, 103].

Из этого следует, конечно, что основные теории и концепты, задающие онтологический статус человека в буддизме (теория дхарм, лежащая в основе буддийской метафизики, и способ закономерного соединения дхарм — карма, определяющая характер личности как единство личности и воспринимаемого ею внешнего мира) имеют мало точек соприкосновения с персоналистской телеологической концепцией перевоплощения Лосского. Поэтому, анализируя буддийские метафизические идеи, философ акцентирует внимание на отсутствии «свободы» в сансарическом мире, личного бессмертия и вообще персонифицированной личности как таковой. И поскольку без «сверхвременного субстанциального центра личности» невозможно достижение индивидуальной и в то же время абсолютной полноты бытия, то, по мнению Лосского, становится понятным, почему «буддист, понимая личность только как комплекс переходящих мгновенных событий, замкнутых в себе, считает личное бытие злом, и сущность его он видит только в себялюбии» [Лосский, 1992, 103]. Этим, по мнению Лосского, и определяется буддийский путь спасения, отрицающий личное бытие человека. Сущность этого пути он видит прежде всего в определенной системе упражнений, посредством которой буддист «старается уничтожить в себе всякое желание и любовь к жизни, чтобы достигнуть уничтожения своей личности» [Лосский, 1992, 104]. При рассмотрении вопроса о содержании буддийского «перевоплощения», подчеркивая чуждость и даже противоположность буддизма личностной теории перевоплощения, Лосский опять-таки пытается опираться на мнение Розенберга о содержании буддийского «перевоплощения» и делает вывод о том, что в буддизме «…ничего, собственно, не перерождается, происходит не *трансмиграция*, а бесконечная трансформация комплекса дхарм, совершается *перегруппировка элементов-субстратов*…» [Лосский, 1992, 103–104]. Причиной этого вращения колеса бытия является безначальная инерция, что, конечно, не может соотноситься с христианской идеей божественного творения, в рамки которой и пытается Лосский вписать собственную теорию перевоплощения.

Философ С. Л. Франк обращается к буддизму также в связи с рассматриваемой им проблемой переселения душ в работе «Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк)». В начале статьи он пишет о различении концепций «перевоплощения души» и «переселения душ», считая, что учение о перевоплощении относится к учению о переселении как род к виду. При этом он подчеркивает: «…общая мысль, что индивидуальная человеческая душа не привязана раз и навсегда к данному телу, а способна (по смерти, а иногда даже при жизни) от него отрываться и воплощаться в новое тело — в тело другого человеческого существа, животного и растения, и даже в неорганическое тело, например камень и т. п., — есть едва ли не общая вера всех или большинства первобытных народов» [Франк, 1994, 268].

Одной из задач работы Франка является рассмотрение того, в какой форме впервые проявляются в Индии учения о переселении душ, которые, «в чисто хронологически-генетическом порядке содержат первый зачаток этого учения» [Франк, 1994, 271]. Он пишет, что следы этого духовного процесса начинают встречаться в древнейших богословских текстах — так называемых *брахманах*. Первоначальным источником древнеиндусского учения о воплощении или переселении душ он считает «жуткое сознание», что ужас смерти есть неоднократное испытание, через которое должен пройти человек, «религиозное ударение» в этом случае делается при этом не на идее новых жизней, а на идее множества смертей. В то же время более поздние представления о переселении душ, хотя и восходят исторически к вышеназванному, по существу коренным образом отличаются от него. Первое есть «лишь потенцирование страха смерти», однако позднейшее «классическое индусское учение» и соответствующее греческое учение — это, напротив, «продукт отвращения и усталости от жизни и жажды окончательного успокоения в смерти» [Франк, 1994, 272]. Франк уверен в том, что истинное происхождение учения о переселении душ заключено в сочетании «натуралистического мироощущения» с идеей, составляющей «подлинно оригинальное достояние индусской религиозности» — а именно с идеей кармы, которой он дает следующее определение: «Это есть судьба человеческой души в новой земной жизни, определенная ее делами в жизни предыдущей, — имманентное возмездие — награда или наказание, — испытываемое душой в новом воплощении, в итоге того, что ею было совершено в предшествующей жизни» [Франк, 1994, 273]. Далее он делает вывод, что «…карма есть, прежде всего, индусская форма *теодицеи»* [Франк, 1994, 273].

Таким образом, Франк описывает карму в контексте христианского натурализма — как некий имманентный акт, а саму душу как действенную и испытывающую действия (изменения) субстанцию. Он сравнивает идею кармы с христианским учением о награде и каре на небесах и отмечает, что, несмотря на кажущуюся аналогию, в учении о карме есть и другие черты, «резко отличающиеся от христианского мировоззрения». Это, во-первых, содержащийся в учении о карме «мотив полной *деперсонализации* человеческой души», когда человеческая душа без остатка распадается «на комплекс или сумму добрых и злых дел», а «бессмертными» являются только дела человека [Франк, 1994, 274]. Во-вторых, «абсолютный фатализм» учения о карме, который связан, по мнению Франка, с мыслью о невозможности искупления раз совершенной вины, приобретающей власть силы, которая определяет его будущую судьбу. Из него вытекает третий мотив учения о карме — его «двойной пессимизм», который заключается в утверждении, что злые дела «обрекают человека и в будущей жизни быть злым и творить новое зло», и в силу этой фатальной закономерности — «неуничтожимости раз совершенного зла и порождения им нового зла» — количество «злых дел и побуждений», а следовательно, общее количество «бедствий и несчастий в мире» будет «неустанно накопляться и возрастать». Исходя из данного анализа кармы, Франк делает интересный сравнительный вывод о том, что «Брахма», с одной стороны, близко к идее божественного «Ничто» христианских учителей отрицательного богословия, но,

с другой стороны, отличается от него «абсолютным исчезновением, потуханием в непостижимом всеединстве человеческого сознания» [Франк, 1994, 275].

Рассматривая учение о переселении душ в индийской философии, подчеркивая его распространенность в индийской культуре, Франк останавливается и на буддийской философии. По его мнению, с пониманием души в буддизме тесно связана идея спасения. Поскольку в буддизме душа — это «совокупность, комплекс, "пучок" желаний, жизненных страстей», ее единство лишь кажущееся, мнимое, и поэтому, лишь поняв это заблуждение, «…человек спасается от цепи рождений, окончательно умирает, растворяется в нирване». Сам Будда, наряду с мудрецами «Упанишад» и авторами систем Санкья и Веданты, — это «*спаситель от жизни*, от дурной бесконечности цепи рождений, возвеститель окончательного потухания жизни в вечном покое нирваны» [Франк, 1994, 277].

Франк неоднократно подчеркивает «мнимое» сходство буддийских идей, в частности учения о переселении, с западными, под которыми он понимает христианские. Он полагает, что западное сознание, в силу «аксиоматической ценности для него жизни», соприкоснувшись с буддизмом, «впало в заблуждение», так как приняло буддийское учение о переселении душ за «*благую* весть о своеобразном бессмертии, о большей полноте жизни» [Франк, 1994, 277–278].

Создается впечатление, что русский религиозный философ, сравнивая буддийские идеи с христианскими, вначале приписывает буддизму несвойственные ему черты, а затем сравнивает их с христианскими, «развенчивая мнимое» сходство, которого по существу и вовсе не было (даже «мнимого»), поскольку данные буддийские понятия в принципе имели иное значение.

Заслуживает внимания и идея исследования проблемы источников универсальности учений о переселении душ на Западе и Востоке: «Генетическая связь соответствующих религиозных представлений фракийцев с индусским учением остается невыясненной и, по-видимому, по существу сомнительной; тем более замечательно, что когда древние греки в лице секты «орфиков» восприняли от фракийцев вместе с культом бога Диониса и учение о переселении душ, оно имело у них то же содержание и тот же религиозный смысл, что в Индии» [Франк, 1994, 277–278].

Безусловно, вопрос осознания и отражения основных понятий «чужой философии» — один из самых сложных вопросов рецепции инокультурных идей. Это освоение происходит не только путем позитивного восприятия, но и с помощью критики и сопоставления с собственными концепциями, аксиоматическими положениями своей культуры. Зачастую освоение чужих идей связано с реакцией отторжения и противопоставления. Если говорить о рецепции идей буддизма в русской культуре, то процесс «перевода» буддийских концептов на язык русской культуры происходил, в том числе и через попытки определить или даже доказать типологическую «инаковость» буддийских идей, выраженных в концептах этого учения.

Хотя, безусловно, только критикой это восприятие вовсе не исчерпывается. Мы имеем в русской философии и образцы использования буддийских идей

в качестве обоснования своих гипотез (например, у И. Лапшина или В. Вернадского) и рассмотрения буддизма как части синтетического учения — основы оригинального «философского изобретения» (Е. Блаватская, Е. Рерих и Б. Дандарон). Поэтому проблема рецепции буддийских концептов в культуре России может стать темой обстоятельного философско-культурологического исследования, в рамках которого сам вопрос о восприятии и реминисценциях буддийской культуры в культуре России будет рассматриваться как многоаспектный и более содержательный.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бабушкин, 1996 — Бабушкин А. П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка. Воронеж: ВГУ, 1996.

2. Бернюкевич, 2012 — Бернюкевич Т. В. Концепт «нирвана» в контексте рецепции буддийских идей в философской культуре России конца XIX — начала XX века // Гуманитарный вектор. 2012. № 4. С. 127–132.

3. Введенский, 1901 — Введенский А. И. Буддийская нирвана // Русский Вестник. Москва, 1901. (Отдельный оттиск из журнала «Русский Вестник».) URL: http://sravnika.narod.ru/budda/vvedensky.htm

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

5. Колесов, 1992 — Колесов В. В. Концепт культуры: образ — понятие — символ // Вестник СПбГУ. Сер.2. 1992. Вып. 3. № 16. С. 30–40.

6. Лесевич 1893 — Лесевич В. В. Буддизм на Цейлоне // Поэма Эдвина Арнольда «Свет Азии» / пер. А. Анненской под ред. В. Лесевича с его предисловием и введением, редактированным им же. Издание второе, иллюстрированное. — СПб.: Типография и Литография В. А. Тиханова, Садовая № 27, 1893.

7. Лесевич, 1902 — Лесевич В. В. Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. Одесса: Типография Гальперина и Швейцера, Почтовая, 10, 1902.

8. Лосский, 1931 — Лосский Н. О. Учение Лейбница о перевоплощении как метаморфозисе // Сборник, опубликованный Русским научно-исследовательским институтом в Праге в 1931 г. на русском языке, а также см. на немецком языке в «Archiv für Geschichte der Philosophie». 1931. XL («Архив истории философии»).

9. Лосский, 1936 — Лосский Н. О. Учение о перевоплощении // Переселение душ: сборник. Париж: Изд. YMCA-PRESS, 1936.

10. Лосский, 1991 — Лосский Н. О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991.

11. Лосский, 1992 — Лосский Н. О. Учение о перевоплощении / Учение о перевоплощении. Интуитивизм. Москва, Издательская группа «Прогресс» VIA, 1992.

12. Степин, 2001 — Степин В. С. Мировоззренческие универсалии как основания культуры // Универсалии восточной культуры / отв. ред. М. С. Степанянц. М.: Восточная литература, 2001. С. 14–40.

13. Трубникова, 1999 — Трубникова Н. Н. Об издании произведений А. Шопенгауэра в России // Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 6. М.: ТЕРРА : Книжный клуб : Республика, 1999.

14. Франк, 1994 — Франк С. Л. Учение о переселении душ (религиозно-исторический очерк) / Переселение душ: сборник. М.: Ассоциация духовного единения «Золотой Век», 1994.

15. Шопенгауэр, 1999 — Шопенгауэр А. Собрание сочинений: в 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление. М.: ТЕРРА : Книжный клуб : Республика, 1999.

16. Юлтимирова, 2006 — Юлтимирова С. А. Различные подходы к трактовке термина «концепт» [Электронный ресурс] / Башкирский государственный педагогический университет, Россия. URL: http://www.rusnauka.com/NPM_2006/Philologia/3_iultimirova.doc.htm. Дата опубликования 17.10.2006.

Б. Х. Дымбрылов (Москва)

КУЛЬТУРФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПТЫ БУДДИЗМА В ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННЫХ ДЕЛОВЫХ ПРАКТИК: ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ И ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ

На рубеже XX–XXI вв. буддизм по-прежнему порождает множество вопросов, побуждающих ученых к осмыслению данного феномена в философско-культурологическом, этическом, эстетическом и многих других контекстах. В связи с этим в качестве наиболее перспективных тенденций изучения буддизма могут рассматриваться следующие: исследование буддизма как модели философии культуры в этических, культурфилософских аспектах, проецируемых на пространство современных отечественных и зарубежных деловых практик.

Подобная постановка проблемы прежде всего актуализирует выявление сущности буддийского мировоззрения; типологизацию его основных философских и этических концептов; определение роли и места буддизма в современном проблемном поле философии культуры и прикладной этики с целью определения его потенциальных возможностей в формировании ценностных оснований для конструктивного межкультурного диалога в различных сферах культуры, включая аспект специализированной культуры, в частности, в пространстве деловой культуры. В связи с этим важным является опыт исследований Р. Д. Льюиса, Ф. Тромпенаарса, Ч. Хампден-Тернера, А. Файоля, Ю. М. Резника и др. в области деловой культуры, делового общения, кросскультурного менеджмента, культуры повседневности. Особого внимания, в соответствии с заявленной проблематикой, заслуживают работы, посвященные проявлениям философии буддизма в японском и китайском менеджменте и в целом — в деловой культуре этих стран [См.: Каору, 1988; Очиров, 2006 и др.].

Осмысление феномена буддизма в пространстве деловых практик требует обращения к трудам И. Канта, М. Вебера, Э. Нойманна и др., а также к работам современных исследователей, связанным с проблемами этики (в том числе прикладной этики), изучаемыми в аспекте специализированных сфер культуры [См.: Гусейнов, Апресян, 2008; Астафьева, Садохин, Сайко, 2009]. Отдельного внимания достоин также отечественный и зарубежный теоретико-методологический опыт концептуализации основных понятий, связанных с процессами глобализации, модернизации, инновационных изменений, проецирующихся на сферу деловой культуры в целом, и деловые практики, связанные в ценностном аспекте непосредственно с философией буддизма, — в частности [См.: Авсяников, 2002; Афонин, 2007, 2002; Дитхелм, 2003; Иванова, 2002]. Кроме того, интерес представляют аспекты осмысления буддизма, связанные с отражением его культурфилософских концепций в художественной культуре, в том числе в литературе и искусстве (Ю. В. Рыжов, Г. А. Сорокина) [Рыжов, 2006; Сорокина, 2008].

Несмотря на внимание к проблемам, связанным с феноменом буддизма в историко-культурном, социокультурном и культурфилософском аспектах, в поле социогуманитарного знания недостаточно разработанными остаются вопросы, связанные с осмыслением динамики его ценностных оснований в современных социокультурных реалиях в целом, в том числе — в сфере отечественных и зарубежных деловых практик. В связи с этим актуальной объектно-предметной сферой социогуманитарных исследований представляется менеджмент Японии, занимающий лидирующее место в мировой экономике, направленный на усиление социальной составляющей управления, ориентированный на человека, символизирующий успех и процветание, олицетворяющий эффективную систему делового и корпоративного управления.

В современной деловой практике эффективность японского типа управления обусловлена в первую очередь опорой на основные в ценностном осознании принципы деловой культуры, такие как организационная культура компании, культура делового партнерства и поведения, философия компании, добросовестное выполнение обязательств, морально-этические аспекты предпринимательства. Вышеперечисленные аспекты японского типа управления плодотворно применяются и представляются приоритетными направлениями в управленческой деятельности. Лидирующие позиции японской модели менеджмента обусловлены его универсальностью, базирующейся на целостности различных частей модели управления будущего. Кроме того, японский менеджмент выявляет основной вектор и тенденцию развития научных дисциплин, находящихся в одном ряду с системой управления, которые могут применяться в современной российской деловой культуре.

Успешность менеджмента в Японии объясняется прежде всего тем, что ему неизменно свойственна философско-религиозная ориентация. Известно, что основными религиями Японии являются буддизм и синтоизм, послужившие фундаментом для зарождения современных методов, моделей управления и общих воззрений философов времен Токугавы. Национальная особенность японской модели управления состоит в том, что она открыта для всех трезвых и рациональных идей, соответствующих ее философским и методологическим взглядам. Современная японская модель управления формировалась в обстановке послевоенного хаоса и неразберихи, в этот период основной целью правительства страны было в кратчайшие сроки восстановить экономическую, политическую и социальную сферы жизнедеятельности. Идеи американцев благотворно повлияли на процесс восстановления; впрочем, используемые в Северной Америке модели управления не принесли ожидаемых результатов. Тем не менее методы управления американцев содействовали формированию собственно японской модели управления, которая характеризуется некоторыми идеями, которых нет в американской системе, например, идеи пожизненного найма, совместное принятие решений и т. д.

Формирование философских взглядов менеджмента Японии пришлось на период правления Токугавы, когда японская культура обрела свой классический ярко выраженный характер. Следует обратить внимание, что именно данный период важен для понимания практической части японского менедж-

мента, требующего углубленного познания национальных черт, характера и философского отношения к труду. Японская модель буддизма представляет собой буддийские универсальные принципы, приближенные к существующим традициям, обычаям и устоям. Обогатив национальные культы воззрениями, не присутствовавшими там изначально, буддийское учение прижилось в Японии, не вызывая войн на религиозной почве, и привело к формированию концепций двух взаимопроникающих восточноазиатских религий буддизма и синтоизма.

Гармония синкретизма двух религий заключается в следующем: буддизм требовал поддержку, а синтоизм — нуждался в благоволении религии, поддерживаемой той аристократией, которая держит в руках бразды правления. Следует отметить, что на религиозность японцев также заметно повлияло конфуцианство, представлявшее собой более сложные ритуалы и нормы поведения. Важной особенностью является то, что японцы учение Конфуция воспринимали как дополнение к буддийскому учению. В период правления Токугавы конфуцианство обрело официальный статус государственной идеологии, но имело несколько другой акцент по сравнению с китайским вариантом, где уважение и почет проявляли в первую очередь к родителям, семье. В японском варианте прежде всего требовалась верность своему даймё (господину), при этом интерес своей семьи отходил на второй план. Под воздействием неоконфуцианства японский неписаный закон самопожертвования и непоколебимой верности сформировал основания для специфического социального кодекса поведения — кодекса самурая, *бусидо* («путь воина») [См.: Симхович, 2002].

С точки зрения известного японского ученого С. Ямамото, «экономическое чудо» Японии — это заслуга Судзуки Сёсана (1579–1655 гг.) и Исиде Байгана (1685–1744 гг.). Кроме того, он выделяет такие качества японцев, как трудолюбие, преданность работе. Последнее особенно важно, поскольку работа для японцев — это религия. Не случайно религиозное уважение к трудовой деятельности является основой успеха экономики Японии. В свою очередь практически каждый японец становится поистине религиозным фанатиком, стремясь добиться самых высоких целей в экономике. При этом не все японцы признают, что их мотивом в старательном труде является стремление достичь Просветления и уровня сознания Будды. Тем не менее многие японцы, безусловно, с пониманием относятся к этой идее и положительно воспринимают ее. Известно, что Судзуки Сёсан, будучи самураем эпохи Токугавы и государственным деятелем, сформировал общественный морально-нравственный свод правил, основанный на принципах дзен-буддизма. Созданная им общественная этика имела цель — поддерживать различные социальные группы населения и являться для них той моралью и нравственностью, которая бы насыщала разные сферы жизнедеятельности общества: религиозные, духовные, хозяйственные и др. В философии Судзуки говорится о том, что индивид должен стремиться достичь Просветления и обрести «состояние Будды», чтобы вести правильный образ жизни. Судзуки рассматривал торговое дело как стремление привнести в общество свободу — но при условии, что торговец должен обладать честностью. Если он покупает или продает с одной лишь целью

извлечь большую прибыль, то удача покинет его. Успех придет в том случае, когда в его планах и действиях будут учтены интересы потребителей и страны [См.: Симхович, 2002].

В известной степени менеджмент Японии носит религиозный характер. В некоторых компаниях имеются свои храмы. Ведущие деловые деятели страны регулярно посещают храм Инари, носящий имя защитника коммерции. Действительно, у каждой престижной фирмы существует свой лозунг с философско-религиозным признаком, воспевающий идеи гармонии с окружающим миром и постоянным стремлением к усердному труду. Это характерно и для других стран, в которых распространен буддизм. Китайские бизнесмены прибегают к советам специалистов по фэншуй, используют прогнозы календарей, где указаны дни, благоприятные или неблагоприятные для различных видов деятельности. Кроме того, широко распространены благопожелательные символы, например, «Дети, беспокоящие Будду Майтрейю», что символизирует радость и богатство в семье.

Предприниматели буддийских стран сохранили многие историко-культурные традиции. Например, традиционные патерналистские отношения были перенесены ими на промышленные предприятия и нашли, в частности, выражение в предоставлении скидок для работников в фирменных жилых домах и магазинах, при обучении персонала в фирменных школах и т. д. Таким социальным методам до сих пор принадлежит важная роль в создании условий для быстрого экономического развития. Как отмечают исследователи, возврат к истокам позволяет показать национальный характер японского стиля управления и его открытость для всех целесообразных идей [Симхович, 2002, 120]. Особенности менеджмента в китайской традиции привлекают сегодня внимание исследователей всего мира, в том числе и в России. Сегодня Китай является космической и ядерной державой. Экономика Китая занимает второе место в мире по объему ВВП (на 2010 год). Китайская система делового и корпоративного управления олицетворяет собой общенациональные черты характера, такие как усердие, трудолюбие, высокая оценка человека, развитие долгосрочных отношений и др. Эти аспекты с успехом применяют управленцы Китая и могут быть рекомендованы к использованию в российских условиях.

Основные религиозно-философские представления, имеющие отражение и в мировоззрении современных жителей страны, сложились еще в Древнем Китае и связаны с китайской философской традицией, а также с привнесенным из Индии буддийским учением. Они оказывают сильное влияние на представления китайцев, их повседневную жизнь и, в частности, на отношение к работе, бизнесу, руководству. Не имея представления о китайской религиозно-философской традиции, весьма затруднительно понять и специфику китайского менеджмента. Многие классические философские тексты наравне с текстами по военному искусству легли в основу принципов китайского управления. Среди них особо выделяются такие произведения, как И-Цзин, Дао-Дэ-Цзин, Луньюй и др. [Виногродский, Сизов, 2007, 79]. Из них значительная часть населения Поднебесной черпает представления о социальной структуре государства, устройстве общества, о механизмах и взаимосвязях между различными

элементами системы. Другими словами, человек «знает свое место» в обществе и признает право других занимать «свое место», даже если оно выше на порядок. Это объясняется исторической взаимосвязью между поколениями, когда народ почитает своего правителя, а он проявляет заботу о своих подданных. Все организации, сообщества и фирмы устраиваются по принципу семьи. Тем самым китайцы высоко чтят социальный статус, потому как почитание старших существует не только в семье, но и в общественных взаимоотношениях. Китайцы проявляют большое уважение к власти и к государственной службе в целом, независимо от уровня или ранга. Это уважение имеет всеобщий характер. Нелегко представить в современной России людей, так же уважающих, допустим, сотрудников МВД или службу судебных приставов. В Поднебесной, к примеру, высоким престижем пользуется служба в армии. Государственные служащие в Китае в полной мере осознают свою причастность к власти; а с коррупцией в Китае обходятся довольно жестко, вплоть до расстрелов. В основном коррупция существует в верхних этажах власти. Приведем такой факт: в КНР, как правило, не дают взятки сотрудникам полиции, инспекторам дорожного движения и т. д.

Современная российская система делового и корпоративного управления находится в стадии становления и представляет собой синкретизм западноевропейской и азиатской модели управления. К сожалению, в России нет своей национальной концепции или модели управления, это связано с отсутствием в бывшем СССР формы частной собственности, тогда как наука об управлении во всем остальном мире уже приобрела свое существенное развитие. Тем самым, без учета религиозно-философских взглядов и особенностей национального менталитета, традиционно сложившихся устоев в системе управления, ни одна из предложенных зарубежных систем не будет в достаточной мере эффективна. Перечислим основные факторы, замедляющие развитие российского менеджмента:

1. Короткий период существования отечественного опыта делового управления в сравнении с зарубежным.

2. Отсутствие знаний о современных тенденциях и международных нормах.

3. Неумелое применение на практике новых систем и технологии менеджмента.

4. Криминал, особенно в прибыльных сферах бизнеса.

5. Использование компаниями, фирмами метода отката, взятки и т. д.

6. Нестабильная политическая ситуация.

7. Высокое налогообложение.

8. Социокультурные факторы, мультинациональность государства, традиции, психология, привычки.

9. Обширная территория страны, различие и непредсказуемость законодательства в регионах.

Разумеется, влияние религиозного сознания на экономическое поведение нельзя преуменьшать. Религиозные основания поведения человека, в том числе и в бизнесе, превратившись в культурную традицию, проявляются даже

тогда, когда человек не задумывается о корнях своих предпочтений и пристрастий. Поэтому не случайно, что в настоящее время бурно развивается область менеджмента, изучающая культурную специфику поведения в разных странах [Соколянский, Бородин, 2006, 59].

Россия — мультинациональная страна, она представлена основными мировыми религиями: христианством, исламом, буддизмом, иудаизмом. Доминирует христианство, главным образом православие (75% населения страны, по данным ВЦИОМ на январь 2010 г.), традиционными народами в России, исповедующими буддизм, являются: бурят-монголы, калмыки и тувинцы (0,7%, около 1 млн чел.), также имеются буддийские общины в Москве, Санкт-Петербурге, Екатеринбурге и в ряде других городов России. В связи с этим будет целесообразно взять за объект исследования российский менеджмент, в основе которого лежит православие. На мой взгляд, для разрешения проблемы отрицательных тенденций применимы следующие методы:

1. Совершенствование законодательства и своевременность принятия решений в сложившейся ситуации.

2. Применение системы повышения квалификации кадров на основе специализированных институтов и школ бизнеса. Однако существует проблема затрат на само обучение и нехватка научных кадров для современного обучения.

3. Обучение российских специалистов в ведущих университетах мира и в центрах по изучению менеджмента. Также имеется проблема с финансированием, хотя за рубежом вложение в знания является доходным капиталом. Значительная часть отечественных менеджеров не знают иностранных языков.

4. Использования опыта компаний — международных лидеров, создающих свою «кузницу кадров». На территории нашей страны уже есть ряд таких предприятий, но их число незначительно.

5. Создать условия для более доступного прохождения по Президентской программе подготовки управленческих кадров.

6. Сформировать общественный морально-нравственный свод правил, основанный на принципах буддизма, а также вышеизложенных типов национального менеджмента Японии и Китая, и применить их в современной российской среде деловой культуры, делового общения, менеджмента, деловой этике бизнеса и т. д.

В заключение необходимо рассмотреть следующие модели управления трех стран; для более полного представления, считаю возможным совместить первостепенные тезисы менеджмента этих стран в таблицу (таблица).

Из данных таблицы следует, что технологии японского и китайского менеджмента могут компактно сосуществовать в современной российской системе делового управления. Следует отметить, что некоторые признаки отечественной модели управления являются остаточным результатом советского прошлого, а в новейших негосударственных структурах используются другие методы управления, в значительной мере дошедшие до нас из Северной Америки и Западной Европы; большая часть промышленного комплекса все еще не влилась в ряды реформирования моделей управления производства.

Таблица

Страны	Япония	Китай	Россия
Тип решения задач	Совместный	Совместный	Одиночный
Главенствующая цель	Стратегическая	Стратегическая	Тактическая
Разделение обязанностей и полномочий	Невыразительное	Отчетливое	Отчетливое
Специализация сотрудников	Разносторонняя	Разносторонняя	Ограниченная
Ответственность	Личная	Общая	Общая
Предпочтение сотрудника	Компании	Должности	Должности
Прогноз и карьерный рост сотрудника	Затяжной		
Тип ценности	Общественный	Личностный	Общественный
Нацеленность начальства	На персонал	На персонал	На персону
Образец управленца	Организатор — мозговой центр	Организатор — мозговой центр	Вожак — волевой характер
Метод контроля	По общим итогам	По личным итогам	По общим итогам
Отношение к подчиненным	Формальное		
Характер и продолжительность карьеры	Возраст, продолжительность работы, уважение в коллективе		
Тип управления	Гибкий	Гибкий	Жесткий
Заработная плата	По общим итогам, в зависимости от продолжительности работы и возраста	По общим итогам	По общим итогам
Затраты на обучение кадров	Высокие	Низкие	Высокие
Продолжительность работы	Пожизненная	Продолжительная	Непродолжительная

В связи с этим продемонстрированное соотношение моделей управления еще раз указывает на сложность и неочевидность применения целых и законченных экономических моделей для оздоровления российской экономики. Сопоставление опыта и традиций японского и китайского менеджмента позволяют выявить специфику проявлений этической и культурфилософской сущности буддизма в пространстве деловых практик на рубеже XX–XXI веков, помогают определить конструктивные и позитивные возможности философии буддизма в развитии зарубежных и российских деловых практик, в том числе в аспекте формирования эффективного межконфессионального и межкультурного диалога в процессе делового взаимодействия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авсяников, 2002 — Авсяников Н. М. Инновационный менеджмент. М., 2002.

2. Астафьева, 2009 — Астафьева О. Н., Садохин А. П., Сайко Е. А. Административная этика. М.: РАГС, 2009.

3. Афонин, 2002 — Афонин И. В. Управление развитием предприятия. М., 2002.

4. Афонин, 2007 — Афонин И. В. Инновационный менеджмент. М.: Гардарики, 2007.

5. Виногродский, 2007 — Виногродский Б. Б., Сизов В. С. Менеджмент в китайской традиции. М.: Экономистъ, 2007.

6. Гусейнов, 2008 — Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. М.: Гардарики, 2008.

7. Дитхелм, 2003 — Дитхелм Г. Управление инновационными проектами. СПб., 2003.

8. Иванова, 2002 — Иванова Н. И. Национальные инновационные системы. М., 2002.

9. Каору, 1988 — Каору И. Японские методы управления качеством. М., 1988.

10. Очиров, 2006 — Очиров О. Р. Современная деловая культура Китая: сущность и специфика: на примере стратагемности. Дис. … канд. культурологии. Чита, 2006 .

11. Рыжов, 2006 — Рыжов Ю. В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. М.: Смысл, 2006.

12. Симхович, 2002 — Симхович В. Истоки современной японской системы управления // Проблемы теории и практики управления. 2002. № 6.

13. Соколянский, 2006 — Соколянский В. В., Бородин В. А. Этика бизнеса. М., 2006.

14. Сорокина, 2008 — Сорокина Г. А. Буддизм в европейской культуре первой трети XX века. М.: Изд-во РАГС, 2008.

Е. В. Леонтьева (Москва)

СЕРИЯ ФИЛЬМОВ ОБ ИСТОРИИ БУДДИЗМА КАК УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

В последние годы в средних школах Российской Федерации вводится предмет «Основы религиозных культур и светской этики»: в 2010 году его ввели в 18 регионах страны в качестве эксперимента, а с 1 сентября 2012 он станет обязательным в четвертых классах по всей стране. На сегодняшний день около 20% российских родителей выбрали для своих детей модуль «Основы мировых религиозных культур».

В связи с этим нововведением школьные учителя остро нуждаются в учебных пособиях и вспомогательных материалах по истории и доктрине российских традиционных религий, особенно тех, о которых в обществе до сих пор было мало информации. К ним относится и буддизм.

В 2005 году по заказу ИВРАН мы с небольшой съемочной группой из Украины и Белоруссии (проект получил рабочее название «Три сестры») приступили к съемкам четырехчастного обучающего фильма об истории буддизма. Предполагалось, что первая часть будет посвящена жизни Будды и основам его доктрины, вторая — распространению буддизма в Азии в первое тысячелетие после ухода Шакьямуни; третья — истории буддизма в Тибете, а четвертая — буддизму в России, включая историю и современность.

Первая часть фильма была завершена в 2009 году и вышла под грифом Академии наук. Она получила название «Путешествие, наполненное глубоким смыслом» и рекомендована для школ и вузов в качестве учебного пособия. Фильм длится 30 минут, охватывая традиционное жизнеописание Будды и содержание Трех колесниц (Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны); в нем присутствуют короткие интервью с буддийскими учителями традиций Тхеравады и Махаяны, включая глав и высоких иерархов крупнейших тибетских направлений — Далай-ламу, Сакья Тризина, Кармапу XVII и Намкая Норбу Ринпоче, а также с профессором В. П. Андросовым. Мы старались излагать материал простым и доступным языком, сопровождая рассказ профессиональными съемками, выполненными в России и странах Азии.

В последние два года эта серия демонстрировалась на многих выставках буддийского искусства, в некоторых музеях, школах и вузах и пользуется большой популярностью среди тех, кто только приступает к изучению буддизма.

Затем, несколько нарушив задуманную последовательность работы, мы приступили к подготовке сразу четвертой части — об истории буддизма в России. Для этого в мае 2012 года мы отправились в экспедицию по российским регионам, в которых буддизм был распространен во времена Средневековья и позднее, вплоть до наших дней.

На Дальнем Востоке мы посетили раскопки храмов и городищ, оставшихся от государств Бохай и Цзинь. При осмотре артефактов, найденных археологами Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, мы сделали несколько интересных наблюдений. Буддизм государства Бохай,

несомненно, был чисто махаянским — как утверждает Н. Г. Артемьева, он нес прежде всего корейское влияние. Однако чжурчжэньские храмы, их архитектурные элементы, орнаменты и ритуальные предметы с большой очевидностью указывают на сильное тибето-монгольское влияние. Найденная при раскопках чжурчжэньского жилища металлическая ваджра может означать, что даже в быт обычных граждан государства Цзинь проник буддизм Ваджраяны, ведь этот символ появился в обиходе только с распространением в Индии, а затем в Тибете и Монголии, тантризма. На концевой черепице, покрывающей крыши храмов, мы находим изображения (возможно, снежных львов), идентичные изображениям на концевой плитке многих храмов Монголии, — там эта традиция сохранилась до современности. В точности повторяют тибетские орнаменты и изображения лотосов на чжурчжэньских ритуальных зеркалах. Имеются и другие признаки сильного влияния на чжурчжэней тибетского буддизма (возможно, пришедшего из Монголии).

Дальнейшие съемки производились в Читинской области, в Цугольском и Агинском дацанах, брались интервью у лам и ученых. Затем съемочная группа направилась в Бурятию. Нашей целью было посетить не только Иволгинский дацан, где находится резиденция Хамбо-лам и нетленное тело Даши Доржо Итигэлова, но и, например, Ацагатский дацан, тесно связанный с деятельностью крупного бурятского ученого, дипломата и подвижника Агвана Доржиева, чью историю мы собираемся рассказать в нашем фильме. Мы также планируем посвятить некоторое время рассказу о судьбе Бидии Дандарона и его группы — для этого мы посетили ступы, возведенные в честь его самого и его русских учеников. Многое в этом контексте будет основано на интервью, которое на первой конференции о Ваджраяне в Санкт-Петербурге нам любезно дала Е. А. Островская-младшая.

Следующим этапом на нашем пути была Монголия, в которой находились корни бурятского, калмыцкого и тувинского буддизма. В Улан-Баторе нас тепло приняли ученые монгольской Академии наук. Благодаря им нам удалось снять крупнейшую в мире библиотеку буддийских текстов, в которой содержатся, в частности, рукописные экземпляры Кангьюра, написанные чернилами с золотом, серебром и драгоценными камнями, а также рукопись Праджня-парамиты, чье авторство приписывают самому Нагарджуне. Мы побывали в нескольких музеях и хурээ, в том числе относящихся к так называемой красношапочной традиции (так ее называли сами ламы; по нашим наблюдениям, главным образом там присутствует школа Сакья). Очень важной для фильма была поездка в Хархорин, где были построены первые в Монголии дацаны, и долины реки Орхон, где находится родина кочевых традиций, — примерно из этих мест в конце XVI — начале XVII века на запад начали кочевать ойраты, предки сегодняшних калмыков.

Последним местом в этой экспедиции была Республика Тыва. Огромную помощь нашей работе здесь оказал тувинский историк Омак Шыырап; на его рассказах и интервью мы будем основывать повествование о буддизме и шаманизме в этой редкой красоты стране.

В настоящее время в общих чертах составлен сценарий и отснято около 80% видеоматериала. Нам еще предстоит много работы, и мы надеемся завершить подготовку этой серии в конце 2013 года.

Г. Е. Манзанов (Улан-Удэ)

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ БУДДИЗМА В ЭТНИЧЕСКОЙ БУРЯТИИ

(ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ[1])

Общие изменения религиозной ситуации в России, произошедшие за последние двадцать лет, нашли свое отражение и на региональном уровне, но в каждом регионе эти процессы имеют свои особенности. Не составляет исключения и этническая Бурятия. Социологические исследования по отношению к религии бурятского населения показало, что наиболее распространенное явление по всему объему опроса — это то, что в 90-е годы XX в. резко возросло количество верующих людей. Опросы 1999-го и 2003-го г. показывают, что религиозная ситуация становится стабильной, количество верующих практически не меняется. Опрос 2011 года показал, что количество верующих значительно увеличилось. На вопрос: «Каково ваше отношение к религии?» ответы распределились следующим образом (табл. 1):

Таблица 1 (количество дано в %)

Пп.	Вариант ответа	1999	2003	2011
1.	Верующий и соблюдаю религиозные обряды	43,6	45,0	56,4
2.	Верующий, но не соблюдаю религиозные обряды	31,0	24,6	24,7
3.	Колеблюсь	4,9	5,4	3,1
4.	Все равно	3,6	4,4	3,3
5.	Не верующий, но уважаю чувства тех, кто верует	14,2	15,2	9,2
6.	Я думаю, что с религией надо бороться	0,3	0,5	0,9
7.	Затрудняюсь ответить	2,4	4,9	2,4

Данные табл. 1 заставляют о многом задуматься. В 70–80-х годах XX столетия учеными Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН проводились различные социологические исследования по отношению к религии и атеизму в Республике Бурятия, Агинском и Усть-Ордынском бурятских автономных округах. Социологические исследования, проводившиеся среди бурятского населения, выявляли незначительное количество верующих. Деятельность религиозных организаций практически не ощущалась. Однако опросы фиксировали значительное количество посещений дацанов и обо. Тем не менее количество участвующих в религиозных обрядах

[1] Данная статья основывается на результатах трех социологических исследований, проведенных в рамках проекта «Религиозные представления бурятского народа» в 1999, 2003 и 2011 годах в Республике Бурятия, Агинском и Усть-Ордынском бурятских округах.

и праздниках сокращалось. В первой половине 80-х годов XX в. казалось, что объективное социальное положение человека не зависит от церкви и религии. Утверждение социалистической культуры вместе со всеми факторами общественного бытия изменили духовный мир человека. Правда, вместе с тем опросы показывали большой процент таких уклончивых, неопределенных ответов на вопросы о религии, как «не знаю», «затрудняюсь ответить». Здесь могли иметь место как действительное незнание догматов вероучения — неисполнение обрядов, безразличие к ним, так и нежелание или боязнь дать четкие ответы о своем отношении к религии. Тогда казалось, что фиксируется действительный кризис, распад и исчезновение религии. Если социологические исследования, проведенные группой научного атеизма ИМБТ СО РАН в 1982–1987 гг. в Республике Бурятия, показывали 3–4% глубоко верующих, 5–6% верующих, но не соблюдающих религиозные обряды, то в 90-е годы XX в. ситуация очень сильно изменилась. Чем это объяснить? Вероятно, тем, что бурятское население, оказавшись в духовном вакууме, вызванном крушением политической и идеологической системы, основанной на коммунистических идеалах, обратилось к религии в надежде обрести смысл жизни и нравственные ориентиры. Многие респонденты отождествляют религиозную принадлежность с этнической. Люди перестали бояться, на деле появилась свобода вероисповедания. Огромную роль в возрождении массовой религиозности сыграл системный кризис российской экономики, распад страны, бедность и нищета, в которую впала большая часть населения. Люди стали искать в религии опору и утешение. Не последнюю роль сыграла и умелая пропаганда, проводимая различными религиозными организациями, что лишний раз подтверждает, как легко манипулировать массовым сознанием россиян.

Эти процессы лежат в русле общероссийских перемен религиозной ситуации. Как показывают опросы ВЦИОМ, за короткий период (менее 10 лет) число неверующих сократилось примерно до трети общества. При этом социологи отмечают подъем религиозного сознания в России начиная уже с 1988 г., когда 1000-летие крещения Руси отмечалось как общенародный праздник. В течение последующих четырех лет удалось зафиксировать процентный рост числа верующих в России. Пик этого роста пришелся на 1993–1994 годы. Но позже, как показывают опросы, наметилась тенденция к некоторому спаду. «С одной стороны, это можно объяснить тем, что для данного показателя в каждом обществе существует свой порог. Зависит ли он от национального и этнического состава государства, от разнообразия конфессий, существующих в нем, или от исторических и специфических законов развития данной страны, пока сказать трудно, этот вопрос ждет еще детального исследования специалистов-религиоведов» [Михалюк, 2011, 1–2].

Вот как выглядит динамика религиозности в России в течение последнего десятилетия XX — в первые годы XXI в. согласно результатам социологических исследований (приведенные в табл. 2 данные в процентах включают тех, кто верит в существование Бога как личности или как безликой сверхъестественной силы, а также колеблющихся между религиозной верой и неверием).

Таблица 2 (количество дано в %)

Исследование	1991 г.	1993 г.	1995 г.	1997 г.	1999 г.	2000 г.	2001 г.
ВЦИОМ	57					74	
ИСПИ РАН		66	68	70	71	73	72
ИКСИ РАН		77	73,4	71,8		71,2	71
Исследовательский проект «Религия и ценности после падения коммунизма»	51	60			70		

Как видно из приведенных данных, полученных различными коллективами исследователей, при всем разбросе их результатов количество людей, с большей или меньшей определенностью относящих себя к верующим, в течение 1990-х гг. возрастало и к концу века составило от 70 до 74% взрослого населения страны. Правда, за последние 3–4 года наметилась определенная стабилизация уровня религиозности, что, возможно, свидетельствует об исчерпании резерва ее дальнейшего роста [Гараджа, 2005, 326–327].

С другой стороны, законы развития социума таковы, что после резкого взлета какого-то показателя неизбежно наступает спад, а затем происходит выравнивание, и развитие того или иного явления идет уже более поступательно. Социологические исследования, проводившиеся в России, фиксируют положительную динамику уровня религиозности взрослого населения страны в течение 2000-х годов. При этом доля лиц, считающих себя верующими, достигла в 2002 году 80,9% (данные независимого исследовательского центра РОМИР) [Сколько верующих / СОВА, 2011, 7], в 2006 году 82% (данные ВЦИОМ) [ВЦИОМ / СОВА, 2006, 1]. По данным петербургского НИИ комплексных исследований, соотношение между верующими и атеистами приблизительно 80% к 18%. [Религия в цифрах и фактах, 2007, 2]. Данные проведенного нами исследования (74,6% — в 1999 г., 69,6% — в 2003 г. и 81,1% — 2011 г.) соответствуют общероссийским показателям.

Результаты социологического исследования показали, что доминирующей религией среди бурят является буддизм.

1) Верующими буддистами себя определили 61,2% в 1999 г., 61,3% в 2003 г., 70% в 2011 г. (здесь наблюдается стабилизация религиозной ситуации в 1999 и 2003 гг. и значительный рост к 2011 г.).

2) Произошло некоторое уменьшение определивших себя шаманистами к 2003 г., а затем наблюдается небольшой рост: 21,9% в 1999 г., 15,6% в 2003 г., 18% в 2011 г.

3) Православными определили себя: 0,4% в 1999 г., 1,6% в 2003 г., 1,4% в 2011 г.

4) Произошло незначительное увеличение последователей различных протестантских конфессий к 2003 г., а затем произошло незначительное уменьшение: 0,1% в 1999 г. и 1,3% в 2003 г., 0,2% в 2011 г. соответственно.

5) Верят в своего Бога, но не разбираются в религиях 1,8% в 1999 г., 1,6% в 2003 г., 1,1% в 2011 г.

6) Верят в своего Бога 3,9% в 1999 г. и 3,1% в 2003 г., 2,3% в 2011 г. Здесь произошло незначительное уменьшение.

7) Значительное количество опрошенных не является последователями какой-либо религии: 10,6% в 1999 г. и 15,4% в 2003 г., 6,7% в 2011 г. Здесь наблюдается определенный рост к 2003 г., а затем произошло значительное уменьшение к 2011 г. Наблюдается интересный феномен двоеверия: 7,4% в 1999 г., 9,5% в 2003 г. и 8% в 2011 г. определили себя верующими буддистами и шаманистами одновременно.

По данным социологического исследования, проведенного канцелярией председателя Правительства Республики Тыва в 2004 г. при участии О. М. Хомушку, 58,5% опрошенных представителей тувинского населения отметили, что они являются буддистами, 6,7% — шаманистами, 6,7% — православными, 3,4% — протестантами, 4,2% — просто христианами, 6% — являются просто верующими, 9,6% — затруднились ответить [Хомушку, 2005, 190].

По данным монгольской исследовательницы Цэвээний Цэцэнбилэг, 85,8% опрошенных представителей монгольского населения отметили, что они придерживаются традиционной буддийской религии, 9,3% — христианства, 1,3% мусульмане, 3,5% — вера в Небо или шаманизм. В целом 80,7% отнесли себя к верующим, и только 3% заявили, что они убежденные атеисты [Цэцэнбилэг, 2002, 102]. Неожиданный для исследовательницы вывод, полученный в ходе исследований, заключался в том, что «религиозность не мешает личностной модернизации, скорее даже наоборот, верующие более современны». Хотя она и делает оговорку, что разница в количественных показателях не настолько существенна, чтобы утверждать это однозначно [Цэцэнбилэг, 2002, 112].

Можно предположить, что сходство полученных нами, тувинскими и монгольской исследовательницами данных обусловлено конфессиональными особенности буддизма и некоторыми общими условиями образа жизни данных народов. Результаты социологического исследования, как уже говорилось выше, показали, что доминирующей религией является буддизм. Результаты опроса выявили, что большинство респондентов считают, что религия может быть полезна в нравственном воспитании людей. Опрошенных можно разделить на три группы по их отношению к нормам буддийской морали:

— верующие той или иной степени религиозности, осознающие, что 10 черных грехов и 10 белых добродетелей — это понятия религиозной морали, и в качестве таковых они для них авторитетны и приемлемы, если не противоречат общим современным представлениям о счастье и хорошей жизни;

— колеблющиеся, которые часто не видят разницы между религиозной и нерелигиозной моралью. Эти люди в религиозные понятия греха и добродетели нередко вкладывают нерелигиозное, светское содержание;

— неверующие, те, кто осознает, что данные понятия греха и добродетели — это нормы религиозной морали, и в качестве таковых они для них неавторитетны и неприемлемы.

Если мы зададим вопрос, каково же реальное влияние религиозной морали на ценностные ориентации, то можем определенно сказать, что для боль-

шинства верующих нормы классической буддийской морали, конечно, играют определенную роль, но для подавляющего большинства современных бурят ценностные ориентации определяются нелегкой жизнью перестроечной эпохи. Не нормы буддийской морали, а постсоциалистическое бытие определяют их реальные понятия смысла человеческой жизни, содержание счастья и практических путей его достижения.

Стертые, половинчатые представления, в которых нет определенной грани между религиозной и нерелигиозной моралью, характерны для тех, у кого не сформировалось целостное мировоззрение. Эта группа опрошенных полагает, что религия может помочь воспитанию хороших людей — честных, добрых, благонравных, не нарушающих норм человеческого общежития. Обычно верующие и неверующие из 10 заповедей о грехах и добродетелях помнят только те, которые относятся к простым нормам человеческого общежития: безнравственно убивать, красть, пьянствовать, причинять вред людям хулой, клеветой, ложью и т. д. Эти моральные понятия, по представлениям людей, призваны регулировать человеческие отношения. Буддизм использует эти нормы для создания и защиты своего авторитета, неустанно их пропагандирует в своей трактовке любыми формами идейного воздействия — прямой устной и письменной дидактикой, средствами художественного слова в притчах, пословицах, поучительных историях, преданиях, сказках о животных для религиозного воспитания детей в семье, средствами изобразительного искусства. Вся теория религиозного воспитания держится на следующих идеях, которые буддийская церковь стремится превратить в личное убеждение, внести в ценностные ориентации людей:

— обыденное бытие мучительно в силу своей бренности, изменчивости, непостоянства, поэтому оно само по себе не имеет ценности и полезно только для накопления добродетелей, которые позволят человеку навсегда прервать цепь вынужденных перерождений в сансаре;

— рядовой человек беспомощен в этом мучительном мире, единственное его спасение и прибежище в самозабвенной вере в «три драгоценности» — Будду, Дхарму и Сангху. Только они могут спасти человека в будущих перерождениях, только им человек должен доверить свое тело, сердце, слово;

— человек должен сознавать свое ничтожество перед святостью этих драгоценностей. Забота о процветании, благе, религии, церкви и духовенстве — высший гражданский долг и нравственный идеал человека. Людей привлекают в буддизме и более тонкие, философские доказательства бессмысленности, иллюзорности феноменального бытия. Моральное учение подается с позиций общечеловеческих норм и понятий. Этот аспект имеется и в популярных сочинениях для массовой пропаганды буддизма.

В целом по всему объему социологического исследования можно сделать вывод, что доминирующей религией среди бурят является буддизм. Буддийские религиозные концепции земного бытия и назначения человека служат для части бурятского населения действенным мотивом, определяющим жизненные планы, повседневную производственную и социальную деятельность.

Поэтому основная масса опрошенных дает положительную оценку своей жизни и конкретно перечисляет все, что позволяет им считать свою жизнь в целом хорошей, несмотря на различные тяжелые переживания. На вопрос «С каким настроением Вы смотрите в будущее?» ответы распределились следующим образом (табл. 3):

Таблица 3 (количество дано в %)

Пп.	Вариант ответа	1999 г.	2003 г.	2011 г.
1.	С надеждой и оптимизмом	40,2	48,8	60,1
2.	Спокойно, без особых надежд и иллюзий	39,1	31,7	27,7
3.	С тревогой и неуверенностью	13,4	9,5	4,5
4.	Со страхом и отчаянием	1,5	1,5	2,4
5.	Затрудняюсь	5,8	8,7	5,4

Как показывают беседы, многие респонденты согласны с буддийской догмой, считающей страдание извечной, неотъемлемой и единственно реальной сущностью земного бытия, согласны с буддийским учением о карме. Многие считают только верующих буддистов носителями высокой нравственности. Большинство опрошенных считают, что поклонение Будде, ламе и приношения храмам является обязательным условием положительных нравственных качеств человека. Все перечисленное подтверждает определяющее значение буддийских моральных установок и ценностных ориентаций. И в этом, вероятно, заключается главный итог воздействия непростой постсоветской действительности на сознание современных бурят.

Социологические исследования, проведенные в 1999 г., 2003 г. и 2011 г., показали, что наиболее устойчивым компонентом религиозного комплекса является бытовая религиозная обрядность. В настоящее время бурятское население принимает активное участие в дацанских, общеулусных и семейных религиозных обрядах. На вопрос: «Приходилось ли Вам в течение последних 12 месяцев участвовать в совершении религиозных обрядов?» ответы распределились следующим образом (табл. 4):

Таблица 4 (количество дано в %)

Пп.	Вариант ответа	1999 г.	2003 г.	2011 г.
1.	Да	66,7	64,1	69,8
2.	Нет	29,6	30,7	24,4
3.	Затрудняюсь	3,7	5,2	5,9

Самым популярным обрядом остается *обо-тахилга*. В нем принимали участие в 1999 г. — 41,5%, в 2003 г. — 41,2%, в 2011 г. — 40,9% опрошенных. Ассимилированный буддизмом доламаистский культ обо является обрядом поклонения духам — покровителям определенной местности. Здесь произошло совмещение культа семейно-родовых покровителей и культа шаманистских предков с почитанием духов — покровителей местности. Согласно

опросам, 37,7% респондентов в 1999 г., 39,1% — в 2003 г., 40,7% — в 2011 г. принимали участие в обряде *сэржэм*. Сэржэм в настоящее время является одним из самых популярных обрядов. К исполнению сэржэма, обряду возлияния, обращаются во многих случаях жизни. По форме проведения сэржэм — обряд буддийско-шаманистский, исполнителями его могут быть как шаманы, так и ламы.

Довольно большое количество опрошенных — 29,1% в 1999 г., 21,3% в 2003 г., 34,2% в 2011 г. — принимали участие в обряде *сахюсан*. Это ассимилированный буддизмом шаманский культ онгонов, семейно-родовых и личных духов — покровителей. Буддийская церковь ассимилировала древний культ семейных и личных покровителей, но заменила онгоны буддийскими сахюсанами (покровителями), в большинстве случаев из разряда срунма, чойжинов или докшитов, а шаманские домашние моления-*хэрэк* — буддийскими домашними молебнами в честь сахюсанов. Одним из наиболее устойчивых жизненных обрядов является *хии-морин*. В нем принимали участие 22% респондентов в 1999 г., 22,8% в 2003 г., 43,8% в 2011 г. Название буддийского обряда хии-морин означает «конь счастья», воздушный крылатый конь, поэтому при повышенной сонливости, плохом настроении, частых неудачах, болезнях лама говорит, что у человека нет *сулдэ*, ослабла жизненная сила.

В наши дни обряд хии-морин совершается путем вывешивания куска материи с изображением «коня счастья», где пишется имя человека (или всей семьи), от имени которого водружается этот знак. Хии-морин развешиваются на деревьях возле дацанов, в местах проведения обо, возле целебных источников. Широкое возрождение бытовых обрядов природно-хозяйственного и жизненного циклов объясняется тем, что они связаны с потребностями повседневной жизни. Эти обряды играют большую роль в общественном и семейном укладе бурят, так как освящают все основные социальные устои и связи в рамках родовой и административно-территориальной общности. В настоящее время наблюдается воспроизводство комплекса буддийских представлений среди бурятского населения. Эти явления имеют место в процессе актуализации буддийского воспитания, полученного в детстве, когда привычки религиозного поведения переходят в более регулярное соблюдение обрядов, что, в свою очередь, содействует эмоциональной настройке для становления религиозных представлений.

Процесс обращения человека к религии начинается обычно с эмоциональных и психологических предпосылок включения в стереотипы традиционного поведения, которое нередко приводит к потребности участия в религиозных обрядах. Однако религиозный обряд имеет эмоциональную и эстетическую стороны воздействия, которые в определенной степени дают выход психологическим потребностям в разрядке, утешении, общении на базе положительных впечатлений. Поэтому культовая практика в соединении с ее социальной функцией, традиционным коллективизмом этнической общности становится сильным средством сохранения и актуализации буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Михайлюк, 1996-1997 — Михайлюк В. И. Религиозные ориентации населения: социологический срез. 1996–1997. URL: http://www.synergia.itn.ru/kerigma/katehiz/stat/rel-orn.htm

2. Гараджа, 2005 — Гараджа В. И. Социология религии. М.: ИНФРА-М, 2005.

3. Сколько верующих, СОВА, 2011 — Сколько верующих [Электронный ресурс]. Религия в светском обществе // СОВА. Информационно-аналитический центр. URL: http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/about/ (дата обращения 08.05.2011).

4. ВЦИОМ, СОВА, 2006 — ВЦИОМ представил результаты очередного опроса россиян об их отношении к религии [Электронный ресурс] // СОВА. Информационно-аналитический центр. URL: http://www.sova-center.ru/religion/discussions/how-many/2006/09/ d9011/

5. Религия в цифрах и фактах, 2007 — Религия в цифрах и фактах [Электронный ресурс] // Статистика.ru. URL: http://statistika.ru/naselen/2007/12/05/naselen 9686.html

6. Хомушку, 2005 — Хомушку О. М. Религия в культуре народов Саяно-Алтая. М.: Изд-во РАГС, 2005.

7. Цэвээний Цэцэнбилэг, 2002 — Цэвээний Цэцэнбилэг. Проблемы модернизации монгольского общества. — Улаанбаатар, 2002.

Ю. Г. Смертин (Краснодар)

ТИРАЖИРОВАНИЕ ДХАРМЫ: ОТ ПАЛЬМОВЫХ ЛИСТЬЕВ ДО CD-ROM

Считается, что священные книги буддизма (Палийский канон) были написаны монахами на четвертом съезде последователей Будды в Шри-Ланке около 80 г. до н. э. В этих книгах использовался древний разговорный индийский язык пали, на котором говорил Будда. Они были записаны на пальмовых листьях, которые раскладывались по смыслу в три корзины. Так возникло собрание «Трипитака», состоящее из Винаяпитаки (монашеского устава), Сутрапитаки (учения Будды о Четырех благородных истинах и Восьмеричном пути) и Абхидхармапитаки (текстов философского содержания, в которых излагаются основные положения буддизма). К этому времени буддизм был уже достаточно популярным учением в Индии. Особенно выросло число верующих в III в. до н. э., когда царь Ашока (273–232 гг. до н. э.) из династии Маурьев объединил Индию и стал покровительствовать буддизму.

Недавно в Гандхаре (древняя Северо-Западная Индия) были найдены буддийские рукописи, которые были созданы, согласно радиоуглеродному методу, в период с I в. до н. э. до III в. н. э. Самые ранние манускрипты написаны на древесной коре и сильно повреждены временем; рукописные фрагменты, записанные на пальмовых листьях, более позднего происхождения; последние по времени создания выполнены на бумаге, которая попала из Китая в Индию через Центральную Азию в III в. н. э. Все это свидетельствует о том, что буддизм был первой индийской религией, письменно зафиксировавшей свои основные положения. Индуизм, возникший на основе древнего брахманизма, письменно зафиксирует ведические тексты только через тысячу лет [Witzel, 1997, 259].

Эти древние манускрипты использовались для распространения учения не только в Индии и Шри-Ланке — копии их попадали в Китай. Выдающийся патриарх китайского буддизма Дао-ань (314–384 гг.) призывал монахов отправляться в Индию и привозить новые буддийские тексты; он и сам перевел на китайский язык многие из них и составил первый в Китае каталог сутр. Последователь Дао-аня Фасянь в 399 г. через Центральную Азию и Афганистан добрался до Индии, побывал в Шри-Ланке. Вернувшись на родину через 15 лет, он занялся переводом скопированных текстов. Поездки китайских монахов в зарубежные центры буддизма становились все чаще. В V в. таких паломников насчитывается около ста. Самым известным паломником VII в. был Сюань-цзан (635–713 гг.). Он провел в Индии 16 лет, блестяще овладел санскритом, обучался в монастырях, слушал великих учителей и копировал неизвестные еще в Китае сутры. Вернувшись в 645 г. в столицу Чанъань, Сюань-цзан по указу императора возглавил бригаду переводчиков, и на китайский язык были переведены 75 сутр.

Новый этап тиражирования буддийских текстов наступил в VIII в., когда в Китае был изобретен ксилографический способ печатания на бумаге

текстов с деревянных досок. Оттуда эта технология попала в Корею и Японию. Самый древний в мире сохранившийся экземпляр печатного текста — это лист с оттиском «Дхарани-сутры Чистого света», переведенный на китайский, видимо, выходцем из Восточного Туркестана Кумарадживой. Он находится в пагоде храма Пульгукса г. Кёнджу (Южная Корея) и датируется 704 г.

В Китае самым первым датированным напечатанным текстом стала копия «Алмазной сутры» (868 г.), обнаруженная в Дунхуане в 1907 г. В послесловии к изданию говорилось: «В 15-й день четвертой луны эры Сяньтун Ван Цзе почтительно сделал это для благословления своих родителей и для всеобщего распространения» [Цит. по: Glass, 2008, 20]. Полный буддийский канон на китайском языке (Китайская Трипитака) был впервые напечатан в Чэнду в 70-е — начале 80-х гг. X в.; для этого понадобилось более 100 тыс. печатных досок.

Япония, усваивавшая буддизм через Китай, также переняла ксилографический способ тиражирования священных текстов. Императрица Сётоку (718–769 гг.) в конце жизни приказала сделать миллион отпечатков мантр (дхарани). Через Шелковый путь китайская технология попала в Центральную Азию, где тексты Махаяны печатались на уйгурском, согдийском, тангутском и монгольском языках [Tsien, 1985, 305].

В Тибете оригинальные буддийские книги появились намного позже. Марпа Лоцзава (Лоцава) (1012–1097 гг.) был первым, кто привез из Индии тантрические манускрипты и перевел их на тибетский язык. В первой трети XIV в. тибетский ученый Будон Ринчендуб составил тибетский канон Ганджур (Кангьюр, тиб. *bka'gyur*). Первое ксилографическое издание тибетского канона было осуществлено в Пекине в 1410 г. [см.: Harrison, 1996, 78–81]. Вплоть до XIX в. последующие издания Ганджура, а также комментарии к нему (Данджур, или Тенгьюр, тиб. *bstan'gyur*) печатались с досок, но в ходу оставались и рукописные копии.

В Южной и Юго-Восточной Азии буддийские тексты долгое время не тиражировались. В Сиаме Палийский канон был напечатан по приказу короля Чулалонгкорна только в 1893 г. [Bechert, Gombrich, 1991, 78]. Печатные издания канона в Шри-Ланке, Камбодже и Бирме появились только в XX в. Такой контраст в отношении к тиражированию священных текстов вытекает из традиционных различий между северным буддизмом Махаяны и южным буддизмом Тхеравады (Хинаяны). В Индии с глубокой древности существовал обычай коллективной декламации ведических текстов брахманами. Поэтому искажения были минимальными. Эта традиция перешла и в первоначальный буддизм, а затем распространилась и в других странах, принимавших буддизм в форме Хинаяны. Хотя Палийский канон, как отмечалось, был записан в I в. до н. э., по существу он оставался устной традицией до нашего времени. Только образованные монахи имели доступ к текстам, а групповая декламация позволяла избежать ошибок, неизбежных при переписке или перепечатке текста, а значит, и отступления от официального учения.

Пали в настоящее время сохранился как язык религии в Шри-Ланке, Бирме, Таиланде, Лаосе, Камбодже, Вьетнаме.

Разборный металлический шрифт для печатания текстов был изобретен в Китае в середине XI в. Би Шэном. В XIII в. эта технология попала в Корею. В 1254 г. новым способом был отпечатан сборник «Старые и новые ритуальные тексты», но ни одного экземпляра не сохранилось [Pratt, Rutt, 1999, 359]. Поэтому самым древним корейским памятником этого рода является буддийский трактат, изготовленный в 1337 г. в монастыре Хындокса, за 70 лет до того, как Гуттенберг напечатал в Германии Библию. В Японии полная копия буддийского канона была сделана с помощью подвижного шрифта в период между 1637 и 1648 г. [Mizuno, 1982, 180].

Распространение новой технологии печати не привело к упадку ксилографического способа тиражирования текстов. Если в Европе переход от рукописей на пергаменте к печатному тексту на бумаге в середине XV в. означал настоящую революцию, и с изобретением книгопечатания Европа покончила с феодализмом, то на Дальнем Востоке ситуация была совершенно иной. Изобретение разборного шрифта не привело к революции в печатном деле. В странах иероглифической культуры для письма использовалось огромное количество знаков, в отличие от Европы, где было достаточно нескольких сотен литер, чтобы напечатать текст. Это делало печатание подвижным шрифтом не таким эффективным. Китайский печатник тратил на гравировку доски меньше, чем его коллега на формирование страницы. У печатания с досок было важное преимущество: оно позволяло делать книжные иллюстрации. Большинство книг были иллюстрированными; технические трактаты, труды по архитектуре, романы и т. п. имели рисунки, подчас очень высокого качества.

Буддийские книги также продолжали в основном печатать с досок. Храмы не видели больших преимуществ в новой технологии, зато этот способ грозил многочисленными ошибками, что считалось недопустимым. К тому же иллюстрациям в религиозных текстах придавалось большое значение.

С изобретением цифровых технологий тиражирования текстов появилась невиданная ранее возможность массового распространения буддийского канона. Первыми ей воспользовались монахи буддизма Тхеравады. В начале 1990-х гг. по инициативе храмов в Таиланде, Индии и Шри-Ланке были оцифрованы национальные версии палийских текстов.

Наиболее распространенный сегодня вариант Палийского канона на CD-ROM был издан в 1997 г. Исследовательским институтом Випассаны (Vipassana Research Institute) — децентрализованной международной организацией, базирующейся в Индии и объединяющей многочисленные центры медитации (випассаны) по всему миру. Это бесплатное издание было напечатано шрифтом деванагари, применяющимся в хинди и многих других индийских языках (санскрите, маратхи, непали и др.), т. е. было доступно большому числу приверженцев буддизма в Южной и Юго-Восточной Азии.

В США осуществляются два проекта по переводу в цифровую форму тибетского канона и религиозной литературы Ваджраяны. С 1987 г. этим

занимается Geshe Michael Roach's Asian Classics Input Project, который бесплатно распространяет компакт-диски с важнейшими буддийскими текстами. Gene Smith's Tibetan Buddhist Resource Center был создан в 1999 г. с той же целью. Его цифровая библиотека является самой большой коллекцией тибетских священных текстов за пределами Тибета. В 2012 г. Центр выпустил CD-диск «Цифровая Дхарма» (http://digitaldharma.com).

В Японии цифровую версию японского 85-томного издания полной Китайской Трипитаки, отпечатанного в 1924–1932 гг. (*Тайшо дайдзоку*), начал осуществлять в 1996 г. профессор Токийского университета Ясунори Эдзима при финансовой поддержке Министерства образования. Два года спустя этим же занялся Буддийский исследовательский центр Тайваньского национального университета (Taiwan National University's Buddhist Research Center). Оба проекта были объединены, и в 2003 г. издание было опубликовано [Glass, 2008, 21].

Такое внимание буддийских организаций разных школ к тиражированию священных текстов объясняется тем, что буддизм с самого начала был миссионерской религией. Сам Будда был первым миссионером, он странствовал по Индии и распространял свое учение. Его последователи-монахи считали своим долгом отправляться в далекие путешествия и нести Дхарму в далекие страны. Буддизм был открыт для любого человека, а потому приспосабливался к национальным и культурным особенностям принимавших его народов. Поэтому священные тексты переводились на национальные языки. Это соответствует буддийскому учению об *упайе* — «искусных методах». Оно утверждает, что учение Будды нужно приспосабливать к обстановке, к конкретным людям. В «Лотосовой сутре» указывается, что Будда учитывал индивидуальные склонности и способности людей, когда учил их, как достичь Просветления.

Энтузиазм в воспроизведении канона подпитывался как религиозным подвижничеством, так и стремлением получить так называемую заслугу (*пунья*) для улучшения кармы. Воспроизведение хотя бы малой части священного текста приравнивалось к великой добродетели. В «Алмазной сутре», переведенной на китайский язык Кумарадживой в 400 г., Будда говорит: если кто-то «запомнит, поймет, изучит, передаст и подробно разъяснит другим» хотя бы единственную строфу Лотосовой сутры, этот человек «по этой причине приобретет огромное количество добродетели, неизмеримое, неисчислимое» [Алмазная сутра…, 2010, 121–122]. Немаловажную роль играли и экономические соображения: монастыри постоянно нуждались в средствах для осуществления своей миссионерской деятельности и содержания монахов и монахинь. Издательская деятельность приносила серьезный доход. Все эти факторы и обусловили повышенный интерес буддийского сообщества к тиражированию священных текстов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алмазная сутра…, 2010 — Алмазная сутра, или Сутра о Совершенной мудрости, рассекающей [тьму невежества], как удар молнии» (Ваджра-

ччхедика праджня-парамита-сутра) // Андросов В. П. Буддийская классика Древней Индии. М., 2010.

2. Bechert, 1991 — Bechert, H., Gombrich, R. The World of Buddhism: Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture. L., 1991.

3. Glass, 2008 — Glass, A. Early Adopters: Debunking Stereotypes of Buddhist Attitudes Toward Technology // IIAS Newsletter. № 49. Autumn, 2008. Pp. 20–23.

4. Harrison, 1996 — Harrison, P. A. Brief History of the Tibetan bKa'gyur // Tibetan Literature. Ithaca, 1996.

5. Pratt, 1999 — Pratt, K., Rutt, R. Korea. A Historical and Cultural Dictionary. L., 1999.

6. Mizuno, 1982 — Mizuno, K. Buddhist Sutras. Tokyo, 1982.

7. Tsien, 1985 — Tsien, T.-H. Paper and Printing. Cambridge, 1985.

8. Witzel, 1997 — Witzel, M. Inside the Texts, Beyond the Texts. New Approaches to the Study of the Vedas. Cambridge, 1997.

М. Г. Чесняк (Ставрополь)

ОПЫТ ПОПУЛЯРИЗАЦИИ КАЛМЫЦКОЙ КУЛЬТУРЫ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ

Исторически и территориально Ставропольский край находится в полиэтническом и поликонфессиональном регионе. Сегодня в вузах края обучаются студенты — носители разных культур. Молодежь объединяет значимая жизненная цель — приобретение профессии. Тем не менее культурная составляющая личности студента играет важную роль в его самосознании. По результатам наблюдений, опросов можно заключить, что большинство студентов интересуются как традиционной культурой своего народа, так и культурами народов, носителями которых являются их друзья.

Одним из центров популяризации культур соседствующих народов является Ставропольский государственный историко-культурный и природно-ландшафтный музей-заповедник имени Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве. С одной стороны, он обладает обширными фондами и этнографическими коллекциями, с другой — имеет прочные связи с образовательными учреждениями. Так, фонды музея-заповедника хранят материальные свидетельства развития калмыцкой культуры, т. к. до 1917 г. Большедербетовский улус находился в ведении Медвежинского уезда Ставропольской губернии. Калмыки этого улуса, как и Малодербетовского, изначально принадлежали к племени дербет (дурбот), исповедовавшему буддизм.

Первые исследования культуры калмыков провел знаменитый историк-кавказовед, член-корреспондент Ставропольского статистического комитета И. В. Бентковский (1812–1890). Он осуществил ряд поездок по восточным окраинам Ставропольской губернии, населенным калмыками. Он владел калмыцким языком, был хорошо знаком с трудами монголоведов, разбирался в тонкостях этногенеза, буддийской религии, обычного права, посещал родовые хотоны, встречался с духовенством, жил в кочевых кибитках. И. В. Бентковский описал детали кибитки, тончайшие особенности национальной одежды, воспитание детей, положение женщины-калмычки.

Один из основателей Ставропольского государственного музея-заповедника — Г. Н. Прозрителев (1849–1933) — в своем очерке о И. В. Бентковском приводит выдержку из его статьи «Общественное призрение, благотворительность и человеколюбивые подвиги по монгольским законам»: «Монгольская цивилизация, хотя и на подкладке буддизма, но по времени и в некоторых отношениях опередила цивилизацию европейскую. Поставив своей задачей сделать человека возможно гуманным, монгольская цивилизация выработала замечательные законы об общественном призрении, благотворительности и человеколюбивых подвигах. Ее гуманные взгляды простирались даже на сострадание к животным. Изучение социального быта монголов с этой точки зрения представляется поэтому чрезвычайно интересным...».

В сборниках статистических сведений о Ставропольской губернии ряд статей И. В. Бентковского посвящен калмыкам: «Одежда калмыков Большедербетов-

ского улуса» (1869 г.), «Женщина-калмычка Большедербетовского улуса в физиологическом, религиозном и социальном отношениях» (1869 г.), «Калмыцкий календарь» (1870, 1871 гг.), «Взгляд на кочевую культуру калмыков и причины ее живучести» (1877 г.), «Общественное призрение, благотворительность и человеколюбивые подвиги по монгольским законам» (1877 г.), «Монгольские законы об охоте» (1877 г.), «О первоначальном физическом воспитании у калмыков и ногайцев, кочующих в Ставропольской губернии» (1879 г.) и др.

Детально изучал культуру и историю калмыков Г. Н. Прозрителев. Им проведены первые этнографические сборы по калмыцкой культуре. Памятны слова Г. Н. Прозрителева в монографии «Военное прошлое наших калмыков», «1812–1912: Ставропольский калмыцкий полк и Астраханские полки в Отечественную войну 1812»: «Теперь, когда упорядочение свершилось, когда русский человек поставил свое знамя высоко над всеми соперниками в обладании страной и народный гений стремится к братскому общению со своими противниками и правдивому, без насилия чужого достоинства, общему укладу, не может быть забыт и калмык, как сын великой страны, для оберегания единства которой и он проливал свою кровь». Издание было иллюстрировано редкими снимками из жизни и быта степняков, например, «Почтовый тракт в степи», «Калмыки едут на свадьбу». Ряд снимков посвящен калмыцкой школе в Большедербетовском улусе, архитектурным памятникам в калмыцких кочевьях. Воспроизведено и описано походное калмыцкое знамя «Дайчин-Тенгр», вывезенное из Джунгарии.

В своих исследованиях Г. Н. Прозрителев не ограничивался военной историей калмыков. В работе «Развалины древнего Хазарского города Мажары» он писал: «Что касается географических названий на Северном Кавказе, то, работая по составлению списка урочищ и других названий местностей Ставропольской губернии, я нахожу, что изучение местных горских языков в связи с калмыцким дает громадный и, пожалуй, решающий материал для установления принадлежности данного названия известному народу» (1909 г.).

В сборниках трудов Ставропольской ученой архивной комиссии также опубликованы статьи Г. Н. Прозрителева: «Мажары: один из древнейших городов Северного Кавказа» (1906 г.), «Развалины древнего хазарского города Мажары близ селения Прасковея Ставропольской губернии на реке Куме (1910 г.)», «К вопросу об изучении маджарских древностей» (1928 г.) и др. работы, дающие представление о культуре калмыков. Так, О. Е. Поддубная, анализируя работу Г. Н. Прозрителева «Ставропольская губерния в историческом, хозяйственном и бытовом отношениях», отмечает особый интерес автора к жизни калмыков-буддистов. Г. Н. Прозрителев пишет о женщине-калмычке: «…своим характером, нравственностью и благоразумием умела себя поставить в самое прочное положение. Она часто приобретает большое нравственное влияние на мужа и смело может рассчитывать прожить с ним свой век, пользуясь любовью и уважением семьи, лишь бы не была бездетна… Мораль женщины калмычки — высокая мораль, и она дает детям, безусловно, твердые устои нравственности, идеи правды, добра, верности долгу, беззаветной покорности и стоической выносливости…».

Наряду с бытовыми, в коллекционном фонде Ставропольского государственного музея-заповедника находятся и культовые предметы. Достойное место занимает буддийская икона «Зеленая Тара» — уникальный шедевр, созданный по классическим буддийским канонам, выдающийся памятник прикладного искусства калмыцких вышивальщиц. Ценность этого экспоната заключается в том, что вышивалась икона Зеленой Тары в Большедербетовском улусе к юбилейным торжествам, связанным с 300-летием дома Романовых. Под руководством лучших зурачей — храмовых художников и мастериц-златошвеек — вышивку готовили девочки в возрасте от 10 до 14 лет. После того как работа была почти завершена, возле нее собралось духовенство храма. После молебна ведущим вышивальщицам было позволено «открыть» (вышить) Богине глаза. На иконе Зеленая Тара представлена сложной композицией. Центральную фигуру Тары, сидящей на цветке лотоса в позе, используемой в ритуальной практике буддизма, окружают ее изображения в различных воплощениях. Это полотно демонстрировалось на торжествах по случаю открытия памятника Александру II в улусной ставке — Башанте (ныне Городовиковск — административный центр Городовиковского района Калмыкии), а в 1930-х гг. следы Зеленой Тары затерялись. В 1943 г. на базарной площади освобожденного от немецко-фашистских захватчиков Ставрополя икону обменяла на две буханки хлеба сотрудник музея Т. М. Минаева. Таким образом, музей-заповедник обладает определенными ресурсами, позволяющими популяризировать калмыцкую культуру. В экспозиции отдела этнографии экспонируется постоянная тематическая выставка, посвященная калмыкам — единственному народу в Европе, говорящему на языке монгольской группы и исповедующему буддизм. Экскурсионно-лекционная тематика музея-заповедника включает мероприятия на основе этой экспозиции. В этом году одно из ведущих направлений межрегиональной научной конференции VII музейно-краеведческие «Прозрителевские чтения» посвящается 200-летию председателя Ставропольской ученой архивной комиссии, основоположника научного кавказоведения, исследователя калмыцкой культуры И. В. Бентковского. Используются и иные формы работы.

Взаимосвязь музея с образовательными учреждениями создает необходимые условия для формирования знаний о культуре калмыков и развития интереса к культуре своих предков у молодых людей — калмыков, территориально дистанцированных от своей этнической родины. Так, например, при сотрудничестве гуманитарного факультета Северо-Кавказского федерального университета с отделом этнографии Ставропольского государственного музея-заповедника реализуются проекты «Музейный молодежный круглый стол “Моя родословная”» и «Калейдоскоп культур народов Ставрополья» при активном участии молодежи. В рамках тематики конференции представляем некоторые итоги работы со студентами по изучению калмыцкой традиционной культуры. Проведем анализ публикаций студентов и музейного праздника «Зул — калмыцкий Новый год», инициаторами которого они выступили.

В зависимости от места проживания молодых людей — калмыков различны и подходы к постижению культуры своего народа. Так, Уляев Кирилл, тер-

риториально оторванный от компактного проживания носителей калмыцкой культуры, изучает литературные источники. Особенностью также является то, что юношу интересует героика. Первоначальное исследование научных трудов Г. Н. Прозрителева — «Военное прошлое наших калмыков», «1812–1912: Ставропольский калмыцкий полк и Астраханские полки в Отечественную войну 1812 г.» — послужило отправной точкой к научному осмыслению уникального литературного памятника ойратов — эпоса «Джангар». Молодой исследователь совершает попытку осуществления сопоставительного анализа двух этих произведений. Он сопоставляет сложившиеся в народной традиции непреложные ценности защиты независимости своей страны Бумбы и исторические факты участия военных подразделений калмыков в национально-освободительных войнах XVII–XX вв., в частности на примере Ставропольского калмыцкого полка и калмыков-воинов Большедербетовского улуса Ставропольской губернии, принимавших участие в Отечественной войне 1812 г.

Постоянно проживающая на территории Калмыкии Герел Болаева являет пример традиции сохранения памяти о своих предках до седьмого поколения. Изначально она также обращается к героическим страницам истории своего народа, но уже на примере своей семьи. В первой исследовательской работе Герел приводит историю жизни своего прадедушки, участника освободительной войны 1941–1945 гг. — Церена Бадмаевича Болаева. На следующем этапе она исследует национальный костюм калмычки, традиционные назфвания, назначение и символику его элементов. Этнографические исследования своей родословной позволили Герел заглянуть в глубины прошлого и узнать семейное предание о турецких женах. Как оказалось, начиная с XVI в. мужчины рода привозили жен из военных походов в Турцию. Сыновья турчанок от калмыков говорили только на языке отца и воспитывались в калмыцкой традиции. Дочери — могли знать язык и обычаи родины матери. Именно Герел Болаева выступила с инициативой проведения мероприятия «Зул — калмыцкий народный праздник» в музее-заповеднике. В мероприятии принимали участие и другие студенты-калмыки. Герел рассказала гостям праздника о том, что этот праздник, иначе называемый «днем прибавления возраста у калмыцкого народа», по буддийской религии отмечается в день рождения Зункавы/Зонкавы (Дзонхавы, Цонкапы) и почитается каждым калмыком так, как европейцем — день своего ангела. В ее семье сохранилась традиция: мать делает из теста лампадки в честь ламы Зонкавы и Нового года. Вся семья собирается на молитву. Обычай хождения в гости и одаривания соблюдается современной молодежью.

В ходе музейного праздника на коммуникативных площадках студенты-калмыки демонстрировали гадание на бараньей лопатке, обучали игре в альчики, угощали калмыцким чаем с борцоками. Украшением праздника стало выступление студента Калмыцкого государственного университета, приехавшего специально на праздник: национальная музыка, исполненная на домбре, и танцующая под нее марионетка «барашек». В дальнейшем музей-заповедник стал проводить праздники национальных культур, приуроченные к народному календарю. В этих праздниках молодые люди — носители калмыцкой культуры — принимают самое активное участие.

Опыт популяризации калмыцкой культуры в молодежной среде поликультурного региона, территориально граничащего с Калмыкией, показывает, что значимую роль играет музей и его культурно-образовательная деятельность, нацеленная на студенчество. Специфика этой деятельности заключается в создании условий для активного и полноправного участия в ней молодых людей — носителей калмыцкой культуры и тех, кто ею интересуется.

ЛИТЕРАТУРА

1. Материалы конкурса, 2009 — Материалы конкурса, посвященного Международному дню толерантности «Социально-культурные и исторические аспекты развития региона: история и современность». Ставрополь: СевКавГТУ, 2009–2012.

2. Официальный сайт, 2012 — Официальный сайт Ставропольского государственного историко-культурного и природно-ландшафтного музея-заповедника имени Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве [Электронный ресурс]. URL: http://stavmuseum.ru.

3. Прозрителев, 1908 — Прозрителев Г. Н. Очерк жизни и деятельности И. В. Бентковского, бывшего секретаря Ставропольского статистического комитета. Ставрополь: Типография «Северокавказской газеты», 1908. URL: http://www.altstav.ru/stv/stv127.php.

4. Прозрителевские чтения, 2005 — Прозрителевские чтения: сборник материалов научно-практической конференции. Вып. 1–6. Ставрополь: Ставропольское книжн. изд-во, 2005–2012.

Ваджраяна
в развитии способностей
человека

●

Vajrayana
in development of human
abilities

М. Ф. Альбедиль (Санкт-Петербург)

ИДЕАЛ БОДХИСАТТВЫ: ЖИЗНЬ КАК ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ

Образ Бодхисаттвы, один из ключевых в Великом пути буддизма (Махаяне), воплощает в себе качества идеального и совершенного существа, к реализации которых должен стремиться каждый вступающий на путь духовного самосовершенствования. Бодхисаттва — это будущий Будда, находящийся в преддверии нирваны, но добровольно отложивший вступление в нее ради бескорыстной помощи другим. Мотивация Бодхисаттвы — освободить всех живых существ из сансары — круговорота рождений и смертей.

Образ Бодхисаттвы — отличительная особенность махаяны. В «Дхаммападе», входящей в палийский буддийский канон и представляющей раннюю буддийскую литературу Малого пути буддизма (Хинаяны, или Тхеравады), о Бодхисаттвах не говорится ничего [Дхаммапада, 1960]. Согласно более поздним воззрениям привеженцев Хинаяны, путь Бодхисаттвы прошли только Будды — прошедшего, нынешнего и будущего мировых периодов. Религиозный идеал Хинаяны — архат, не озабоченный страданиями и тяготами других существ. Он проходит путь к обретению нирваны самостоятельно, не опираясь на помощь других и не оказывая им поддержку. В круг архатов входят ближайшие ученики и последователи Будды, их каноническое число — шестнадцать.

В Махаяне, которая сформировалась в Индии в начале новой эры и отличалась от Хинаяны целым рядом исходных постулатов, путь архата не отвергался, но рассматривался лишь в качестве части пути Бодхисаттвы. В текстах Махаяны Бодхисаттву обычно сравнивают со щедрым человеком, который, не скупясь, раздает пищу другим; архат же оставляет ее лишь для себя. В Махаяне провозглашается возможность спасения широкого круга живых существ (потенциально — всех существ), а не только монахов. Вследствие этого число Бодхисаттв практически безгранично, поскольку «пополнить их ряды» может каждый буддист, приняв обет Бодхисаттвы — обещание помогать всем живым существам. В обширном пантеоне Махаяны главенствующая роль отводится мифологическим персонажам — Бодхисаттвам Авалокитешваре, Манджушри, Кшитигарбхе и другим, но в него включены и реальные исторические личности — индийские учителя и теоретики буддизма, такие как основатель виджнянавады Арья-асанга, создатель мадхьямики Нагарджуна и др. В Ваджраяне (Алмазном пути буддизма) образ Бодхисаттвы обогащен чертами сиддха, совершенного йогина, реализовавшего всю полноту человеческих возможностей и способностей.

Махаянская доктрина Бодхисаттвы прочно укоренилась в общем религиозном комплексе северного направления буддизма, получив философское обоснование и этическую разработку. В основе философской базы лежит понятие *татхагата-гарбхи* — изначально чистого аспекта сознания живых существ. Этот аспект тождествен истинной реальности — *татхате*, которая может быть

«омрачена» внешне, но при этом всегда сохраняет свои совершенные «сущностные» свойства. Потенциал духовного просветления присутствует в сознании каждого живого существа, являясь его истинным и естественным состоянием. Это состояние необходимо лишь выявить и очистить от «омрачений» (клеш) сознания. Помогая другим существам обнаружить в себе этот потенциал и актуализировать его, и сам Бодхисаттва достигает духовного освобождения [Абаев, 1991, 34–36].

Образ Бодхисаттвы — образ воплощения великого и неиссякаемого сострадания ко всем живым существам. Пример самоотверженности Бодхисаттвы — он отдает свое тело голодной тигрице, тем самым спасая ее от искушения съесть ее собственных котят [Арья Шура, 1962, 28–34]. Великое сострадание Бодхисаттвы свидетельствует о достижении им определенного уровня сознания.

Великое сострадание и сочувствие всему живому — *маха-каруна* — определяющая черта Бодхисаттвы. Это состояние, ведущее к Просветлению, но не только: сострадание-каруна воспринимается как этическое основание, формирующее идеальный тип всех социальных связей в обществе, сакрализующий и гармонизирующий любые межличностные отношения. В популярном буддизме, представленном различными традициями, каруна — целительная сила, близкая священной благодати, ниспосланной адепту свыше в ответ на просьбу и ожидание помощи. Она отчасти смягчает жесткий детерминизм неумолимой кармы (причинно-следственной связи) и делает перспективу окончательного духовного освобождения более близкой и осязаемой.

Можно предположить, что в формировании образа Бодхисаттвы определенную роль сыграли добуддийские древнеиндийские представления. Вполне вероятно, что его глубинную основу мог образовать ритуальный символизм жертвоприношения. Термин «жертвоприношение» характеризуется широким спектром противоречивых значений, а потому нуждается в уточнении. Большинство исследователей феномена жертвоприношения обращают внимание прежде всего на *функцию* ритуала и определяют ее как подношение даров богам, совершаемое простыми смертными, которые ищут благосклонности. Разновидностями подобного дара или обмена являются самые разнообразные жертвы: умилостивительные, искупительные, благодарственные, очистительные и т. п. [Жертвоприношение, 2000]. Необходимо отметить, что жертвоприношение в различных формах составляет сердцевину многих культовых ритуалов.

С позиций избранной темы наибольший интерес представляют жертвоприношения, воспроизводящие акт сотворения мира. По наблюдению М. Элиаде, «каждое жертвоприношение, совершаемое брахманом, означает новое сотворение мира» [Элиаде, 1987, 85]. Как правило, жертву в этих случаях убивают и расчленяют. Стоит также отметить, что в человеческой психике переживание священного, смерти и возрождения связаны с насилием, агрессией и страданием [Гроф, 1993, 226].

Для древнеиндийской культуры жертвоприношение *яджна* и символика, сопряженная с ним, — одна из основополагающих категорий, глубоко укорененных в разных сферах жизни. Эта символика оказывала влияние на

формирование ментальности и способа мировосприятия индийцев на протяжении столетий. Изначально жертвоприношение было неразделимо связано с космогонией. В одном из ведийских гимнов говорится о космическом гиганте Пуруше — тысячеглавом, тысячеглазом и тысяченогом. Некогда «боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы, весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой» [Ригведа, 1972, 260]. Из этой жертвы, согласно преданию, создавались элементы живого и неживого, гимны и напевы, ритуальные формулы, земля и луна, солнце и воздушное пространство, животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне, люди разных варн — словом, разворачивался весь видимый феноменальный мир. Подобная мифологема «космической жертвы» относится к числу универсальных и встречается у разных народов, выражая идею о том, что новое творение невозможно без подобного жертвоприношения.

Ритуал жертвоприношения в Древней Индии сформирован на основе космогонической символики. Жертвоприношение представляло собой сложную, тонкую и детально проработанную процедуру и воспринималось как высшая форма и образец для всех других ритуалов, поскольку оно определяло «правильный» порядок мира. Предполагалось, что в случае соблюдения всех предписанных условий и правил ритуала результат будет достигнут. Совершавшие ритуал жертвоприношения верили, что он запускает в действие силы, которые обеспечивают смену времен года, обретение потомства, богатого урожая, получение других благ. Таким образом, жертвоприношение придавало сакральный смысл человеческой деятельности. Отличаясь от повседневной практической деятельности, оно являлось некоей «идеальной» моделью действий. Связанные с символикой жертвоприношения понятия соотносились с различными общественными мировоззренческими идеями.

Разумеется, в буддизме эта идея наполнилась новым содержанием, а сам ритуал приобрел новые черты. Новизна касалась прежде всего цели жертвоприношения: совершалось сотворение не нового космоса, а нового человека. Такой перенос акцентов представляется вполне закономерным. Внешний мир, если и признается относительно «реальным», то лишь как проекция психической деятельности человека, а потому может быть интересен не «сам по себе», а лишь в контексте человеческого опыта. Человек создает мир как часть самого себя: в буддийской теории природы человека была преодолена дихотомия «мир — человек».

Любопытно, что похожие реминисценции можно найти у русских философов прошлого века, например у Н. А. Бердяева: «По плану творения космос дан как задача, как идея, которую должна творчески осуществить свобода тварной души» [Бердяев, 2009, 38].

Личность, идущая по буддийскому пути, совершает сложную и непрерывную работу самопреобразования, направленную на окончательное духовное освобождение, а не на изменение внешнего мира. Иными словами, произошла символическая замена ритуала жертвоприношения его «внутренним» эквивалентом — совершен переход от «материального» исполнения жертвоприношения к его внутреннему, психологическому исполнению.

Выход из круговорота сансары, к которому стремится адепт буддизма, на внутреннем (личностном) уровне возможен лишь при сознательном устранении *дхарм* (первичных элементов бытия и психофизических элементов жизнедеятельности личности), которые влекут за собой последствия, положительные или отрицательные. Это означает, что кармически полученные дхармы человек может качественно преобразовать в «благие» дхармы. Он должен постоянно стремиться к тому, чтобы неблагие дхармы не появлялись, а благие дхармы возобладали, поскольку благие дхармы не возникают спонтанно, и нет никаких внешних «механизмов», способствующих их возрастанию, — как нет и законов, регулирующих соотношение благих и неблагих дхарм.

Все эти действия, имеющие целью духовное освобождение, сродни древней модели создания мира, которая использовалась в ритуале жертвоприношения. Подобно тому, как смерть первочеловека Пуруши стала залогом появления космоса, духовное спасение человеческого существа возможно лишь через его умирание для «профанного существования» и возрождение в «сверхчеловеческом» бытии.

В конкретном случае космогоническую схему может воплощать, к примеру, мандала, играющая важную роль во многих тантрических обрядах Ваджраяны. Мандала присутствует в психотехнических практиках прежде всего как образ мира, символическое изображение космоса, и ее построение (визуализация) соответствует алгоритму воссоздания мира в ритуале жертвоприношения. Тем самым мандала как бы воспроизводит космогонию или отсылает к ней, даже если в том или ином обряде или психотехнической практике космогония не присутствует явно.

Вследствие этого верующий символически становится причастным к действу сотворения мира: он словно погружается в состояние его изначального единства и расцвета, открывая себя воздействию тех мощных благотворных сил, которые некогда сделали возможным рождение мира. Можно предположить, что человек традиционного, тем более архаического общества, в отличие от современного человека, считал себя не «результатом» истории, а порождением целого ряда мифических событий; а потому тонко чувствовал фундаментальное единство всех «форм» творения — исторических, психических, биологических [Элиаде, 1995, 22, 41].

Космогонический подход, образ «сотворения», вероятно, призван помочь верующему «заново родиться» в духовном плане; возвращение к глубинным истокам помогает ему наполниться творческой энергией, сопровождавшей сотворение мира. Таким образом, жизнь Бодхисаттвы можно рассмотреть как непрерывное жертвоприношение. Это спасает и оправдывает все его дела в сансаре: он подносит их в качестве «жертвы», не привязываясь к плодам своих дел, — не создавая новых кармических связей. Он «жертвует» своей активностью, «отторгая» себя от собственных действий и тем самым придает им некую «сверхличностную» ценность.

Интересно, что сходная метаморфоза понятия «жертвы» имеет место и в индуизме. Так, в Бхагавад-гите — одном из священных текстов индуизма, представляющем суть индуистской философии, Кришна возвещает Арджуне

учение о действии как о «жертве», то есть о жертвенном действии, при котором жертва выступает как идеал правильного действия, и само оно должно совершаться в парадигме жертвенного действия [Семенцов, 1981, 68, 70]. В Упанишадах вся человеческая жизнь рассматривается как последовательный цикл жертвоприношений, в котором человек уподобляется жертвенному сосуду, его жизнь превращается в замкнутый цикл жертвоприношений, а истинной жертвенной материей становится собственная личность жертвующего. Ритуалы жизненного цикла, *санскары*, осмысливались как действия, последовательно очищавшие его перед последним жертвоприношением богам — собственного тела (сжигаемого после смерти человека на погребальном костре).

Хотя учение Будды противостояло как брахманической ортодоксии, так и традиции Упанишад, можно заключить, что буддизм принимал некоторые исходные предпосылки этих религиозно-философских традиций, переосмысливая и вводя их в новый контекст. Вероятно, это произошло с понятиями *жертва* и *жертвоприношение*, неразрывно связанными с путем Бодхисаттвы. Эти понятия в буддизме переместились на «внутренний» план мира человека: жизнь Бодхисаттвы можно рассматривать как жертвоприношение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев, 1991 — Абаев Н. В. Концепция Просветления в «Махаяна-шраддхотпада-шастре» // Психологические аспекты буддизма. Новосибирск, 1991.

2. Арья Шура, 1962 — Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / пер. с санскрита А. П. Баранникова, О. Ф. Волковой. М., 1962.

3. Бердяев, 2009 — Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире // Философия Серебряного века. СПб., 2009.

4. Гроф, 1993 — Гроф С. За пределами мозга. Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М., 1993.

5. Дхаммапада, 1960 — Дхаммапада. Пер. с пали. Введение и комментарии В. Н. Топорова. М., 1960.

6. Жертвоприношение, 2000 — Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней: сб. статей / ред. Л. И. Акимова, А. Г. Кифишин. М., 2000.

7. Ригведа, 1972 — Ригведа. Избранные гимны / пер., комм. и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. М., 1972.

8. Семенцов, 1981 — Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. Ритуальный символизм. М., 1981.

9. Элиаде, 1987 — Элиаде М. Космос и история. М., 1987.

10. Элиаде, 1995 — Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.

Л. М. Коротецкая (Новосибирск)

ОСНОВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННЫХ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ ТИБЕТСКОЙ БУДДИЙСКОЙ ШКОЛЫ КАРМА КАГЬЮ

Одной из движущих сил в распространении тибетского буддизма на Западе стала школа Кагью, в особенности Карма Кагью (*bKa'brgyud pa's* — «линия устной передачи»). Современные мирские сообщества данной буддийской школы распространены в 50 странах мира и объединяют наибольшее число новообращенных — неэтнических буддистов в России, Европе и Южной Америке. Всего в мире насчитывается около 900 сообществ (часто называющих себя «центрами») Карма Кагью. Объектом исследования при подготовке данной статьи стали сообщества последователей Алмазного пути школы Карма Кагью, входящие в международную организацию, основанную Ламой-европейцем датчанином Оле Нидалом. Организация, состоящая из 600 религиозных центров и групп медитации в различных странах мира, в России представлена 75 сообществами, объединенными в Российскую Ассоциацию буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью (основана в 1993 г.). Все центры Алмазного пути находятся под духовным руководством Кармапы XVII Тринле Тхае Дордже.

Агиографию Алмазного пути и процесс развития современной Карма Кагью можно проследить по книгам основателя организации О. Нидала — «Открытие Алмазного пути» и «Верхом на тигре» [Нидал, 2010; Нидал, 1994], а также по многочисленным публикациям в СМИ и проводимым им публичным лекциям и курсам. Буддийскими учителями Оле Нидал и его жена Ханна были признаны в 1972 г. Кармапой XVI Ранджунгом Ригпе Дордже (1924–1981), который поручил им учить от его имени и основывать буддийские организации на Западе. Титул «Лама» в отношении Оле Нидала был впервые использован держателями линии Карма Кагью в 1995 г.

Основная практика в буддийских сообществах Алмазного пути школы Карма Кагью — Гуру-йога на Шестнадцатого Кармапу (медитация «Три света») — тантрическая медитация на учителя как на Йидама. Текст медитации был составлен Кармапой XVI Ранджунгом Ригпе Дордже в 1959 г. и передан О. Нидалу в 1970 г. с рекомендацией использовать ее в западных буддийских организациях Карма Кагью. В начале развития в центрах Алмазного пути школы Карма Кагью использовалось больше традиционных тибетских практик — пудж. Медитация «Три света» также изначально практиковалась в тибетском стиле, но позже была вестернизирована. Данная садхана была переведена на европейские языки и неоднократно подвергалась дальнейшему процессу адаптации. В редакции 2002 г. О. Нидалом подчеркивается «приобретаемое в медитации чистое видение, и в особенности активное поддержание его в нашей повседневной жизни», а также отмечается, что, согласно пожеланию Кармапы XVI, он старается с течением лет «сохранять свежесть и актуальность этой

медитации для западных умов» и уже несколько раз «смещал в ней акценты» [Медитация на XVI Кармапу, 2002, 3]. Указание о необходимости адаптации Дхармы к «западному стилю» содержится в публичной лекции, прочитанной Кармапой XVI Ранджунгом Ригпе Дордже в 1980 г. в университете Колорадо: «…в западных странах учителя должны говорить согласно западному складу ума, чтобы семя Дхармы могло действительно проникать в восприятие западных людей» [Кармапа XVI, 2005, 2].

В начале медитации «Три света» практикующие сосредоточиваются на «Четырех основополагающих размышлениях, обращающих ум к Освобождению и Просветлению»:

1) осознание «драгоценной возможности приносить пользу бесчисленным существам с помощью методов Будды»;

2) осознавание непостоянства «всего составного»: не исчезает только «безграничное ясное пространство ума», но неизвестно, долго ли будут существовать условия, способствующие его постижению;

3) понимание причинно-следственной связи: «прошлые мысли, слова и действия стали сегодняшним днем», и в настоящее время также засеваются семена будущего;

4) понимание смысла и причины «работы с умом»: «Просветление — вневременное высшее блаженство», но пока присутствует состояние «смятения и различных тревог», нет возможности «приносить пользу другим» [Медитация на Кармапу XVI, 2002, 6, 7].

Затем медитирующие принимают Прибежище — «в Будде, полном развитии ума, в его Учении, которое ведет к этой цели, в Сангхе, и особенно в Ламе, здесь — в Шестнадцатом Кармапе». Далее практикующие представляют, что Кармапа находится перед ними — мысленно представляют «прозрачную золотистую форму Шестнадцатого Кармапы — лучезарное поле энергии и света». В комментариях к тексту данной медитации лама линии Кагью Лопён Цечу Ринпоче отмечает: «В момент, когда перед нами появляется Кармапа, мы понимаем, что его форма является выражением Трех драгоценностей. Его тело — Сангха, речь — Дхарма, а ум — Будда. На уровне просветленных состояний ума его тело — Нирманакайя, речь — Самбхогакайя, а ум — Дхармакайя. Кармапа поплощает собой все. Мягкое выражение его лица — это признак Просветленного настроя. На нем дхармические одежды. В правой руке он держит дордже, в левой — колокольчик. Дордже символизирует методы и радость, а колокольчик — мудрость и пустоту. Руки Кармапы скрещены, что символизирует неразделимость радости и пустоты — состояние, в котором он пребывает непрерывно. Его взгляд неизменен. Кармапа излучает свет, так выражается его наивысшая мудрость» [Лопён Цечу Ринпоче, 2006, 39–40].

Далее по тексту медитации практикующие просят Кармапу дать благословение, чтобы всё неведение, все омрачения и затемнения вместе с их негативной кармой и негативной кармой других существ растворились и они узнали «вневременный свет ума». Затем практикующие представляют, что изо лба Кармапы излучается белый свет, из горла — красный, а из сердца — синий. Считается, что благодаря этому тело, речь и ум очищаются. Затем медитирую-

щие «принимают» три света одновременно и представляют, что все «затемнения» — мешающие чувства, жесткие концепции — очищаются. Затем (вслух или про себя) произносится мантра КАРМАПА ЧЕННО, значение которой, согласно тексту, — «сила всех Будд, работай через нас».

После того как медитирующие получили благословение тела, речи и ума Кармапы, они представляют, что его форма «растворяется в радужном свете», сливается с ними, и «осознавание покоится в себе самом, в своем естественном состоянии. Это состояние Дхармакайи, высшее состояние мудрости, природа истины нашего ума» [Там же, 40].

В завершение практикующие «разделяют заслугу от медитации», осознавая, что тот, кто посвящает заслугу, объект посвящения и сама заслуга неотделимы друг от друга. В тексте содержится также пожелание, чтобы все хорошее, что возникло во время медитации, помогло всем «бесчисленным существам» освободиться от всего негативного и достичь Просветления. Кроме того, медитирующие делают пожелание, чтобы все существа узнали «истинную природу ума, которая присутствует во всех временах и местах». Хорошие впечатления, возникшие во время медитации, практикующие дарят Просветлению. Сакральный смысл этого подношения — в осознавании того, что «субъект, объект и само дарение неотделимы друг от друга».

Медитация «Три света» проводится с ведущим во всех центрах Алмазного пути ежедневно, на соответствующем местном языке. Каждая медитация заканчивается традиционно поющимся по-тибетски призыванием Махакалы Бернагчена — Защитника традиции Карма Кагью. Авторство текста призывания приписывается Восьмому Кармапе Микьо Дордже (*Mi bskyod rdo rje,* 1507–1554). Поэтический ритуальный текст включает визуализацию тантрических подношений и пожелания активности Кармапе.

Согласно тибетской традиции школы Карма Кагью, классическим способом (пением на тибетском языке) О. Нидал передает и практику «Сознательного умирания», или пхову (*'pho ba*). Он учит этой достаточно «продвинутой» буддийской практике отдельно от «Шести йог Наропы», составной частью которых она является, проводя ежегодно по всему миру от 10 до 20 курсов «Сознательного умирания», в каждом из которых принимают участие от 200 до 2 500 человек. Продолжительность такого курса — 4–5 дней. Первый курс пховы был проведен осенью 1987 г. в Австрии.

На русскоязычном сайте буддизма Алмазного пути представлена линия передачи практики пховы, передаваемой О. Нидалом, в виде кратких биографий передававших ее буддийских мастеров [www.buddhism.ru]. Отмечается, что передача практики пховы, которой обучает О. Нидал, берет свое начало в традиции «Лонгчен Ньингтиг» (*kLong chen snying thig*) тибетской буддийской школы Ньингма (*rNying ma*). «Ньингтиг» (букв. перев. с тибетского — «сердечная капля») — сокровенные поучения Маха Ати («Великого Совершенства»). Считается, что поучения Лонгчен Ньингтиг давались Гуру Ринпоче в монастыре Самье для Йеше Цогьял — его главной тибетской сподвижницы, для тибетского короля Трисонга Дэцена, а также для ученого Вайрочаны. Затем поучения были сокрыты в виде терм и открыты вновь лишь спустя несколько столетий.

Как отмечает автор текста для русскоязычного интернет-сайта школы Карма Кагью *buddhism.ru* Д. Гёбел, передача пховы, используемая О. Нидалом, — «Кюнзиг Ламе Шелонг» — была получена им от тибетских лам Карма Кагью — Тенги Ринпоче и Шамара Ринпоче.

Пхова, или «практика осознанного умирания», является одним из глубоких поучений Ваджраяны. В процессе практики буддийский учитель передает знания и навыки «переноса сознания» в момент смерти в состояние высшего блаженства — в Чистую страну Будды Безграничного Света (санскр. *Амитабха*, тиб. *Опаме*). Во время прохождения практики при помощи специальной техники, которая держится в секрете, практикующие обучаются отправлять свое «сознание-энергию» через центральный энергетический канал вверх по направлению к красному Будде Безграничного Света. Внешний знак успешного прохождения практики — появление маленького точечного отверстия в черепе и коже, в наличии которого по окончании практики буддийский учитель удостоверяется лично. «Внутренний» знак, по утверждению адептов Карма Кагью, прошедших данную практику, — «радостные психологические переживания», «ощущения счастья, свободы». Как декларируется О. Нидалом, есть еще «тайный» знак, связанный с появлением определенного рода психологического ощущения глубокой уверенности и спокойствия вследствие необратимого изменения в мироощущении «как результата потери страха смерти». Создание такого навыка, согласно поучениям об использовании данной техники, позволяет во время умирания (отрезок времени 20–30 минут после остановки дыхания) «сделать пхову» — осуществить перенос сознания в Чистую страну Дэвачен (на тибетском *пхова* означает «перенесение», *Дэвачен* — «великая радость») Будды Безграничного Света. Тогда процесс умирания происходит «правильно» — вместо следования панике и страху момент освобождения ума от телесной оболочки используется практикующим пхову для отождествления с состоянием радости и свободы [Там же].

В постепенном пути тибетского буддизма пхова относится к Шести йогам Наропы и являет собой довольно высокий уровень практики. Согласно тибетской традиции, ей обучались только после долгой подготовки и медитационной практики. Это обстоятельство явилось отправной точкой для критики О. Нидала со стороны некоторых исследователей его религиозной деятельности. Так, в своей диссертационной работе Е. А. Островская-мл. дает критические комментарии по поводу «неподготовленности» современной аудитории к участию в данной практике: «В тибетобуддийской традиции ритуал пховы требовал специального посвящения, высочайшей догматической и психотехнической подготовки адепта, рядовые буддисты-миряне к нему не допускались» [Островская-мл., 1998, 210]. Другой исследователь, Е. В. Бурлуцкая, также отмечает, что практику школы Кагью — посвящение последователей в технику пховы — критикуют представители традиции Гелуг, поскольку «воззрения в школе Гелуг на подобного рода посвящения связаны с опасениями насчет подготовленности адептов, поскольку это одна из серьезных техник и требует высокого мастерства» [Бурлуцкая, 2009, 81–82].

С точки зрения О. Нидала, которую он излагает во вводных лекциях к курсу пховы, современные люди «умны и сообразительны», а «образовательные

учреждения в достаточной мере прививают им умение концентрироваться, необходимое для получения и использования данной практики». По утверждению прошедших практику пховы, собранных нами в устных интервью, до участия в курсе они должны были выполнить определенную подготовку — серию медитаций на Будду Безграничного Света. В Новосибирском буддийском центре Алмазного пути пояснили, что для выполнения данной практики не нужно завершать объемные предварительные практики, хотя требуется буддийское Прибежище. Исследователь Б. Шерер, отмечая «дотошную приверженность» О. Нидала традиционной форме и содержанию данной тантрической практики, высказывает мнение, что это обстоятельство является несовместимым «с интерпретацией Алмазного пути как легкого буддизма — стиля жизни», предлагаемой другими исследователями [Sherer, 2009].

Также не вполне совмещается с приписываемым О. Нидалу распространением «мгновенного буддизма» акцент на традиционно длинном тантрическом постепенном обучении, называемом Основополагающие упражнения, или Специальные предварительные практики — нёндро (*sngon'gro*), выполняемом в современных центрах Алмазного пути школы Карма Кагью в западных странах и в России. У каждой из четырех главных школ тибетского буддизма — Гелуг, Кагью, Ньингма и Сакья, есть свои особенности нёндро — относительно визуализируемого Древа Прибежища, призывания божеств и молитв. Несмотря на эти различия, все практики нёндро имеют своей целью Просветление практикующего для блага всех существ и культивирование сочувственного Просветленного настроя — *бодхичитты*.

Медитации нёндро выполняются как во время групповых и индивидуальных ретритов, так и являются частью ежедневных медитационных практик серьезных практикующих. «Четыре предварительные практики» были переведены на местные языки и теперь осуществляются альтернативно на тибетском и на соответствующем местном языке. В устных пояснениях к данным практикам О. Нидал отмечает, что переводы текстов практик были тщательно проверены Ханной Нидал и западными исследователями тибетских учений в сотрудничестве с тибетскими учеными-монахами (*mkhan po*).

Значение практик нёндро — длительное очищение на уровнях «тело, речь и ум» и заслуга собираемых медитаций. Как отмечается в «Наставлениях по нёндро», составленных Х. Нидал и О. Нидалом, «Четыре подготовительные упражнения» дают «строительство двух факторов»: 1) накопление в сознании положительных впечатлений, 2) строительство мудрости [Нидал, 1992, 6]. Это «постепенный» тантрический путь, результатом которого должна стать Махамудра — «Великая печать». О. Нидал утверждает, что нёндро передается в школе Карма Кагью таким, как оно было записано Девятым Кармапой Вангчугом Дордже (1556–1603). Считается, что все четыре практики нёндро были даны самим Буддой 2550 лет назад, но законченная система была обнаружена 500 годами позже в Университете Наланды.

Первое упражнение — принятие Прибежища с простираниями — имеет целью развитие Просветленного настроя, призвано «прочистить» внутренние энергетические каналы и развить силу. Это прежде всего упражнение

с телом, направленное также на создание «положительных впечатлений» в сознании. Практикующие представляют Прибежище или его конкретный аспект в форме энергии и света, концентрируются на нем, повторяют его мантру и визуализируют «слияние» с ним в одно целое в процессе выполнения простираний. О простираниях как о неотъемлемой части тибето-буддийской культуры известно со времен Марпы-переводчика, совершившего три похода в Индию (с 950 по 1000 г.) и принесшего тантрические учения в Тибет.

После четырех основополагающих мыслей начинается построение визуализации. Вокруг себя практикующий представляет всех существ, которые разделяют его желание достичь Просветления; перед собой — в центре прекрасного озера — Древо Прибежища («Древо исполнения желаний»), у которого один ствол и четыре ветви. В том месте, где ветви расходятся, на лунном диске, находящемся в цветке лотоса, сидит коренной Лама в форме Держателя Алмаза (Дордже Чанга), окруженный ламами школы Кагью. На ветви перед ним — Йидамы, Будда-аспекты «полей силы». Справа — Будды, позади — их Учение, слева — Сангха. Ниже Ламы находятся Защитники мудрости. Перед Древом Прибежища практикующие выполняют простирания. По завершении их выполнения медитирующие обещают достичь Просветления для блага всех существ, затем прочитывается текст заключительной молитвы («Четыре неизмеримые истины»), призванной развивать неизмеримую любовь, сострадание, сочувственную радость и равностность по отношению ко всем существам. С последними предложениями текста медитации Древо Прибежища растворяется в свете и «сливается» с медитирующими и всеми существами. Затем все хорошие впечатления от практики посвящаются всем существам с мыслью о том, чтобы они могли быть свободны от страдания и испытывать «непреходящее счастье — счастье познания природы собственного ума» [Нидал, 2002, 19].

Второе упражнение нёндро — медитация на Будда-аспект Алмазный Ум (*Dorje Sempa*) — имеет целью очищение сознания от негативных впечатлений, а также создание заслуги и накопление мудрости. Как и во всех медитациях, используемых в центрах Алмазного пути школы Карма Кагью на Западе, в данной садхане есть фаза построения и фаза слияния с Будда-аспектом, которые призваны оказывать глубокое психологическое воздействие на практикующих. После четырех основополагающих мыслей, принятия Прибежища и пожелания достичь Просветления для блага всех существ медитирующий представляет раскрытый белый цветок лотоса над своей головой. Белый лотос, вырастающий из тины, имеет в буддизме символическое значение чистоты как результата преображения «мешающих чувств». Возникающий в цветке лотоса во время визуализации «кристальный лунный диск» символизирует «вневременную ясность ума» и является «сиденьем» для Будда-аспекта Алмазный Ум, чья прозрачная совершенная энергоформа «появляется» над головой практикующего. Различные тексты с комментариями к садхане дают краткие либо подробные описания построения. Медитирующие представляют традиционные атрибуты Алмазного Ума — золотой дордже, серебряный колокольчик, украшения и шелковые одежды пяти цветов. Дальнейшее построение визуализации — свет, исходящий к Буддам «всех времен и направлений»,

которые «принимают форму» Будда-аспекта, «слетаются» к нему со всех направлений и сливаются с ним. В центре тела Алмазного Ума возникает лунный диск, в центре которого стоит белая буква ХУНГ. Вокруг буквы разворачивается в виде световой спирали стослоговая мантра Алмазного Ума.

Религиозное значение повторения этой мантры — призыв к Алмазному Уму проявить безграничную любовь. Сияющий нектар, вытекающий из буквы ХУНГ и «разбрызгиваемый» спиралью мантры, наполняет прозрачную форму Алмазного Ума, опускается на практикующего и «выталкивает» все негативное «из тела, речи и ума в виде чернил и сажи», вымывая скрытые болезни и «все напряженное, постыдное и болезненное» [Медитация на Алмазный Ум, 12]. В завершающей фазе медитации Будда-аспект «заверяет», что все негативное действительно ушло; растворяясь в свете, он сливается с медитирующим. В конце медитации практикующий «разделяет заслугу» — делает пожелания, чтобы хорошие впечатления, возникшие во время медитации, стали безграничными и все существа смогли достичь уровня Алмазного Ума.

Третье упражнение комплекса нёндро — подношение мандалы — призвано как развивать мудрость, так и создавать заслугу накопления «добрых дел». Практикующие подносят Буддам мандалы и дарят все самое прекрасное «из вселенных и из мира людей и богов». Считается, что данная медитация работает на трех уровнях — тела, речи и ума: сознание практикующего концентрируется на всем красивейшем и драгоценном, что только возможно представить, и дарит это Буддам. Речь повторяет формулы-молитвы подношения, рука сооружает на диске мандалы 7 или 37 кучек раскрашенного риса и вновь сметает их. Символика данной практики, согласно передаваемой через поколения индийской культурной традиции, отличается от современного западного представления об устройстве вселенной: это «система мира» в форме диска, в центре которого находится гора Меру, окружаемая континентами и морями. Практикующий «подносит» Буддам сначала гору Меру, затем четыре больших и восемь прилегающих континентов (названия континентов — тибетские или санскритские). Затем следуют подношения того, что считалось красивым и желанным в тибетской и индийской культурах и может считаться ценным в каждой культуре: «гора драгоценностей», «исполняющее желания дерево», «сам собой вырастающий урожай», «драгоценная королева», «умный министр». Текст медитации прочитывается поочередно по-тибетски и на языке практикующего. После того, как построена вселенная с 37 драгоценными подношениями, ее подносят Прибежищу и просят о благословении. Затем прочитываются строки с 36 слогами («малые мандалы»), которые нужно насчитать 111 111 раз. В завершение практики вновь подносится большая мандала из 37 пунктов, и в семичастной молитве все хорошие впечатления, собранные через подношение мандал, посвящаются Просветлению с пожеланиями того, чтобы мудрость достигла совершенства во всех существах. В завершение медитации Прибежище растворяется в свете и сливается с медитирующими.

Четвертое упражнение — медитация на Ламу. В данной практике происходит принятие адепта в «линию передачи», и он получает ее благословение. Если в первых двух упражнениях нёндро делался акцент на очищении, в третьем

развивалось внутреннее богатство, то четвертое упражнение имеет значение «строительство мудрости». Практикующие медитируют на Кармапу, и в основе данной практики лежит медитация «Три света», которой предшествуют пожелания и поучения Махамудры. Отличие четвертого упражнения состоит в том, что практикующий представляет себя в форме Йидама Девы Алмазной Свиньи — главного Йидама в школе Карма Кагью. Каждое из четырех упражнений нёндро повторяется 111 111 раз [Там же, 48].

После окончания Основополагающих упражнений, считающихся «фундаментом» для постепенного пути к Просветлению, в современных центрах Алмазного пути школы Карма Кагью используются следующие практики: «Путь доверия» (Гуру-йога), «Путь средств» (Шесть йог Наропы), «Путь проникающего видения» (Шинэ) [Фукс, 2008, 9]. Поскольку «Путь средств» и «Путь проникающего видения» требуют подробных объяснений и постоянного руководства учителя, что сложно совмещается с западным стилем жизни, то большинство современных практикующих Карма Кагью после окончания нёндро выполняют практику Гуруйоги на Восьмого Кармапу в традиции Йогини тантры Чакрасамвары.

В центрах Алмазного пути также проводятся медитации на Любящие Глаза (тиб. *Ченрезиг*). Иногда эта медитация проводится во всех центрах Алмазного пути школы Карма Кагью одновременно в течение 72 часов. Количество мантр, воспроизводимых медитирующими, учитывается, и по окончании объявляется финальное количество. Данная медитация также рекомендуется практикующим для индивидуального выполнения.

На небольших курсах в формате 4–5-дневного *ретрита* проводится практика «нюнгне» — медитация на тысячерукую форму Любящих Глаз, с использованием поста в течение всего времени ретрита. Ретрит с буддийской точки зрения — время интенсивной медитации в тихом удаленном месте: это могут быть дни, недели, месяцы или годы. Практикующий сознательно отдаляется от всей отвлекающей «внешней» активности, живет по расписанию в защищенном и благословленном месте, чтобы сконцентрироваться на «внутренней» активности медитации. Считается, что ретрит становится возможным после того, как избран и прояснен уровень практики [Углубление практики, 2008, 57]. Затем используются медитации, соответствующие конкретной буддийской школе, наставлениям и цели в определенном контексте знаний и активности. Различные формы ретритов различаются по интенсивности практик и по тому, в какой обстановке они проводятся. Важное отличие между днями для практики и ретритами — в степени сохранения контакта с другими людьми в данный период: разговоры с другими, совместные трапезы. Во время дней для практики это возможно, в то время как в течение открытых ретритов этого рекомендуется избегать. В закрытых ретритах нельзя иметь контактов с другими — необходима изоляция от внешнего мира.

В настоящее время в собственности буддийских организаций Алмазного пути школы Карма Кагью находятся 26 ретритных центров в Австрии, Чехии, Дании, Германии, Польше, Румынии, Венгрии, Литве, Словакии, Греции, Испании, Швейцарии, России и Украине. Каждый из них имеет статус международного [Там же, 98–104].

Индивидуально и в группах выполняется медитация на Будду Медицины (тиб. *Сангдже Менла*). Считается, что Будда Медицины устраняет болезни и базовое неведение, удаляя не только результаты страданий, но и их причины, и приводит к наивысшему состоянию Будды. Алгоритм проведения данной медитации также имеет в основе тибетский текст. Для западных практикующих текст был составлен ламой Лопёном Цечу Ринпоче в 2000 г. [Медитация на Будду Медицины, 2001].

Основные религиозные практики, выполняемые в настоящее время последователями тибетской школы Карма Кагью на Западе и в России, мы представили в сводной таблице.

Таблица. Буддийские практики современных последователей Алмазного пути школы Карма Кагью

Вводная практика	Медитация «Дыхание-Свет», медитация «Радужный Свет»
Основная практика — «Путь доверия»	Медитация «Прибежище», медитация на Шестнадцатого Кармапу, Основополагающие упражнения (нёндро)
Продвинутая практика	Махамудра, шинэ, медитация на Восьмого Кармапу (Гуру-йога), другие виды Гуру-йоги
Другие практики	Пхова, медитации на Любящие Глаза, на Будду Медицины, на Будду Безграничного Света, на Освободительницу (Тару), медитация «Ясный Свет», нюнгне, призывание Махакалы Бернагчена

Подводя итоги, можно заключить, что главными религиозными практиками, выполняемыми последователями школы Карма Кагью, являются медитация «Три света», призывание буддийского защитника Махакалы Бернагчена, Основополагающие упражнения нёндро и пхова. В основе медитаций, выполняемых в группах и индивидуально, лежит Гуру-йога Кармап. Также в сообществах Алмазного пути регулярно выполняются медитации на Восьмого Кармапу, медитации Прибежища, практики Ченрезига, Будды Медицины, Ясного света и Цепаме. В некоторых центрах также практикуются нюнгне и медитации Тары. В основе текстов медитаций лежат их классические тибетские прототипы. Алгоритм выполнения медитаций состоит из четырех частей: 1) четыре основополагающие мысли, принятие Прибежища и развитие Просветленного настроя; 2) построение визуализации (медитация на конкретный Будда-аспект), 3) слияние практикующего «в единое целое» с Будда-аспектом; 4) «разделение заслуги» от медитации — посвящение хороших впечатлений всем существам.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бурлуцкая, 2009 — Бурлуцкая Е. В. К вопросу о нетрадиционности буддизма линии Карма Кагью в России // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. Сборник докладов Международной научно-практической конференции. СПб., 2009.

2. Веб-сайт Карма Кагью — Веб-сайт Российской Ассоциации буддистов традиции Карма Кагью [Электронный ресурс]. URL: www.buddhism.ru; http://www.buddhism.ru/teach/phowa-lineage.php8; http://www.buddhism.ru/practice/phowa.php.

3. Европа Центр — Проект Европа Центра [Электронный ресурс]. URL: www.europe-center.org; http://www.europe-center.org/index.php?id=6.

4. Лопён Цечу Ринпоче, 2006 — Лопён Цечу Ринпоче. О медитации на Кармапу // Буддизм сегодня. Специальный выпуск. Киев, 2006.

5. Медитация на Алмазный Ум, 2007 — Медитация на Алмазный Ум. СПб., 2007.

6. Медитация на Будду Медицины, 2001 — Медитация на Будду Медицины. СПб., 2001.

7. Медитация на Кармапу XVI, 2002 — Медитация на Шестнадцатого Кармапу. СПб., 2002.

8. Нидал О., 1992 — Нидал О. Наставления по нёндро. СПб., 1992.

9. Нидал О., 1994 — Нидал О. Верхом на тигре. СПб., 1994.

10. Нидал О., 2010 — Нидал О. Открытие Алмазного пути. Тибетский буддизм встречается с Западом. М., 2010.

11. Нидал Х., 2003 — Нидал Х. Посвящения // Буддизм.ru. 2003. № 6.

12. Обзор ретритных центров, 2008 — Обзор ретритных центров. Углубление практики // Приложение к журналу «Буддизм сегодня». 2004. № 4.

13. Островская-мл., 1998 — Островская-младшая Е. А. Социально-антропологическое исследование буддийских мирских общин Санкт-Петербурга. Автореферат дис. ... канд. социол. наук. СПб., 1998.

14. Ранджунг Ригпе Дордже, 2005 — Ранджунг Ригпе Дордже, Кармапа XVI. Проявление сочувственной активности // Буддизм.ru. 2005. № 9.

15. Ретриты: концентрация на работе с умом, 2008 — Ретриты: концентрация на работе с умом. Интервью с Ламой Оле и Ханной Нидал // Углубление практики. Приложение к журналу «Буддизм сегодня». 2008. № 4.

16. Фукс, 2008 — Фукс М. Важнейшие медитации в центрах Алмазного пути // Углубление практики. Приложение к журналу «Буддизм сегодня». 2008. № 4.

17. Scherer B. Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition. Journal of Global Buddhism. 2009, № 10. URL: www.globalbuddhism.org.

Я. В. Куус (Улан-Удэ, Бурятия)

ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СЧАСТЬЯ И МОТИВАЦИЯ БОДХИСАТТВЫ

Стараясь о счастье других, мы находим свое собственное.

Платон

Счастье как психологический феномен предстает необычайно интересным и сложным предметом научного анализа. Множество значений, которые не определяются, а подразумеваются в контексте употребления термина «счастье»; субъективность оценки «счастливости»; невозможность «внешней» фиксации наличия или отсутствия переживания счастья в том случае, когда речь не идет о физиологическом чувстве удовольствия или эйфории; индивидуальность и вариативность репрезентаций счастья — вот лишь небольшой перечень особенностей данной проблематики.

Обзоры психологических исследований счастья напоминают известную притчу о слепых, изучающих слона: каждый «ощупывает» его со своей стороны, и полученные данные не поддаются сведению к единой теоретической базе. В одном из немногих обширных трудов о психологии счастья — работе М. Аргайла — описывается связь «природы» счастья как с конкретными сферами жизни людей (здоровье, семья, дружба, образование, социальные отношения, благосостояние, национальная культура и др.), так и с богатством мира психических переживаний — положительных и отрицательных, сознательных и бессознательных [Аргайл, 2003].

Если к основным значениям понятия «счастье», привычным для контекста европейской культуры (благоприятные обстоятельства, материальные блага, переживания сильной радости, удовлетворенность жизнью), добавить специфически российскую трактовку (судьба, отсутствие несчастья, высший смысл) и дополнить этот ряд американским «счастьем-удовольствием», то общим для всех дефиниций будет наличие положительных эмоций и отсутствие отрицательных, а различным — продолжительность, интенсивность и ситуации проявления эмоций [Татаркевич, 1981].

Несмотря на то что религия возникла значительно раньше психологической науки, количество психологических исследований представлений о счастье у последователей различных религиозных учений невелико. В работе М. Аргайла, посвященной изучению влияния христианской религии на счастье (речь идет о «внутренней» и «внешней» формах религиозности — вере и посещении церкви), приводятся данные многочисленных и масштабных исследований, — в частности, о том, что принадлежность к религиозной общине дает человеку преимущества в сохранении физического и психического здоровья, социальную поддержку, ослабление страха смерти, стрессоустойчивость и ощущение смысла жизни [Аргайл, 2003, 193]. Рассматривая представленную М. Аргайлом область исследований религиозных групп, можно отметить, что многие выводы

выглядят весьма специфически вследствие сведения «картин мира» последователей религиозных учений к простым для фиксации психическим явлениям. Например, меньший уровень показателей счастья у верующих по сравнению со спортсменами объясняется тем фактом, что «частота испытываемых положительных эмоций — более важный источник счастья, чем их сила», на том лишь основании, что опрашиваемые члены спортклубов посещали свои клубы чаще, чем члены общин — свои церкви [Там же, 204]. Необходимо отметить тенденцию «количественного», но не «качественного» изучения отношения к счастью представителей различных конфессий в зарубежной психологии. Основной вывод М. Аргайла: «религия вполне определенно, хотя и достаточно слабо влияет на ощущение счастья. Считается, что направленность воздействия именно такова, — нет причин ожидать, что счастливые люди обратятся к религии» [Там же, 311].

В данной статье речь пойдет лишь о нескольких психологических аспектах понятия «счастье» в буддизме, поскольку обзор всех аспектов был бы весьма обширен. В комментариях современных учителей тибетского буддизма к классическим текстам и в поучениях, обращенных к западным последователям этой религии, термин «счастье» (который в традиционной буддийской литературе почти не встречается — вместо него даются понятия «Просветление», или «высшая радость») используется очень активно. Это является отражением особенностей современной западной культуры, в которой проблема счастья постоянно обсуждается.

Достижение счастья в религии буддизма связано с развитием альтруистической мотивации. Одним из путей достижения счастья в буддизме считается принятие обета Бодхисаттвы и следование пути Бодхисаттвы [Кармапа XVII, 2012, 12]. Этот путь достижения Просветления является основным в традициях Махаяны и Ваджраяны, которые в прошлом были наиболее распространены в таких странах, как Тибет, Монголия, Россия (Бурятия, Калмыкия и Тува), а в настоящее время находят своих последователей и в странах Запада. Принятие обета Бодхисаттвы означает для буддиста осознание того, что не только он сам, но и все существа хотят быть счастливыми и свободными от страданий, и, следовательно, его долг — «переключиться на более широкий взгляд и постоянно думать обо всех существах» [Там же, 65]. Бодхисаттва (тиб. *byang chub sems dpa*) — тот, кто взял на себя великий обет освободить всех существ от страданий и привести их к Просветлению [Калу Ринпоче, 2012, 214]. По определению Калу Ринпоче, смысл обета Боддхисаттвы заключается «в растворении эгоистической мотивации заботиться только о себе, лелеять только свои нужды и действовать только ради собственного блага, не считаясь с интересами других. Решительно отказываясь от таких устремлений, мы развиваем альтруистический взгляд и считаем благо других намного важнее собственного» [Калу Ринпоче, 2010, 80]. Путь Бодхисаттвы подразумевает развитие альтруистической мотивации и содержит систему тренировок сознания, целью которых является развитие любви и сочувствия, которые распространяются на всех живых существ. «Если мы выбрали путь Бодхисаттвы, то наша первоочередная задача — отказаться от привычки думать, что мы намного важнее всех остальных. Практика Бодхисаттвы состоит в том, чтобы переключиться и по-

менять свое счастье и свою важность на благо других, то есть считать их счастье более важным, чем наше собственное» [Кармапа XVII, 2012, 67, 68]. Таким образом, в буддизме Махаяны обнаруживается неразрывная связь достижения абсолютного состояния счастья (или Просветления) с практикой Бодхисаттвы, которая включает развитие альтруистической мотивации и конкретные альтруистические проявления в виде помощи другим и их поддержки, изучения и следования инструкциям опытных буддийских наставников. «Альтруистический настрой называют относительной бодхичиттой» [Калу Ринпоче, 2012, 92]. Развитию альтруистической мотивации в тибетском буддизме посвящены не только тексты и устные наставления, но и различные традиционные буддийские практики. Чтобы сократить заботу лишь о самом себе и «развить альтруизм, необходимо прочитать “Бодхичарья-аватару”, написанную Шантидэвой. В книге мы найдем множество примеров того, почему надо заниматься подобной практикой и как ее можно развивать» [Его Святейшество Далай-лама, 2010, 117]. Один из традиционных способов развития такого типа сочувствия, которое в Тибете называется «сочувствием в отношении существ» (тиб. *sems can la dmigs pa’i snying rje*), описан Калу Ринпоче, мастером тибетской буддийской школы Карма Кагью: «Название одного из способов развивать альтруистический взгляд означает «давать и брать» (тиб. *gtong len*). Мы размышляем так: я один, а существ во вселенной бесконечное множество. Разве это не достойная цель: освободить от страданий всех без исключения, взяв на себя боль каждого из существ во вселенной? Мы решаем принять все страдания… Одновременно мы посылаем существам все хорошие качества — счастье, здоровье, богатство и возможность прожить долгую жизнь. Суть медитации в том, что мы охотно отдаем все хорошее. Так мы меняем привычку привязываться к тому, что хотим иметь сами, и не обращать внимания на других. В нас развивается способность глубокого сопереживания. Метод «давать и брать» наиболее эффективен для развития мотивации Бодхисаттвы» [Калу Ринпоче, 2012, 92, 93].

Буддийские практики несомненно опираются на знания о человеческой психологии. Буддийские учителя подчеркивают, что, несмотря на очевидные культурные, гендерные, возрастные и индивидуальные различия, традиционные буддийские методы развития альтруистического настроя дают любому человеку шанс стать более счастливым. А. Говинда в своем труде «Психология раннего буддизма» дает следующее объяснение такой универсальности: «В то время как западные системы миропонимания вследствие своего материально-эмпирического характера менялись почти каждое столетие, буддийское мировоззрение сохраняется в своих основных чертах и до сегодняшних дней, ибо оно основано на живой интегральной психологии любого человека, а не на интеллекте, который зависит от внешних объектов» [Говинда, 2007, 112]. Можно констатировать, что научные труды в области психологии буддизма немногочисленны, несмотря на возрастающий интерес ученых к буддийским практикам.

Теперь обратимся к краткому обзору научных исследований альтруизма в психологической науке. Термин «альтруизм» (от лат. *alter* — другой) появился впервые в рамках позитивной философии О. Конта, который ввел его как понятие, противоположное понятию «эгоизм», и связывал его прежде всего

с развитием человеческой цивилизации, отделяя его от проявляющегося у животных «инстинктивного альтруизма». В ряду дефиниций альтруизма мы находим такие толкования, как любовь и забота о других, безвозмездное самопожертвование, отсутствие собственной выгоды, стремление к благополучию других, мотивация, связанная с интересами других, и т. п. Общей для всех определений является идея бескорыстия и позитивной деятельности для блага других. Заметно, что в попытках определить альтруизм как явление прослеживается разнообразие подходов: альтруизм как норма, как форма поведения, как стремление, как ценность, как мотив. В соответствии с целями нашего исследования нас заинтересовали теории мотивации.

Мотивация альтруизма ценна как движущая сила поведения, и одним из актуальных вопросов, на наш взгляд, является возможность ее развития. Каким образом можно определить истоки и природу альтруизма? Исследователи сущности альтруизма придерживаются различных концепций. В частности, есть сторонники биогенетической и социальной теорий происхождения альтруизма. Появились концепции, признающие единство биологического и социального в человеке. Распространение получили также взгляды З. Фрейда, изложенные в теории психоанализа, — об «эгоистичной и асоциальной» природе человека. Не рассматривая альтруистическую мотивацию как отдельное явление, психоаналитики считают ее защитной реакцией на чувство вины.

Американские психологи Д. Майерс, Б. Дарли, Х. Хекхаузен и их коллеги обратили внимание на то, что люди, регулярно помогающие другим, часто объясняли свое поведение религиозными убеждениями и личными качествами. Хотя составить набор «альтруистических» черт так и не удалось, были получены данные, позволяющие говорить о том, что независимость суждений, высокая эмоциональность и эмпатия часто встречаются у лиц, склонных к оказанию помощи. Способность к эмпатии или к «вчувствованию», позволяющая понимать и разделять эмоциональные переживания других, в свою очередь, основывается на широте и реалистичности представлений о других. В процессе познания себя человек приобретает способность понимать других. В отечественной психологии изучение альтруизма проходило в различных парадигмах. В советское время акцент ставился на задачах морального воспитания и коллективизма. Начиная с 90-х годов XX в. наблюдается рост числа работ в области психологии мотивации. Наиболее созвучной ценностям религии буддизма оказалась гуманистическая психология XX в. Альтруистическая мотивация, вопросы смысла жизни, любви, самореализации и самоактуализации были рассмотрены В. Франклом, К. Роджерсом, Э. Фроммом и А. Маслоу. Гуманистический взгляд на внутренний мир людей подразумевает выход за рамки таких понятий, как семья, группа, культура. Рассматривая человека в качестве «обладателя» неограниченного потенциала к самоосознанию и самовосстановлению, психологи-гуманисты стремились преодолеть ограничения подходов своих предшественников — сторонников аналитической, поведенческой и когнитивной парадигм.

Особо интересными представляются работы социолога П. А. Сорокина, который, опираясь на идеи Будды, Махатмы Ганди и описания духовного опыта христианских святых, провел в 50-х годах в США ряд масштабных исследова-

ний различных аспектов альтруизма. В 1949 г. Сорокин (который был выслан из советской России в 30-х гг.) создал Гарвардский центр по изучению «созидательного альтруизма». Его деятельность не ограничилась сугубо научными изысканиями, он искал способ преобразовать современное общество и поэтому возлагал большие надежды на «альтруизацию» людей как на мощный инструмент достижения социальной гармонии и предотвращения войн. Как же можно производить, накапливать и испытывать альтруистическую любовь? П. Сорокин высоко оценил эффективность методов воспитания альтруизма, пришедших из древних времен, — из йоги, буддизма, монашеских орденов [Forms and Techniques, 1954]. Им описаны три типа альтруистических личностей: «удачные» — те, кто с рождения склонны к усвоению моральных ценностей, «катастрофические» — те, кто становятся альтруистами в результате личных или социальных катастроф, «промежуточные» — идущие по пути морального совершенствования. Рассматривая альтруистическую позицию людей, переживших «катастрофу», он вывел «закон поляризации», согласно которому усиливается одна из внутренних тенденций — рост либо альтруистической мотивации, либо эгоцентризма и агрессии [Sorokin, 1954].

Мы сопоставили также процессуальную модель альтруистического действия, разработанную американским психологом С. Шварцем [Schwartz, 1977] в рамках теории «нормы социальной ответственности», с некоторыми аспектами буддийских методов развития альтруизма. По С. Шварцу, первая стадия, получившая название «стадия актуализации — восприятие нужды и ответственности», заключается в осознании того, что другой человек находится в состоянии нужды; понимании того, что существует действительная возможность облегчить его положение; признании своей способности содействовать; и в восприятии себя в определенной степени ответственным за изменение ситуации. При сравнении с буддийскими источниками мы видим, что понятие «состояние нужды» в них расширяется от конкретной ситуации до осознавания всеобщего состояния страдания пребывания в сансаре — мире людей, где страдание проявляется как неизбежное качество жизни. Будда формулирует это в первой Благородной истине: «Монахи, вот Благородная истина о страдании: рождение есть страдание, старение есть страдание, [болезнь есть страдание], смерть есть страдание. И горе, и скорбь, и физическая боль, и душевная боль, и отчаяние есть страдание. С нелюбимым быть — страдание, с любимым разлука — страдание; не получать того, чего желаешь, — страдание. Говоря кратко, Пять Накоплений Захваченности есть страдание» [Четыре святые истины]. «Мы пытаемся помнить, что у всех нас одинаковая природа, одинаковые порывы и желания. Мы не выделяем людей, которым нужна помощь. Мы не делаем между ними различия», — так поясняет практику развития альтруизма Далай-лама XIV [Далай-лама, 2010, 116–117]. Понимание того, что существует возможность помощи и «выход из состояния страдания», можно соотнести с четвертой Благородной истиной: «А вот, монахи, Благородная истина о Пути Практики, Ведущем к Прекращению Страданий. Это есть Благородный Восьмеричный Путь: Правильный Взгляд, Правильный Настрой, Правильная Речь, Правильные Действия, Правильная Жизнь, Правильные Усилия, Правильное Сосредоточение Внимания, Правильное Самадхи» [Четыре святые истины].

Признание своей способности помогать и принятие ответственности за изменение как глобальной, так и локальной ситуации содержится в обете Бодхисаттвы и подкрепляется примером Бодхисаттв прошлого: «У всех есть потенциал и способность быть великими Бодхисаттвами» [Кармапа XVII, 2012, 12].

Вторая стадия, выделяемая С. Шварцем, получила название «стадия обязанности — конструирование норм и зарождение переживания моральной обязанности». Она проявляется в активации существовавших ранее или заданных ситуацией личных норм. Эту стадию можно соотнести с процессом идентификации последователя буддийской религии с образом Бодхисаттвы — с тем, кто несет моральную ответственность не только за себя, но и за всех живых существ и следует нормам, предписанным этому статусу в буддизме.

Третья стадия — «стадия защиты — рассмотрение потенциальных реакций, их оценка и переоценка» — служит цели анализа и прогнозирования последствий участия в ситуации. Данная стадия может быть соотнесена с уровнем проявления мудрости, так как способность помогать другим подразумевает умение верно оценить ситуацию и выбрать те средства и способ помощи, которые адекватны конкретной ситуации. «Говоря очень упрощенно, наша природа — это сочувствие и любящая доброта. А для того, чтобы применять сочувствие, нам необходима еще и мудрость. На этой основе мы сможем развить бодхичитту» [Кармапа XVII, 2012, 14]. Буддийские учителя поясняют: «Один из сорока шести вспомогательных обетов Бодхисаттвы относится к ситуации, в которой кто-то сделал что-то вредное… и вы должны использовать убедительные методы или что-то еще, чтобы немедленно остановить действия этого человека… Так как иногда очень сложно, а также очень важно видеть разделительную линию между тем, что делать, а чего не делать, вам следует изучить тексты, объясняющие такие вещи…» [Далай-лама, 2010, 148–149]. Если помощь сопряжена с риском, то в этом случае буддист прибегает к защите буддийского Прибежища — убеждению в том, что буддизм (Будда, его учение, группа практикующих и учителя) содержат знание и силу, выходящие за рамки возможностей обычного человека.

Четвертая стадия по С. Шварцу — «стадия реакции». Она становится переходом к действию или бездействию и является «результатом» внутренней работы на предыдущих стадиях. Буддийский мастер XIII века Шантидэва, известный своими поэтическими текстами о пути Бодхисаттвы, рекомендует следующее: если вы видите, что можете изменить ситуацию к лучшему, — просто действуйте, если же вы видите, что изменить ситуацию не в ваших силах, — перестаньте беспокоиться; таким образом, в каждом случае вы сохраните ясность ума.

Несмотря на многообразие трактовок смысла и значение счастья, представленных в психологии, и многозначность толкования счастья в буддизме, можно найти и нечто общее в определениях. М. Аргайл, анализируя результаты психологических исследований состояний счастья, находит «базовые» составляющие, а именно: наличие позитивных эмоций и отсутствие негативных, а также гармоничные взаимоотношения с окружающими. Такой вывод можно соотнести с поучениями буддийских наставников, призывающих к внутренней работе с эмоциями и развитию сочувственного и мудрого отношения ко всему живому.

Альтруистическая мотивация в психологии изучена недостаточно. Наибольшее значение ей придавали психологи когнитивного и гуманистического направлений. Мотивация альтруистического поведения описывается здесь как вид социально ориентированной мотивации — комплекс одновременно воздействующих на личность мотивов, потребностей и стимулов, влияющий на осознанный выбор человека. Все люди, независимо от их социальной и культурной принадлежности, способны к эмпатии и альтруизму; на частоту оказания помощи влияют наблюдение за альтруистическим поведением, а также внешнее и внутреннее сходство помогающего и объекта помощи. Внутренние психологические факторы (высокая самооценка, позитивное эмоциональное состояние, представление об общности и ценности других людей) также стимулируют проявления альтруизма.

Буддизм Махаяны предлагает возможность развития альтруистического мировоззрения — вступление на путь Бодхисаттвы. Этот путь к счастью включает не только знания о преимуществах отказа от эгоистической мотивации, но и психологические техники — в частности, отождествление с образами Будд, воплощающими совершенные человеческие качества. Счастье и альтруизм представляются многим недостижимыми в условиях современного мира, но буддийские учителя показывают людям возможность стать более счастливыми и альтруистичными с помощью методов Будды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аргайл, 2003 — Аргайл М. Психология счастья. СПб.: Питер, 2003.

2. Говинда, 2007 — Говинда Анагарика. Психологическая позиция философии раннего буддизма согласно традиции абхидхаммы. М.: Беловодье, 2007.

3. Его Святейшество Далай-лама, 2010 — Далай-лама, Его Святейшество. Тайна счастья. М.: АСТ : Астрель; Владимир: ВКТ, 2010.

4. Калу Ринпоче, 2010 — Калу Ринпоче. Радужные небеса. М.: Ориенталия, 2010.

5. Калу Ринпоче, 2012 — Калу Ринпоче. Основы буддийского пути. М.: Ориенталия, 2012.

6. Кармапа XVII, 2011 — Кармапа XVII. Практика Бодхисаттвы. М.: Ориенталия, 2011.

7. Татаркевич, 1981 — Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981.

8. Четыре святые истины. Основные концепции буддизма // Санкт-Петербургский буддийский храм «Дацан Гунзэчойнэй» URL: http://dazan.spb.ru/buddhism/concepts/4-istiny/

9. Forms and Techniques — Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth: A Symposium / ed. by P. A. Sorokin. Boston, 1954.

10. Schwartz, 1977 — Schwartz, S. H. Normative Influences on Altruism // Advances in Experimental Social Psychology. Vol. 10 / ed. by L. Berkowitz. N. Y.: Academic Press, 1977. Pp. 221–279.

11. Sorokin, 1954 — Sorokin, P. A. The Ways and Power of Love: Types, Factors and Techniques of Moral Transformation. Boston, 1954.

Н. Ю. Приходько (Владивосток)

НАКОПЛЕНИЕ ДУХОВНЫХ ЗАСЛУГ В РАЗЛИЧНЫХ НАПРАВЛЕНИЯХ БУДДИЗМА

Персонологическая проблематика занимает важное место в теории и практике буддизма и имеет свою специфику. Согласно мнению «авторитетных исследователей буддизма, она проявляется в акцентированном внимании к тренировке и воспитанию (культивированию) “естественных” психических качеств человека, целенаправленному формированию его личности, развитию качеств человека как субъекта деятельности с тем, чтобы привести его в соответствие с определенными нравственными, религиозно-философскими и социально-психологическими нормами и критериями, выработанными в буддийской субкультуре» [Нестеркин, 2011, 2].

Оформление персонологической доктрины в буддизме происходило последовательно. Первоначально буддизм отрицал наличие личности как единой, вечной и независимой субстанции. Эта позиция преобладала в первоначальном буддизме школы *вайбхашика* (III–II вв. до н. э.). Зрелый, классический этап развития философской мысли буддизма интерпретирует личность как конструкцию, которая возникает в процессе рефлексивного преодоления ложной личностной идентичности и ложных личностных установок и формируется в процессе жизни. Подобное понимание личности нашло наиболее последовательное выражение в учении *мадхьямаки* (2 пол. II в. н. э.), а в дальнейшем — в доктринах тибетской школы Гелуг.

Рассматривая персонологическую проблематику буддизма, необходимо учитывать, что разные школы и направления буддизма понимают стадии личностного роста по-разному и имеют разные представления об «идеальной личности» и цели жизненного пути.

Традиционная классификация поучений Будды осуществляется в виде деления на три основных направления: *Хинаяну* («Малую колесницу»), *Махаяну* («Великую колесницу») и *Ваджраяну* («Алмазную колесницу»). Всего в канонических буддийских текстах содержится 84 000 поучений. Ваджраяна является продолжением, развитием Махаяны. Это путь Тайной *мантры*, который характеризуется использованием методов *йоги* (санскр., «упражнение, обуздание»), медитаций с визуализацией божеств-*Йидамов* (тиб. Йидам — «качество просветленного ума») и рецитацией *мантр*. Ваджраяна характеризуется непрерывностью линии передачи учения, идущей от самого Будды.

Хинаяну и Махаяну можно рассматривать как различные «духовные пути Дхармы» [Карма Чагме, 2006, 170]. Хинаяна включает в себя учения, данные *шравакам* (санскр., «слушатели») и *пратьекабуддам* (санскр., «достигающие пробуждения в одиночку»). Практика Хинаяны включает в себя целый ряд обетов индивидуальной *пратимокши* (санскр., «освобождение»). Помимо обетов Хинаяна включает в себя множество других способов очищения сознания, способов избавления от его «изъянов». Самое элементарное противодействие

негативным состояниям ума, популярное в традиции Хинаяны, — это размышление о пагубных последствиях негативных эмоций: негативные эмоции рассматриваются в качестве следствия ложной идеи индивидуального «я».

Основополагающей медитацией шраваков является медитация на отсутствие индивидуального «я». Привязанность к индивидуальному «я» рассматривается как источник всех модификаций страдания сансарического бытия. Из понятия «я» возникает понятие о «моем» и «чужом». «Я», «мое», «чужое» — три «эмоциональных яда», порождающих страдание. Медитация на отсутствие индивидуального «я» основывается на осмыслении причинно-следственных утверждений Четырех благородных истин и призвана уничтожить главную причину неведения — привязанность к собственному «я».

«Методы практики пратьекабудд аналогичны традиции шраваков. Они также медитируют на Четыре благородные истины, но их отличительной практикой является медитация на Двенадцать звеньев взаимозависимого происхождения» [Там же, 173]. Сутью этой аналитической медитации является последовательное рассмотрение этапов взаимозависимого происхождения страдания на основе неведения, которых насчитывается всего двенадцать. Описываются два типа пратьекабудд: практикующие без Учителя и те, кто полагается на Учителя или духовного друга [Там же, с. 178]. Считается, что «практикующие в одиночку» достигли стабильности духовного опыта еще в прошлой жизни, и это позволяет им обходиться без духовного руководства.

Результаты практики шраваков и пратьекабудд во многом совпадают. Они достигают понимания отсутствия индивидуального «я», но пратьекабудды также приходят к частичному пониманию отсутствия субстанционального основания феноменального мира в целом. Один из фундаментальных текстов современного буддизма, «Краткое объяснение сущности Ламрима» Еше Лодоя Ринпоче, утверждает: «Человек, стремившийся к состоянию Будды ради блага всех живых существ, но в недостаточной степени развивший сострадание, доброту и бодхичитту, становится пратьекабуддой. Тем не менее он выше шраваки. Между шравакой и пратьекабуддой есть большая разница. Пратьекабудды имеют большее собрание благих заслуг по сравнению с шраваками, так как они их накапливают в течение многих кальп» [Еше Лодой Ринпоче, 2002, 271].

Конечной стадией пути как шраваков, так и пратьекабудд является достижение состояния *архата* (санскр., «достойный»). По достижении цели следующие путем Хинаяны не проповедуют Дхарму, а живут в полном уединении и отрешении от мира (*пратьекабудда* на санскрите означает также «уединенный Будда» или «отъединенный Будда», «Будда для себя»).

В отличие от индивидуалистической практики Хинаяны, практика Махаяны осуществляется с мотивацией освободить всех живых существ от страданий и достичь Просветления вместе с ними. Махаяна «называется “великим” путем, потому что практикующие этого пути наделены великим состраданием. Их желание принести пользу другим гораздо сильнее заботы о себе. Эти практикующие, именуемые *”Бодхисаттвами”* (санскр., «Стремящиеся к Просветлению»), появляются на свет в различных обличиях: как в форме Учителей,

так и в виде обыкновенных людей — и даже в облике оленей, птиц, рыб и прочих животных, если это позволит принести пользу живым существам» [Карма Чагме, 2006, 179].

Главными и определяющими качествами Бодхисаттвы в Махаяне становятся *праджня* (санскр., «мудрость») и *каруна* (санскр., «сострадание») [Торчинов, 2002, 85]. Классические тексты традиции Махаяны утверждают, что обретший состояние Будды реализовал оба эти качества. Махаяна рассматривает сострадание как некие методы, *упайя* (санскр., «искусные средства»), благодаря которым Бодхисаттва, движимый состраданием, получает возможность помогать живым существам освободиться от страданий сансарического бытия. В буддизме Ваджраяны мудрость символически изображается в виде женского божества, искусные средства (сострадание) — в виде мужского. Их соединение ведет к Просветлению — обретению состояния Будды. Сострадательную миссию Бодхисаттвы нельзя понимать как мирской альтруизм, цель этой миссии — способствовать освобождению всех живых существ от страданий сансары.

Развивающий в уме сострадательное отношение к другим, практикующий *бодхичитту* (санскр., «намерение обрести Просветление») вступает на путь высшей духовной личности. Бодхичитта — «определяющее качество высшей духовной личности, это дверь в Махаяну. Только бодхичитта (и никакое другое добродеяние, например такое, как понимание пустотности) является отличительной особенностью личности, находящейся на высшем этапе» [Еше Лодой Ринпоче, 2002, 209].

Практикующий, сострадая другим, развивает «бодхичитту устремления». Практическое применение альтруистического отношения к другим означает, что практикующий развивает «бодхичитту действия». Бодхичитта действия — это практика Шести *парамит* (санскр., «совершенств»). К Шести парамитам относятся: *дана-парамита* (щедрость, совершенство даяния), *кшанти-парамита* (высокая нравственность, совершенство терпения), *вирья-парамита* (совершенство усердия), *шила-парамита* (смирение, совершенство соблюдения обетов), *дхьяна-парамита* (сосредоточение, совершенство созерцания) и *праджня-парамита* (совершенство мудрости, запредельная премудрость). «Для того, чтобы достигнуть Просветления, нужно полностью завершить путь Бодхисаттвы, в который входит и реализация Шести парамит» [Еше Лодой Ринпоче, 2002, 230]. В сокращенном виде Шесть парамит представляют собой три особые практики: нравственности, созерцания, мудрости. В еще более сокращенном виде практика Шести парамит представляет собой практику метода и мудрости [Там же, 231]. Последняя из Шести парамит относится к *абсолютной бодхичитте*, тогда как пять предыдущих представляют собой *относительную бодхичитту* [Карма Чагме, 2006, 181].

Действительно, праджня-парамита занимает особое место в буддизме Махаяны. Для этой парамиты была создана специальная группа *сутр* (санскр., «сакральные тексты») — сутры праджня-парамиты. В Хинаяне праджня понимается как умение распознавать *дхармы* (полисемантическое понятие, означающее на санскрите «учение, свойство, предмет мысли»). В традиции Махаяны праджня понимается как особая способность непосредственного восприятия реальности.

Практика Шести парамит порождает важные для практикующего духовные последствия, к примеру — совершенное благосостояние, совершенное тело, совершенное окружение и совершенные деяния.

Пути к Просветлению в различных направлениях (Колесницах) буддизма описывается по-разному. В частности, в Хинаяне путь к Просветлению включает в себя пять этапов: путь накопления, путь применения, путь видения, путь медитации и путь не-учения [Там же, 182]. Считается, что прохождение этих пяти этапов занимает пять долгих *кальп* (эпох). Каждый из этих путей подразделяется на меньшие интервалы, прохождение каждого из которых означает для практикующего накопление духовных заслуг. Например, практикующий, достигший «пика» пути применения, после смерти уже не может переродиться в низших мирах сансары. Он должен переродиться обладателем драгоценного человеческого тела, с большой вероятностью достижения Просветления в течение одной жизни [Там же, 182]. После завершения пути применения следует путь видения, который соответствует первому *бхуми* (стадия реализации) Махаяны. Традиция Махаяны насчитывает десять подобных уровней реализации.

Эти десять ступеней совершенствования подробно описаны в литературе традиции Махаяны и охватывают собой три *асанкхейи* (неизмеримые кальпы). Считается, что вплоть до седьмого бхуми практикующий находится в стадии нечистого состояния ума, где все еще требуется преодолевать негативные состояния и тенденции сознания. «Во временном измерении требуются две долгие кальпы, чтобы реализовать семь бхуми. Оставшиеся три бхуми посвящаются очищению тонких омрачений восприятия и занимают еще одну кальпу» [Там же, 183]. После прохождения десятого бхуми практикующий обретает особое состояние сознания, так называемое *ваджрное самадхи* (алмазная целостность, завершение), следом за которым наступает Просветление, достижение состояния Будды. Ко времени достижения высших ступеней Бодхисаттва приобретает огромное могущество. С развитием Махаяны Бодхисаттвами стали называть не просто верующих, стремящихся к *Бодхи* (Просветлению), а великих святых, достигших высших стадий реализации и неустанно заботящихся о благе всех живых существ.

В традиции *Ваджраяны* — Алмазной колесницы — путь к Просветлению носит более дифференцированный характер и разделяется, согласно разным источникам, на тринадцать или шестнадцать бхуми. Особые буддийские системы, такие как *Махамудра* («Великий символ», «Великая печать») или *Дзогчен* (тиб., «Великое совершенство», «Всецелая завершенность»), имеют свои собственные классификации.

Традиционно считается, что Махаяна имеет две ветви: «причинную» колесницу праджня-парамиты и «следственную» колесницу тайной Тантры. «Зарождение вдохновенной и деятельной бодхичитты, обретение понимания Пустотности означает завершение общего или обычного Пути. Теперь, когда все это достигнуто и обычный этап Пути пройден правильно, нужно непременно вступать в Ваджрную Колесницу. По правилам, в Ваджраяну вступает тот, кто породил бодхичитту и обрел видение Пустоты» [Еше Лодой Ринпоче, 2002, 300].

Ваджраяна предлагает опытному практикующему особые драгоценные — то есть высокоэффективные — методы достижения Просветления. Согласно классическим текстам буддийской традиции, Ваджраяна является самым быстрым способом обретения Просветления. Тот, кто практикует праджня-парамиту, будет двигаться к Просветлению в течение долгого времени (три кальпы). Ваджраяна же позволяет достичь Просветления за одну короткую человеческую жизнь. На пути праджня-парамиты практикующий должен накопить огромное количество заслуг в течение неисчислимого количества времени. Колесница тайной Тантры позволяет накапливать заслуги всеми возможными способами и ускоряет достижение Просветления.

С другой стороны, рассматривать Ваджраяну как направление Махаяны не совсем верно, правильнее было бы именовать Ваджраяну завершающим этапом развития традиции Махаяны. Основополагающие тексты буддийской традиции утверждают, что невозможно пройти мимо колесницы Тантры. Бодхисаттва, обретший десятый уровень реализации, обязательно вступает в Тантру, иначе Просветления не будет: т. е., ограничившись колесницей праджня-парамиты, невозможно достичь Просветления. Таким образом, обязательным условием достижения Просветления являются *тантрические практики*. *Тантра* (санскр., «связь, последовательность») является комплексом психопрактик, ведущих к изменению обыденного состояния сознания. В буддизме тантрические практики являются гарантией обретения быстрого Просветления, которое достигается за одну короткую человеческую жизнь. Путь Ваджраяны, как и применение методов Праджняпарамиты, означает обретение Просветления не для личного блага, а для блага всех живых существ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Еше Лодой Ринпоче, 2002 — Еше-Лодой Ринпоче. Краткое объяснение сущности Ламрима. СПб.: Нартанг, 2002.

2. Карма Чагме, 2006 — Карма Чагме. Горная Дхарма // Откровения тибетских отшельников. Руководство по ретриту. М.: Открытый мир, 2006.

3. Нестеркин, 2011 — Нестеркин С. П. Личность в сотериологии буддизма Махаяны. Автореф. дис. … док. филос. наук. Чита: ФГБОУ ВПО «Забайкальский государственный университет», 2011.

4. Торчинов, 2002 — Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.

Ш. С. Рысбекова, К. М. Борбасова (Алма-Ата, Казахстан)

ВЛИЯНИЕ БУДДИЙСКИХ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НА РАЗВИТИЕ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫХ КАЧЕСТВ ЧЕЛОВЕКА

Религия в обществе выполняет ряд функций; последствия выполнения функций (мировоззренческой, компенсаторной, коммуникативной, регулятивной, интегрирующе-дезинтегрирующей, культурнотранслирующей, легитимирующе-разлегитимирующей) бывают различными. В современных условиях роль религии нельзя считать определяющей, хотя она оказывает большое влияние на экономику, политику, межнациональные отношения, семью, культуру, санкционируя определенные взгляды через деятельность верующих индивидов, групп, организаций. Однако деятельность и мировоззрение верующих подвергаются и «обратному влиянию» объективных факторов развития экономики, политики, культуры. Происходит «наложение» религиозных отношений на другие общественные отношения.

Каждая конкретная религия влияет на общество сообразно своим специфическим чертам, отраженным в вероучении, культе, организации, этике, правилах отношения к миру. Она представляет собой «системное» образование, которое включает ряд элементов и связей. Такими элементами являются: сознание (с его уровнями и характеристиками); культовые и внекультовые отношения и деятельность; организации, созданные для ориентации в религиозной и во внерелигиозной областях. Всякая система мировоззрения вырабатывает свои принципы понимания природы, общества и человека. Религиозная система также содержит эти принципы, но наиболее сильным является моральное воздействие.

С традиционной религиозной точки зрения мораль дарована человеку «свыше», ее основные нормы и понятия сформулированы непосредственно божеством, зафиксированы в священных книгах, и люди должны неукоснительно следовать им. К сильным сторонам религиозной морали можно отнести внешнюю простоту ответов на сложные нравственные вопросы, незыблемость критериев нравственных ценностей, идеалов и требований, их своеобразную целостность и упорядоченность. Готовые ответы, которые имеются в системе религиозной морали, способны вызвать определенную эмоционально-психологическую умиротворенность этического сознания людей. К сильной стороне религиозной морали можно отнести и постановку проблемы ответственности человека за совершенные деяния.

При всем различии взглядов мировых религий на источник моральных ценностей, на практике последователи одной религии могут вести нравственный образ жизни, сходный с образом жизни последователей другой религии, разделять одни и те же моральные принципы и понимание идей «добра» и «зла».

Все религиозно-философские системы так или иначе обращаются к духовным ценностям. Буддизм же занимается ими вплотную, поскольку сущностью

и целью человеческого бытия, согласно этой религии, является духовный поиск, гармония личности и социума. Буддизм является не только универсальной теоретической системой: буддийские духовные ценности помогают человеку в решении проблем повседневности. В основе этой религии лежат некоторые идеи и понятия предшествовавших религий: идея реинкарнации — перерождения и перевоплощения души; понятие кармы как причинно-следственной связи, когда определенные действия приводят к отрицательным либо положительным последствиям в будущих перерождениях человека.

Многое буддисты взяли от йоги — в философии, культуре, практике [Сорокина, 2005, 27], но есть в буддизме и исключительно «буддийские» понятия. Это три варианта Пути к спасению — Три Колесницы: Хинаяна («Узкая [или «Малая». — Прим. ред.] колесница»), Махаяна («Широкая [или «Великая». — Прим. ред.] колесница»), Ваджраяна («Алмазная колесница»). Буддизм — очень демократичная религия. Может быть, именно в этом и есть основа его долголетия, жизнеспособности. Буддисты веротерпимы. Они никогда не прибегали к «огню и мечу», никому не навязывали свою религию. Буддист следует Учению — Дхарме. Важно спасение и Четыре благородные истины. Высшая цель — нирвана.

Буддизм разный и в то же время единый. В нем нет идеи «божественного предопределения», но есть человек, который несет ответственность за свои дела и поступки. Только сам человек может достичь Просветления.

География распространения буддизма достаточно широка. Буддийская церковь не представляет собой единого целого. Ее отдельные самоуправляющиеся церкви не объединены иерархией в общемировом масштабе. Основой буддизма являются монастыри. Верующие — и миряне, и монахи — объединены в общины (сангхи). В общины входят и мужчины, и женщины. Член общины принимает обеты: не отнимать чужой жизни, воздерживаться от воровства, прелюбодеяния, от лжи, от употребления опьяняющих веществ. По желанию любой может как принять, так и сложить с себя монашеские обеты. Обеты монахов более жесткие, чем обеты мирян. Среди принявших монашеские обеты существует своя иерархия: статус монаха зависит от положения, занимаемого в монастыре (в храме), и от принимаемых обетов. Женщины иногда принимают первичный обет, но не живут в монастыре.

Ритуалы в буддийских храмах совершаются только священнослужителями — гуру и учителями. У ламаистов (Тибет, Монголия, Бурятия и др.) священнослужители называются ламами, монастыри — дацанами (хурулами). Буддийские праздники отмечаются по лунному календарю, даты их проведения в разных странах могут не совпадать.

Буддизм играет важную роль в регулировании поведения своих последователей. Одно из базовых учений буддизма, сформулированное Буддой Шакьямуни, — «Четыре благородные истины». Их придерживаются все буддийские школы: существует страдание; существует причина страдания — желание; существует прекращение страдания — нирвана; существует путь, ведущий к прекращению страдания, — восьмеричный путь. Буддизм предлагает человеку найти свободу во внутреннем, а не во внешнем мире; достигнуть Просвет-

ления, обретя нирвану. По оценке О. Розенберга, «истина одна, но для разных людей нужно говорить о ней разными словами, путь к истине — не один и тот же для всех. И буддизм не настаивал на пути, лишь бы цель была достигнута» [Розенберг, 1991, 18].

На первом месте в буддизме стоят такие человеческие качества, как милосердие, доброта и терпимость. Буддизм широко распространился в мире в том числе и потому, что эта религия предлагает решение социальных проблем и конфликтов между людьми. Буддизм предлагает человеку обрести прежде всего духовную свободу. Основной ценностью буддизма является сочувствие, что предполагает развитие человеком таких качеств, как терпимость и милосердие. Чтобы постичь истину, человеку необходимо пройти ряд испытаний, физических и духовных. Легенда о Будде Шакьямуни гласит, что в поисках истины он провел шесть лет в суровых испытаниях: голодал, жил в условиях дикой природы. Один древний китайский мудрец сказал, что, прежде чем человек получит дар от бога, он должен испытать физические муки и пройти через духовные страдания [Эррикер, 2002, 152]. Имея такую психологическую установку, люди легче переносят житейские трудности, конфликты в социуме, воспринимая их как испытания, стараясь развивать терпение к житейским невзгодам.

Буддизм проповедует гуманность, милосердие, послушание и терпимость, помогая человеку выжить в современных условиях. Эти человеческие качества — основа традиционных культурных ценностей в странах Востока. Они нашли свое отражение во многих областях культуры и искусства — в живописи, литературе, архитектуре. Эти качества могут составить основу человеческого общежития в современную эпоху. Развитость индивидуального сознания человека определяется количеством и качеством политической, правовой, нравственной, эстетической и другой информации, присущей ему. Большое значение имеет религиозное сознание — в частности, основанное на буддийских духовных ценностях. Интересно отметить, что буддизм многие исследователи характеризуют как самое «атеистическое» религиозное учение. В буддизме придается значение развитию не только психологических и нравственных качеств человека, но и социальных и индивидуальных свойств характера. На настоящем историческом этапе духовные ценности учения буддизма приобретают новое содержание. Некоторые школы буддизма предлагают решать социальные проблемы и межнациональные конфликты путем достижения взаимопонимания и взаимного уважения между социальными группами и нациями.

Духовная свобода выступает главной ценностью буддизма. Согласно буддизму, абсолютная свобода — это духовное освобождение, нирвана [Ду Хон Вей, 1998, 158]. «Нирвана» — основное буддийское понятие, которое выражает самый высокий уровень буддийского сознания, верх духовного совершенства, свободу человека от всех страданий. Буддизм утверждает, что свобода существует только в сознании человека. Для обретения свободы прежде всего необходимо «очиститься» от психологических переживаний, страданий.

Обретению освобождения способствуют качества — «добродетели». Главные из них — десять, и они называются «белыми добродетелями»

(добродетели тела, речи и мысли). К ним относятся, в частности, правдивость, умиротворение, доброжелательная и правильная речь, отсутствие жадности и зависти, злобы и неправильных воззрений. Все добродетели имеют свои объекты, «моменты воли», ход исполнения и результат [Ду Хон Вей, 1999, 132]. В основе «моментов воли» (т. е. проявлений «свободы воли» в соответствии с внутренним импульсом) лежит отказ от злобы, страсти и невежества, а также внутренняя духовная просветленность, которую дают лишь «великие законы» Будды [Ду Хон Вей, 2000, 25].

Проблема нашего общества состоит не в том, какую систему мировоззрения предпочитает человек, а в том, как он реализует свои убеждения в существующей социальной действительности. И верующие, и атеисты могут эффективно сотрудничать в деле построения справедливого общества.

Надежное функционирование и выживание общества предполагает как непрерывность и устойчивость его жизнедеятельности, так и социально целесообразное поведение его членов. Это достигается посредством поддержания социальной системы норм и ценностей, а также табу и запретами, которые способны придать совершенный вид социальным процессам, «восполнить» разрывы в социальной ткани, в общей ориентации людей, обеспечивая тем самым условия для предельной интенсификации «внутреннего мира человека: целеустремленности, уверенности, последовательности» [Пишель, 2004, 75]. Когда такие механизмы не могут быть «сконструированы» из реальных элементов жизни, из очевидных фактов и доводов, предельно надежные регуляторы и ценности предполагают соотнесенность со сверхъестественными силами. Именно в этом случае религия усиливает стабильность и выживаемость общественного организма. В современном социуме люди испытывают потребность в решении фундаментальных смысловых — «вечных» проблем. Поиск идет в разных направлениях, в том числе и в русле религии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Сорокина, 2005 — Сорокина Г. А. Буддизм в европейской культуре первой трети XX века. Автореф. дис. … канд. филос. наук. М., 2005.

2. Розенберг, 2002 — Розенберг О. О. Труды по буддизму. М.: Наука, 1991.

3. Эррикер, 2002 — Эррикер К. Буддизм. М.: Фаир-пресс, 2002.

4. Ду Хон Вей, 1998 — Ду Хон Вей. Буддийское понятие бытия и формирование качеств человека // Актуальные философские и культурологические проблемы современности: сб. науч. труд. / отв. ред. М. М. Бровко, О. Г. Шутов. Киев: Общество «Международное финансовое агентство», 1998. С. 158–165.

5. Ду Хон Вей, 1999, — Ду Хон Вей. Буддизм и гуманизм, экзистенциализм, духовная свобода // Актуальные философские и культурологические проблемы современности: сб. науч. труд. / отв. ред. М. М. Бровко, О. Г. Шутов. Киев: Общество «Международное финансовое агентство», 1999.

6. Ду Хон Вей, 2000 — Ду Хон Вей. Духовные ценности человека в философии и практике буддизма. Автореф. дис. … канд. филос. наук. Киев, 2000.

7. Пишель, 2004 — Пишель Р. Будда, его жизнь и учение / сост. Г. Г. Горбунова. М.: Амрита-Русь, 2004.

ТЕКСТ-ДИСКУРС-ПЕРЕВОД

●

TEXT-DISCOURSE-TRANSLATION

Б. С. Дугаров (Улан-Удэ, Бурятия)

МИЛАРАЙБА (МИЛАРЕПА) В КНИЖНОЙ И УСТНОЙ ТРАДИЦИИ МОНГОЛОВ

I

В связи с распространением в Монголии буддизма в конце XVI — начале XVII в. происходят заметные сдвиги в культурной жизни монголов, обусловленные в значительной степени влиянием тибетской духовной традиции, несшей в себе немало культурных достижений, созданных на протяжении многих столетий народами Индии и Гималайского региона. Возрождение письменности и литературы явилось характерной чертой жизни монгольского общества того периода. Важное место в этом процессе занимала переводческая деятельность, которая способствовала адаптации буддийских духовных ценностей в языке степных кочевников.

Одним из наиболее известных переводных произведений считается «Жизнеописание», или «Намтар», знаменитого тибетского поэта и йогина-отшельника Миларайбы (это имя переводится на русский по-разному — Миларайба, Миларайпа, Миларепа, Миларэпа, Миляр-ава, Миле-бурхан, Мила-богдо или Мила-бакши) (1040–1123). Автором монгольского перевода является Гуши Цорджи, чье полное имя — Манджушри Гуши Ширегету Цорджива (Цорджи) Шришиласвараба. Он свыше 30 лет своей жизни отдал активной переводческой деятельности (см. прим. 1), которая в основном происходила в Куку-хото. Большое количество переведенных им сочинений говорит о том, что Гуши Цорджи был тонким знатоком тибетской культуры, выдающимся литератором-переводчиком своего времени [Бира, 1978, 188]. Одним из первых переводов Гуши Цорджи был «Манигамбум» (1584 г.), предназначавшийся прежде всего для правящей аристократии с целью распространения тибетской религии в Монголии. К числу последних переводов Гуши Цорджи относится «Намтар» Милайрабы (1618 г.), который был сделан по заказу известного монгольского просветителя и поэта Цогту-хунтайджи и его матери Чинг Тайху-хатун.

Повсеместному распространению в Монголии сочинения о Миларайбе способствовало его издание ксилографическим способом в 1756 г. в Пекине. Оно стало одним из наиболее читаемых произведений старомонгольской литературы. Это произошло во многом благодаря мастерству Гуши Цорджи как переводчика, творчески использовавшего при переводе традиции родной словесности. Об этом он сам пишет в колофоне монгольской версии «Намтара»: «Перевел, по-монгольски составивши, опять и опять вполне искусно звуки согласуя, завершая сущность закона неистощимого, давая соответствия звуками могучими монгольскими» [Владимирцов, 1927, 221]. Безусловно, перевод Гуши Цорджи относится к лучшим достижениям монгольской переводной литературы, в которых «народная монгольская душа, ее чаяния, идеалы и вкусы выявляются не только в тех или других ориги-

нальных литературных произведениях, но и в подборе переводов, в переложении на свой родной язык» [Владимирцов, 1920, 102].

Жизнь Миларайбы, прошедшего путь от тьмы к свету, как демонстрирует текст «Намтара», являла собой конкретный пример приобщения человека к высшим буддийским истинам, изложенным на понятном для простых людей образном поэтическом языке. Поэтому «Жизнеописание» Миларайбы входило в круг чтения у знатоков старомонгольской письменности, оно обрело как бы новую жизнь на монгольской почве как памятник книжной культуры. Об этом свидетельствуют различные списки монгольского перевода «Жизнеописания» Миларайбы, которые ныне хранятся в Улан-Баторе, в фондах Академии наук Монголии.

Центральное место в этом списке занимает ксилографическое издание Миларайбы. Полное его название: *Yogajaris-un erketü degedü getülgegči milarasba-yin rnamtar nirvan kiged qamuγ-i ayiladaγči-yin mür-i üjegülügsen kemegdekü orosiba* — «Жизнеописание Миларайбы, верховного и могущественного из йогинов, спасителя, показавшего путь всеведения и (достижения) нирваны». Сохранность текста хорошая. Размер листа 55х10 см, размер текста 46,5х6,8 см. Количество строк на странице — 38. Печать черная. Пагинация монгольская, постраничная; в правой стороне последнего (224) листа имеется и китайская пагинация, свидетельствующая о том, что данное произведение перепечатано с пекинского ксилографа.

В ксилографе шесть иллюстраций. На л. 1а в левом углу — рисунок Тилопы, первого иерарха школы философской школы Кагью (Кагьюпа, Карчжудпа или Карджупа), к которой принадлежал Миларайба. Тилопа изображен сидящим, полуобнаженным, в его руке — рыба, через правое плечо перекинута медитационная веревка — йогапатта. Внизу подпись по-тибетски: *grub mchog rje btsun ti lo pa* — «Святой Тилопа, лучший из сиддхов». В правом углу того же листа — рисунок Наропы, второго иерарха школы Кагью. Он изображен сидящим, полуобнаженным, в руке держит капалу, через левое плечо перекинута йогапатта. Внизу подпись по-тибетски: *mkhas grub pan chen na ro pa* — «Великий пандит Наропа». На л. 2а — рисунок Марпы (Марбы) (в левом углу) и самого Миларайбы (в правом углу). Марпа (1012–1097), третий иерарх школы Кагью, ее фактический основатель, учитель Миларайбы, изображен в сидячем положении, в одеянии ламы, в правой руке он держит ваджру, в левой — капалу. Внизу подпись по-тибетски: *skyes mchog mar pa lo tsa ba* — «Марпа — переводчик, лучший из рожденных». Миларайба изображен в сидячем положении, полуобнаженным, в левой руке держит капалу, правая рука приложена к уху. Ниже — тибетская подпись: *dbang phyug mi la ras ba rje* — «Владыка могущества Миларайба». На л. 224а — два изображения божества Махакалы. Одно из них расположено в левом углу с подписью по-монгольски: *biraman dursu-tu maqa kala* — «Махакала в виде брахмана», другое в правом углу с подписью *durben mudur-tu maqa kala* — «Четырехрукий Махакала».

В колофоне ксилографа указано, что автором этого перевода является Пандит Ширегету Цорджи, а заказчиками — Цогту-хунтайджи и его мать

Чинг Тайху-хатун. Упомянуты и писцы — искусный Биликту-банди, усердный Ринчин-банди и мудрый Сами-багши. Перевод был завершен «во дворце, именуемом *nomtu tib*, расположенном на южной стороне прославленного всюду города Куку-хото, в пятнадцатое число Белого месяца года Лошади» (1618 г.). Перечислены также посланцы Цогту-хунтайджи и Чинг Тайху-хатун, приехавшие за переводом: Кундилэн Колочи-чингсан, Эрдэни-номчи Сандинг и Зорикту-киа.

В фонде, помимо ксилографических изданий, есть и рукописные тексты «Намтара» Миларайбы на старомонгольском языке. Также имеется и «Намтар» Марпы-лоцавы. Следует упомянуть о «Намтаре» и «Гурбуме» Миларайбы на тибетском языке, которые, как и все старинные манускрипты, хранятся в матерчатой обертке (жанша), обычно синего, желтого или красного цветов. Произведения Миларайбы обнаружены мною также в Музее редких книг Государственной библиотеки Монголии: «Намтар» рукописный (в трех тетрадях) и ксилографический. Мне довелось посетить и библиотеку буддийского монастыря Гандан, где содержится «Намтар» Миларайбы на старомонгольском языке и на тибетском. Первый из них, по словам Сонинбаяра, заведующего монастырской библиотекой, представляет собой бурятское издание, второй — пекинское.

Все вышеприведенные данные свидетельствуют о популярности этого письменного памятника в Монголии. «Намтар» Миларайбы встречается и в домашних коллекциях старинных книг у людей пожилого возраста, владеющих старомонгольской грамотой, и входят в число излюбленных книг для постоянного чтения. В связи с этим уместно привести фрагмент из монгольского дневника Б. Я. Владимирцова, в котором приводится трогательный портрет одного уроженца Западной Монголии, буддийского монаха, решившего воспроизвести пример Миларайбы на своей родине. Он считался в округе образованным ламой, уже занимал важную монастырскую должность, как вдруг оставил монастырь, своих учеников, литературу и живопись, в которой он добился заметных успехов, и ушел от прежнего образа жизни, став отшельником-созерцателем. На этот поступок его подвигнули размышления о жизни Будды в творениях Миларайбы. Как пишет Владимирцов, лама живет в полном уединении среди природы у отрогов гор Хан-Хухэя. В его одинокой келье с узким окошком и крошечной железной печкой ничего нет, лишь на маленьком столе две книги — сочинения Миларайбы — и его изображение (тханка) — на стене [Владимирцов, 2002, 139].

II

Говоря о бытовании произведений Миларайбы в Монголии, необходимо отметить, что образ прославленного тибетского йогина-отшельника нашел своеобразное отражение и в устной фольклорной традиции монголов. Рассказы о Миларайбе, имеющие книжное происхождение, бытовали в виде увлекательных полусказочных сюжетов, пересказывались неоднократно во время общения в юрте, у вечернего костра или в караване паломников, следующих по местам буддийских святынь. Так, в записи Б. Барадийна

существует целый цикл занимательных легенд о жизни Миларайбы, его ученике Райчуне (Речунгпе) и учителе Марпе, а также о встрече с Атишей [Барадийн, 1912, 437–444]. Исследователем Г. Н. Потаниным записана легенда, представляющая фольклорную интерпретацию жизненных метаморфоз знаменитого тибетца, прошедшего путь от чернокнижника до ревностного буддиста, достигшего высшего совершенства благодаря пройденным у учителя Марпы испытаниям и его наставлениям [Потанин, 1893, 373–374].

Особой популярностью в среде монгольских кочевников пользовался сюжет, взятый из «Гурбума», — о встрече Миларайбы с охотником Гомбу-Дорчжи (см. прим. 2). Согласно книжному тексту, последний, преследуя оленей, набредает на горную пещеру, где Миларайба пребывал в медитации. Отшельник спасает животных от стрелы охотника, с молитвенной песней обращаясь к нему, отчего сердце того смягчается. Он склоняется к состраданию и становится адептом буддийского вероучения [Потанин, 1893, 359–370]. Примечательно, что в фольклорных записях этого сюжета, произведенных Г. Н. Потаниным в различных частях Монголии, обнаруживается значительная вариативность, свидетельствующая о влиянии локальной традиции на образ Миларайбы. Так, в одном из вариантов, записанном от Пунсука, монгола из Ордоса (Южная Монголия), охотник Гомбу-Дорчжи пускает в Миларайбу стрелу, которая обладает способностью достичь неба и океана, но она возвращается к нему самому, пронзая его грудь [Потанин, 1893, 230, 231].

В другом варианте, записанном в Северо-Западной Монголии от Чо Джамина, ламы, халха из г. Кобдо, приводится легенда о Меле-бурхане (Миларайбе). По сюжету охотник Когульдей-мерген (он же Гомбу-Дорчжи) с двумя собаками гнался за тремя маралами. Животные добежали до горы, на которую спустился Меле-бурхан, где он сидел и читал книгу. Маралы и преследующие их охотник с собаками остановились и замерли при виде святого отшельника, не в силах оторвать от него глаз. Меле-бурхан всех их вместе поднял на небо, этим спасая маралов от охотника. Все они сделались бурханами [Потанин, 1883, 205]. Любопытно, что Миларайба здесь предстает в божественной ипостаси, беря на себя роль культурного героя в контексте мифологического сюжета, объясняющего происхождение Ориона. Здесь налицо оригинальный образчик буддийского влияния на традиционный астральный эпос кочевников, в чем просматривается трансформация на фольклорной почве популярного в народе образа тибетского йогина-отшельника.

III

В новейшей истории Монголии был период, когда буддийское прошлое монголов официально предавалось забвению. Но, несмотря на идеологические метаморфозы того времени, представления о прежних духовных ценностях оказались живучими в народе, в том числе память о Миларайбе. В середине 1980-х годов мне довелось совершить научную командировку в Улан-Батор, во время которой, помимо знакомства с письменными

версиями монгольского «Намтара» Миларайбы в фондах Академии наук МНР, Государственной библиотеки и в монастыре Гандан, о чем было поведано выше, я имел счастливую возможность общаться с одним из носителей старой «дореволюционной» культуры. Речь идет о бывшем Ламе Бухаагийн Сандаге, с которым мне удалось близко познакомиться. Описание нашей встречи и содержание беседы с ним привожу ниже в том виде, как они были записаны по свежим впечатлениям в далеком 1985 году.

Узнав о цели моего прихода, Сандаг-гуай (гуай — слово, выражающее почтительное отношение к старшим по возрасту) не спеша начал рассказывать о Миларайбе. Такого знатока я еще не встречал, причем некоторые вещи мне приходилось слышать впервые. Оказывается, существовали толковые словари-глоссарии к «Намтару» и «Гурбуму» Миларайбы, именуемые *дуймэн* (*Мялын намтарын дүймэн, Мялын Гурбумын дүймэн*). Они печатались в монастыре Таряатын-хурээ, находившемся в Арахангайском аймаке. Рукописный (*бичмэл*) дуймэн составлялся под указанием учителя — *багши*. Одним из таких знатоков-книжников, известных своей ученостью как агримба (доктор тантристских наук), был Пунцаг-багши из Хэнтэйского аймака. Он знал Далай-ламу и встречался с ним во время его приезда в Монголию в 1904 году.

Сам Б. Сандаг учился в 1930-х годах в Найдан-дацане, что в Мингадском хошуне. Там он изучал дуймэн Пунцаг-багши, принадлежавший его ученику — олётскому Ламе-хубилгану Дамби. Это был дуймэн «Намтара» Миларайбы, книга формы «бодхи», небольшого объема, свыше 20 листов. В домашней библиотеке у Сандаг-гуай хранится рукописный дуймэн (автор неизвестен). Он вечерами читает его для интересующихся людей и соседей, на ходу делая синхронный перевод с тибетского языка на монгольский.

Знатоков Миларайбы, по словам моего собеседника, в Монголии уже почти не оталось. Из ныне здравствующих — это Жагар, родившийся в 1919 году (*хонин жэлтэй*, год Овцы). Сейчас Жагар работает реставратором в Амарбаясгалан-хийде, до этого он работал в Эрдэни-дзу, старейшем монастыре Монголии.

Был еще Лубсанцултэм — из тех, кого знал Б. Сандаг и который умер за два-три года до нашей встречи. Он был энгийн (простой, без ученых степеней) лама, служил в монастыре Гандан. Хорошо знал Тибет, где пробыл сорок лет. Он видел 9-этажное здание (*есөн давхар байшин*), построенное Миларайбой из камня и глины. Тогда оно стояло целиком, в сохранившемся виде. Сейчас неизвестно, в каком оно состоянии, из-за нашествия китайцев.

Останки (*шарил*) Марпы покоились на четвертом этаже. Трость Марпы — *таяг* — хранилась под крышей одного из дуганов в Лхасе и привлекала многих верующих. Они в порыве благоверности отламывали или отрезали от трости что-нибудь по кусочкам. Поэтому таяг завернули в сукно — *цэмбэ* — и положили на верх дугана.

Лубсанцултэм посетил пещеру Миларайбы. Она расположена на косогоре на юг от реки Лховраг, где высится вышеупомянутая постройка великого

йогина. Пещера (*уулын агуй*) оказалась маленькой и неглубокой. Дождь задевает колени, если сидеть в ней скрестив ноги. Находясь у Марпы, Миларайба медитировал в этом углублении в каменной скале. Вход в него был замазан на время медитации. Миларайба в своей практике руководствовался шестью учениями (*зургаан бясалгал*) Наропы. Существует свод наставлений — *бясалгалын гомдуг* для буддийского отшельника, предающегося созерцанию.

По свидетельству моего собеседника, в Арахангайском аймаке, в Цэцэрлэге, где раньше находился буддийский монастырь, на северном склоне горы Булган имелись *зураги* — изображения буддийских божеств и святых, в том числе Миларайбы. Нарисованные крупным планом на каменных выступах, они были видны издалека.

В разговоре о Миларайбе Сандаг-гуай упомянул неизвестное мне произведение «Мялын барда(н) дилэн» (?). Им, по словам моего собеседника, восхищался Богдо Зонхава (Дзонхава, Цзонхава, Цонкапа. — Прим. ред.), что известно из его писаной биографии. «Если тебе удастся это почитать, — обращаясь ко мне, сказал Сандаг, — было бы хорошо. Это сочинение должно быть у вас, в Бурятии или в Ленинграде, может, в Германии (ФРГ). Ты еще молод, и все впереди у тебя. Я не читал его. Но, судя по отзыву Зонхавы, думаю, что это очень интересная вещь».

Сейчас Бухаагийн Сандаг читает сочинения Цзонхавы. Он дважды прочитал весь многотомный Кангьюр (Ганджур), внося свои пометки при чтении в объемистую тетрадь, которую периодически перечитывает.

Пожалуй, таких стариков, как Б. Сандаг, с традиционным буддийским образованием, в Монголии остались единицы. К нему приходят за консультацией молодые ламы. Сам Сандаг-гуай любит буддийскую философию — *чойрын ном*. Его домашняя библиотека сплошь из старинных книг — тибетских ксилографов. Они аккуратно уложены на специальных полках-стеллажах, все с ярлычками, обернуты в разного цвета материал. В центре расположена *гунгарба* — ламаистская божница со статуей Будды посередине. Рядом — огромный том Жадамбы, начальной сутры Кангьюра — буддийской энциклопедии из 108 томов.

Б. Сандаг родом из Хобдоского аймака, Мингатского хошуна (см. прим. 3). Родился в местности Алтан-хухы-уул в 1908 году (год Железной Обезьяны по восточному календарю). С 5–6 лет Б. Сандаг находился в дацане и пробыл там до 30 лет. Б. Сандаг был ламой, пока не начались репрессии против буддийской религии. Библиотеку он собрал сам, часть приносят знакомые и родственники умерших книжников. «После моей смерти, — говорит Сандаг-гуай, — книги перейдут к сыну Баянцагаану. Он молодой ученый, тибетолог».

Сандаг-гуай многократно читал «Намтар» Миларайбы, прекрасно знает содержание работы и наизусть цитирует фрагменты из него. Он рассказал мне следующие эпизоды.

1. Сюжет из первой части «Намтара», где повествуется о юных годах Миларайбы, чье имя, даденное ему отцом при рождении, звучит в монгольском

переводе *Соносагаад Баясхаланту* («Услышав Возрадовавшийся»). Отец Миларайбы был богатый человек, но после того, как он преждевременно умер, родственники проявили по отношению к его семье жестокость и несправедливость. Миларайба был отправлен своей матерью — умной и волевой женщиной — учиться черной магии, чтобы отомстить. Он посредством колдовского обряда разрушил дом, в котором собрались родственники, и под его обломками погибло 35 человек, а мать Миларайбы, взобравшись на дерево, радовалась: «Смотрите, какой сын у его отца».

2. Эпизод с загадкой плаща йогина, с которым мать Миларайбы отправляет сыну золото: плащ — это река, девять лан золота — это девять родственников. Миларайба сам не догадывается, а загадку его матери разгадывает жена Марпы. Она опаивает йогина, и когда тот засыпает под воздействием винных паров, берет его плащ и находит зашитое там золото. Марпа восхищен догадливостью и сообразительностью женщин.

3. Как Марпа заставлял Миларайбу строить сначала *дугуй* — круг, затем *гурвалжин* — треугольник, наконец, *дөрвөлжин* — четырехугольник (из 9 этажей).

4. Сцена с камнем, который Марпа заставил Миларайбу перенести на прежнее место.

Сандаг-гуай так интерпретирует позу Миларайбы: левая опущенная рука — гасит огонь, правая приподнятая рука — подпирает скулу. В этом облике он после кончины явился, восседая на камне, перед своим учеником Райчуном (Речунгпой), когда тот вернулся из Индии, а Миларайба дожидался его возвращения, откладывая кремацию — то есть гася огонь.

Лас-жумбрай мэдэх хэрэгтэй, — Мяла богдо хэлдэг байгаа. — Ямар чхүн бурхан болож чадах («Следует знать Лас-жумбрай, закон причинной и следственной связи, — говорил сам Миларайба, — любой человек в состоянии стать Буддой»). Здесь Сандаг-гуай вспомнил эпизод из «Намтара», где приводится спор Миларайбы с ученым ламой. Тот прочитал много книг и хотел сидеть выше Миларайбы. Йогин действительно мало читал, но сумел в течение одной жизни достичь нирваны. «Сможем ли мы?» — в раздумье произнес Сандаг-гуай, как бы подытоживая свой рассказ о Миларайбе.

«В прежние времена, — говорит Сандаг-гуай, — у дворца Богдо-гэгэна в старой Урге размещался целый городок тибетских монахов. Было много и бурятских лам».

Я взял на время, до отъезда домой, рукописный дуймэн Миларайбы и сделал краткое его описание: форма «бодхи», бумага (русская?), белая, плотная, линованная от руки — чтобы было удобней писать, пагинация тибетская, 29 л. Размер листа — 36,5х9,8 см, размер текста — 30х7,5 см. Текст хорошей сохранности, написан черной тушью. Количество строк (шад) на странице — 7–8. Я также переписал полное название сочинения на тибетском языке. Рукописный текст в некоторых местах оказался помеченным шафрановой водяной краской (*гүргэм шара усан будаг*), что свидетельствовало о внимательном и неоднократном чтении текста. Все это напоминало мне о встрече с Сандаг-гуай — одним из «последних могикан» старой степной культуры.

IV

В истории литературы нередки случаи, когда переводные произведения как бы заново рождались в иной этнолингвистической среде и становились достоянием культуры того народа, на языке которого им была предназначена новая жизнь. Так было, например, со многими фольклорного характера произведениями индо-тибетского происхождения, переведенными на монгольский язык. То же самое можно сказать о «Жизнеописании» Миларайбы, ставшем, благодаря его великолепному переводу на старомонгольский язык, одной из популярных и любимых книг в среде степных книгочеев — приверженцев «Трех драгоценностей» и «Четырех благородных истин».

В связи с этим отметим, что в литературном наследии монгольских народов существует целый пласт заимствованных литературно-фольклорных произведений, в т. ч. и переводных. Но они настолько органично осваиваются степной культурой, что воспринимаются кочевниками как свое, родное [Дамдинсурэн, 1981, 143]. С этой точки зрения Миларайба — явление монгольской литературы, подтверждаемое бытованием его произведений как в письменной, так и в устной форме. В то же время это и примечательный факт, высвечивающий еще одну грань традиционных тибето-монгольских духовных и культурных связей.

Не случайно фрагменты из произведений Миларайбы вошли в антологию старомонгольской литературы, изданную академиком Ц. Дамдинсурэном [Дамдинсурэн, 1959, 279–288] под названием «Сто лучших образцов монгольской словесности». Эта публикация видного ученого обозначила в лице Миларайбы один из важных приоритетов в истории монгольской культуры и преемственность духовных традиций, связанных с Тибетом. Следует сказать, что в последние десятилетия в Монголии набирает обороты активный процесс возрождения буддизма. На этом позитивном фоне наблюдаются заметные перемены по отношению к буддийскому культурному наследию, оживают сокровенные страницы прошлого, издаются книги по буддологии и тибетологии.

В списке изданий монгольских авторов, посвященных буддийской тематике, следует особо отметить опубликованный в 2010 г. перевод на современный монгольский язык объемного сборника «Сто тысяч песен Миларайбы», или «Гурбум» (*Гэтэлгэгч Мяларайвын тууж дэлгэрэнгуй ялгасан бум дуулал хэмээгдэх оршвой*), являющегося как бы расширенным дополнением к «Намтару» и имевшего прежде широкое распространение не только в Тибете, но и за его пределами — от Непала до Монголии и Бурятии. Перевод осуществил молодой ученый Б. Няммягмар, сотрудник Института языка и литературы Академии наук Монголии, на основе старомонгольского текста Гуши Цорджи и сличения его с тибетским оригиналом. Таким образом, все возвращается на круги своя: восстанавливается связь времен и поколений, и образ Миларайбы занимает достойное место в системе традиционных духовных ценностей монгольского народа.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Перечень всех известных переводов Гуши Цорджи имеется в книге: Heissig W. Eine kleine mongolische Klosterbibliothek aus Zakhar. — Jahrbuch des Bernischen historieschen Museums in Bern, 1961–1962. Тт. XLI–XLII. S. 557. Следует отметить, что перевод жизнеописания Миларайбы в исполнении Гуши Цорджи не считается единственным. Так, венгерский ученый Ласло Лёринц опубликовал в 1967 г. в Будапеште монгольский текст рукописи «Намтара». Согласно колофону, автором перевода является Цогту Гуши. По мнению издателя, нет достаточных оснований отождествлять Цогту Гуши с Гуши Цорджи, несмотря на некоторое сходство их имен [Lörincz, 1967, 4]. Также обнаружен перевод «Жизнеописания» тибетского йогина-поэта на ойрато-монгольскую письменность (*тод бичиг*), выполненный Заяпандитой (1599–1662) и его учениками [Бира, 1978, 224].

2. В популяризации данного сюжета, по всей видимости, большую роль играл цам Миларайбы (Милай-цам) — полурелигиозное, любимое простым народом празднество в форме театрального представления, где главными действующими лицами являются сам йогин и охотник Гомбу-Дорчжи, выступающий с разоблачением перед собравшейся публикой неблаговидных дел, совершаемых местной знатью [Барадийн, 1909, 11]. О востребованности этого театрализованного действия, «исполнявшего своеобразную и успешную роль публицистики», говорит то, что существовали «особые книжки, по большей части рукописные, содержащие примерный текст диалогов цама Миларайбы» [Владимирцов, 1923, 103].

3. Сандаг-гуай, несмотря на свой возраст — 77 лет, интересовался, помимо буддийской литературы, и современной жизнью, старался быть в курсе культурных событий. С давних лет он питал интерес к этнографии, накопил много материала о мингатах — западномонгольском племени. Из написанного им по этнической истории, обычаям и языке мингатов была издана только небольшая часть в академическом сборнике «Этнографийн судлал» (Улаанбаатар, 1966). По его мнению, мингаты исторически связаны с хотогойтами, живущими в Завханском и Хубсугульском аймаках.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барадийн, 1909 — Барадийн Б. Цам Миларайбы // Записки РГО. Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. Т. 34. СПб., 1909.

2. Барадийн, 1912 — Барадийн Б. Из легенд Тибета // Живая старина. Вып. II–III. 1912.

3. Бира, 1978 — Бира Ш. Монгольская историография. XIII–XVIII вв. М., 1978.

4. Владимирцов, 1920 — Владимирцов Б. Я. Монгольская литература // Литература Востока. Вып. II. Петроград, 1920.

5. Владимирцов, 1923 — Владимирцов Б. Я. Тибетские театральные представления // Восток. Кн. 3. М.; Петроград, 1923.

6. Владимирцов, 1927 — Владимирцов Б. Я. Надписи на скалах халхаского Цогту-тайджи // Известия Академии наук СССР. Статья вторая. Л., 1927.

7. Владимирцов, 2002 — Владимирцов Б. Я. Буддизм в Тибете и Монголии // Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Восточная литература РАН, 2002.

8. Гэтэлгэгч Мяларайвын, 2011 — Гэтэлгэгч Мяларайвын тууж дэлгэрэнгуй ялгасан бум дуулал хэмээгдэх оршвой. Тувд эхтэй харгуулж хөрвуулэн буулгасан Б. Няммягмар. Улаанбаатар, 2011.

9. Дамдинсурэн, 1959 — Дамдинсурэн Ц. Mongyol uran jokiayl-un degeji jayun bilig orosibai. Улаанбаатар, 1959.

10. Дамдинсурэн, 1981 — Дамдинсурэн Ц., Серебряный С. Д. «Обрамленные повести» в Индии и у монгольских народов. М., 1981.

12. Потанин, 1883 — Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. СПб., 1883.

13. Потанин, 1893 — Потанин Г.Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия (1884–1886). Т. 2. СПб., 1893.

11. Lörincz, 1967 — Lörincz L. Milaraspa eletrajza. Kozzeteszi Lörincz Lasslo. Budapest, 1967.

Б. Р. Ерохин (Азери, Ида-Вирумаа, Эстония — Нью-Дели, Индия)

ТЕПЛОЕ ДЫХАНИЕ ДАКИНЬ

Учения Махамудры происходят от изначального Будды Ваджрадхары, и первым известным в человеческом мире учителем Махамудры был Сараха (даты его жизни варьируются от II до VIII в.). Передаваемые в форме устных наставлений и песен, методы реализации представляли собой прямые указания на природу ума (то есть состояние Будды), которые талантливые ученики тут же и осуществляли. Эта «дальняя линия» передавалась через махасиддхов Нагарджуну, Шаварипу и Майтрипу (Адвайяваджру, род. в 1007 г.). «Близкая линия» тантрических практик, также включавшая в себя Махамудру, начинается от Тилопы, чьим учеником был Наропа [Леонтьева, 2009, 45–47].

Марпа-переводчик объединил полученные от Майтрипы и Наропы наставления по Махамудре — «нашептываемые на ухо» (устные прямые указания на природу ума) и передаваемые как систематические (сутра- и тантра-Махамудра) практики — и детально развил теорию основы, пути и плода Махамудры [Brown, 2006, 20–21]. Учения передавались в неформальной традиции мирских йогинов.

Через великого йогина Миларепу (1040–1123) наставления по Махамудре достигли Дагпо Ринпоче (Гампопы, 1079–1153), широко учившего Махамудре даже тех, кто не получал тантрических посвящений. Таким образом, он четко отделил сутра- и тантра-Махамудру от Махамудры пути глубокого видения [Kragh, 1998]. Влияние традиции Кадам проявилось в упорядоченном характере сутрического обучения и прогрессивном порядке занятий тантрическими медитациями, что стало основой всего монастырского образования вплоть до наших дней — при том, что Махамудра является самой сущностной частью любых тренировок в рамках школы Кагью.

Сутра-Махамудра постепенного пути сосредоточивает внимание практикующего на обыденных мыслях и явлениях. Тантра-Махамудра подразумевает тренировки в Шести йогах Наропы. Основателем этой традиции считается Падмаваджра (X–XI вв.), йогин из Бенгалии, также родоначальник Хеваджра-тантры. Здесь после фазы построения тантрической медитации в фазе завершения йогин работает с энергиями тела, направляя их в центральный канал. Сопутствующий опыт блаженства служит основой для получения прямых указаний на природу ума [Brown, 2006, 18]. Прямые указания на природу ума даются непосредственно учителем по мере того, как ученик прогрессирует в своих практиках.

Образование четырех великих школ Кагью, созданных главными учениками Гампопы, а впоследствии — и восьми дополнительных малых школ привело к созданию несколько различавшихся традиций Махамудры — в основном за счет разных акцентов в процессе практики, заострявших внимание на различных этапах в упражнениях. Наиболее известные течения Карма Камцанг, Другпа и Дрикунг. Все Кармапы были великими мастерами Махамудры, а самые известные трактаты по Махамудре принадлежат Третьему Кармапе Рангджунгу Дордже (1284–1339) и Девятому, Вангчугу Дордже.

В традиции Другпа Кагью ученик основателя этой школы Цангпа Гьяре (1161–1211) открыл важнейший текст Речунгпы (1083–1161), «подобного луне» ученика

Миларепы, и была развита традиция Махамудры «Шесть аспектов одного вкуса, свернутые в клубок». Трактаты старших современников Девятого Кармапы — Пемы Карпо (1527–1592) и Дагпо Траши Намгьяла (1512–1587) — считаются основополагающими во всех школах Кагью.

Интерпретация Махамудры основателя школы Дрикунг Джигтена Сумгёна (1143–1217) называется «пятичастная». Она следует общей для Кагью структуре «предварительные практики (обычные, необычные) — шаматха — випашьяна — прямые указания на природу ума», и особый акцент здесь делается на практику Гуру-йоги [Garchen, 2006]. Более поздний важный трактат «Украшение практик Махамудры» был написан Кюнгой Ринченом (1475–1527) [Gyaltsen, 1986].

Из близких, но не принадлежащих к Дагпо Кагью школ следует отметить наличие учений Махамудры в традиции Шангпа Кагью (метод *гау* — коробочки с реликвиями; основатель — Кхьюнгпо Налджор, 910–1139) и близкой к ней школы Шидже, происходящей от ученика Майтрипы, Падампы Сангье. Особый вклад, сближающий учения Махамудры с Махаати (тиб. *rdzog chen*), был сделан учителями школы Ньингма — Кармой Чагме (1613–1678) и Целе Нацогом Рангдрёлом (род. в 1608 г.), чьи труды и комментарии остаются важным источником вдохновения для практикующих традиции Кагью. Многие современные учителя подчеркивают схожесть, даже тождественность учений Махамудры и Махаати, и это близкое взаимодействие можно отметить уже со времен Кармапы III, бывшего держателем линии передачи Дзогчен. Даже сам Падмасамбхава достиг реализации Махамудры (высшей из всех обретенных им) в местечке Парпинг близ Катманду [Ngawang Zangpo, 2002, 122].

Атиша (982–1054), важнейшая фигура второй волны распространения буддизма в Тибете, также обладал передачей Махамудры от Майтрипы, однако последовал рекомендации своего главного ученика Дромтона Гьялвы Джунгне (1005–1064, основатель школы Кадам) и не распространял эти учения из-за потенциального вреда, который они могут нанести дисциплинированности диких тибетцев. Позднее Панчен-лама I Лобзанг Чёкьи Гьялцен (1567–1662) интегрировал учения Махамудры в ключевые для традиции Гелуг практики постижения пустотности путем использования в медитации ясного аспекта ума как инструмента реализации этой природы «неутвердительного отрицания» и провозгласил создание школы Гелуг-Кагью [Dalai Lama, Berzin, 1997, 233; Далай-лама, 2005]. Неудивительно, что в наше время мы видим продолжение этой традиции также и на политическом уровне, что следует из провозглашения Четырнадцатым Далай-ламой Ургьена Тринле в качестве Семнадцатого Кармапы, причем последний является ближайшим учеником первого.

Ключевым для всех традиций является термин *lhan cig skyes sbyor* (сахаджа-йога), что здесь переводится как «врожденная слитность» — истинного состояния ума «как он пребывает» (*gnas lug*) и всех возникающих в нем сансарических мыслей и событий (*yid la byed pa*). Переводчиками предлагается целый список вариантов — от общеописательных («истинная природа ума») до буквальных («одномоментное возникновение и соединение»). Главное, что стоит за этим термином, — указание на то, что естественное, абсолютное состояние ума сосуществует одновременно с постоянно клубящимися проявлениями-образами, и важно распознать их недвойственность. Этот акцент особенно важен в школе Карма Камцанг Кагью.

Обзор развития учений Махамудры в XVII–XX вв. здесь не представляется возможным, но следует отметить, что трактаты Кармапы IX являются сущностными для всей дальнейшей экзегетической литературы традиции Карма Камцанг — хотя бы в силу того, что повсеместно распространенный текст «предварительных практик Махамудры» (*sngon 'gro*) принадлежит ему, и все три текста являются комментариями на эти медитации.

«Глубокие наставления о врожденной слитности — лучи просветленной активности, сияющие [из] сердцевины океана окончательного смысла» (*lhan cig skyes sbyor gyi zab khrid nges don rgya mthso'i snying po phrin las 'od 'phro*), «Махамудра, рассеивающая тьму неведения» (*phyag rgya chen po ma rig mun sel*) и «Перст» (*phyag rgya chen po lhan cig skyes sbyor gyi khrid zin bris snying po gsal ba'i sgron me bdud rtsi'i nying khu chos sku mdzub tshugs su ngo sprod pa*) являются соответственно обширным, средним и кратким трактатами по Махамудре. Структура изложения в них одинакова, и различие касается полноты изложения. Это — трилогия, каждая часть которой необходима для пояснения некоторых деталей, предназначенных для разного типа учеников. Многие важные позиции объясняются по-разному, с разными примерами и акцентами.

В первом, насчитывающем 214 страниц, приведено множество цитат (объяснения предварительных практик во многом полагаются на «Драгоценное украшение освобождения» Гампопы; сущностные наставления подкрепляются периодами из сочинений ранних и современных автору мастеров Махамудры), а также более точных и детальных практических указаний. Образцовый перевод Хенрика Хавлата существует на английском [Wangchuk Dorje, 2009] и немецком [Wangtschug Dordsche, 2009] языках.

Второй труд всего на две страницы больше «Перста», и они во многом совпадают в плане и тексте, хотя есть также существенные отличия — краткая «Махамудра» представляется более непосредственной, разговорной, как будто читаешь конспект живой беседы (эта конспективность даже отражена в названии). «Махамудра, рассеивающая тьму неведения» была среди первых публикаций, касающихся этой традиции, и широко известна [Wangchuk Dorje, 1978; Вангчуг Дордже, 1996]. Перевод А. Берзина отличается интерпретационным характером, когда термин может переводиться периодом.

Зачин «Перста» таков:

> «Сессия 1
>
> ОМ СВАСТИ СИДДХИ ХУНГ
>
> Я преклоняюсь к стопам и принимаю прибежище во всеобъемлющем источнике всех качеств высшего опыта и постижения — Дордже Чанге и в неотделимых от него славных, подлинных Ламах. Дайте мне свое благословение!
>
> Начиная от великого Дордже Чанга, являющегося сутью ума всех Будд трех времен, и до победоносного Кёнчога Енлага [Шамарпы V] существовали методы — совокупность вдохновляющих наставлений, передававшихся в не прерывавшейся никакими иными передачами традиции и согретые теплым дыханием Дакинь, — позволяющие обретать необыкновенное, всецелое состояние Дордже Чанга в этой самой жизни; это известно как врожденная

слитность — Великая печать неувядающей, драгоценной традиции Кагью, и ее-то следует применять на практике.

В этой связи есть следующие три объяснения: о предварительных, основных и заключительных практиках».

Далее следуют сжатые, занимающие четырнадцать страниц объяснения предварительных практик: обычных — четыре размышления, отворачивающие ум от сансары; необычных — четыре части нёндро (простирания, очистительная мантра, подношение мандалы, Гуру-йога); специальной чертой учений Вангчуга Дордже является то, что он вводит группу особых предварительных практик, являющихся четырьмя условиями осуществления, на основе которых «все медитативные опыты и постижения родятся без напряжения».

Вторая часть на пятнадцати страницах — точные, острые, напоминающие конспект, отчасти зашифрованные объяснения практик умиротворения (*zhi gnas*, шаматха) и исключительного видения (*lhag mthong*, випашьяна). В традиции Дагпо Кагью их начинают применять, когда ум практикующего уже достиг некоторой стабильности в результате завершения предварительных практик, а также накопленного опыта практик на Йидамов цикла Высшей тантры (ануттара-йога-тантры). Необходимой предпосылкой является получение текстовой передачи (*lung*) и уполномочивания (посвящения, *dbang*) на практику.

В записях подобных устных наставлений (*man ngag*) многие детали опускаются и подлежат выяснению в личном общении с учителем. Заниматься такими упражнениями лишь на основе прочитанного — бесполезно и даже вредно. То, что в тексте обозначается как «сессии», подчеркивает практическую направленность наставлений — предполагается, что каждая лекция сопровождается соответствующим упражнением или размышлением. Сам текст — лишь напоминание ученику, получившему объяснения (*'khrid*, третья составляющая полной передачи) от квалифицированного учителя. В процессе практики студент периодически поверяет свой опыт наставнику. Объяснения следующего этапа лучше получать «на свежую голову», не имея различных идей от прочитанного или услышанного от друзей, чтобы не портить свежесть первого восприятия — и этом смысле трактаты по Махамудре считаются секретными.

Заключительная часть «Перста» самая краткая и состоит из трех частей: советов по практике (перевод приведен ниже), результатов прогресса по путям «четырех йог» (однонаправленности, свободы от измышлений, одного вкуса и немедитации — общая структура развития в рамках Махамудры, разработанная еще Гампопой) и активности Махамудры с точки зрения результата, состояния Будды (здесь это — всего одно предложение, тогда как другие авторы, например Речунгпа, этой теме посвятил «Махамудру ясной мудрости» почти полностью, что опять же показывает на практическую направленность «Перста»).

«Сессия 27

3. Заключение

3.1. Углубление практики и устранение препятствий

Необходимо с перспективы Махамудры полностью оценить сначала трудность обретения возможностей и преимуществ, затем — важность медитаций бодхичитты. Следует также обрести все

навыки практик, связанных с фазами построения и завершения, как и способность нести три груза [постижения образов, звуков и мыслей как Йидамов, мантр и мудрости].

Всецело осознавая себя при любом из четырех видов повседневной активности, безыскусно и просто слейся всем сердцем с Махамудрой и практикуй, не покидая суть неразделимости умиротворения и исключительного видения. Углубляй практику во время любой повседневной активности на основе такого подхода.

Далее следует устранить пристрастие к отвержению и принятию достойного и недостойного; устранить решимость стать пробужденным в этот самый момент — ведь никакое из трех времен не обосновано [как существующее]; устранить цепляние за обыденность — ведь наш ум изначально богат пятью интуитивными мудростями; устранить желание освободиться с помощью мудрости, связанной с изучением и размышлением, в которой не проступила коренная мудрость, возникающая из медитации. Устрани интеллектуальные спекуляции об объекте, времени, сущности, природе, мудрости и так далее.

Практикуй три умения.

Первое — в состоянии пребывания хорошо соблюдай положение тела; когда покоишься — покойся, когда возникает мысль — будь выше мысли, рассматривая природу этих состояний.

Среднее — отсекай умственное брожение. Пари в единстве пребывания, медитативного сосредоточения и телесного положения и, меняясь как удобно, устраняй утомление.

Последнее — умей поддерживать переживание. Какие бы ни были, хорошие или плохие, переживания и постижения — устрани стремление привязаться к ним или злиться на них.

Также, вкратце, если стремиться к любым переживаниям и постижениям блаженства, ясности, неконцептуальности и прочему, это будет ошибкой и бедой, и потому такую привязанность и злость следует устранять.

Сессия 28

Когда есть уверенное понимание, благодаря осознанию свободы от единичности и множественности и прочему, того, что все явления сводятся к собственной пустоте, то [одно] интеллектуальное понимание приводит к потере сути пустотности.

Когда воспринимаешь пустотность как противоядие и омрачения, как то, что следует устранить, а все явления не постигнуты как пустотность, то пустотность потеряна как противоядие.

Когда методы [связанные с уровнями] основы, пути и плода все полностью не постигнуты как методы Будды и ты придерживаешься взгляда, что кроме методов пустотности другие методы бесполезны, не считая часть из них искусными средствами, то пустотность потеряна как метод.

Когда при отсутствии непосредственного переживания тренируешься в [созерцании] пустотности, [рассматривая ее] свабхаву (самобытие) и остальное, из-за того что [интеллектуально] навязываешь всем явлениям пустотность — отклоняешься [от понимания связи] кармы и результата. Пустотность теряется, будучи навязываемой.

Эти четыре основания для потерь следует устранить.

Впрочем, для начинающего эти виды интеллектуализирования пустотности не могут не пригодиться, но к концу они должны быть устранены. Поэтому будь усерден в том, чтобы быть расслабленным, не привязываясь к природе любого проявления, освобождаясь от [стремления] устранить, применить, рассеять или пребывать.

Сессия 29

Если вдруг во время исполненной радости медитации появляются мысли, мешающие чувства и прочее, и пришедшие спутанные мысли так сильны, что их не подавить, и из-за их метаний [возникает] отчаяние, решение, что они — враги, — то тогда эти мысли надо рассматривать с добротой; когда без привязанности будешь пребывать в их естественной таковости, они рассеются.

Как враги пустотности иногда могут появляться отклонения от [понимания закона] кармы — причины и результата, вызванные видением мешающих чувств как врагов и видением необоснованности всех явлений.

Как враги могут появляться образы, если при созерцании множества проявлений испытываешь пристрастие к их красоте и живости или возникает раздражение от них.

Даже сострадание может появляться как враг. Когда становишься обладателем небольших качеств, видишь, что у других этих качеств — доверия, сострадания, пустотности — нет, и тогда к ним зарождается сострадание. Думаешь: «Этим скитальцам буду приносить благо!» — а когда не смог его осуществить, вот и подпортил собственные практики достойного, вовлекаясь в то.

Когда не имеешь уверенности в воззрении и, вовлеченный в изучение грамматики, логики, искусств и прочих малых наук, отбросив медитативное погружение, думаешь: «Я достигну состояния всеведения!», то интеллектуальное понимание причинно-следственных связей становится врагом.

Когда возникает эта пятерка и всякие такие мысли, всматривайся в их природу — без отвержения, привлечения, старания прекратить или осуществить — и они рассеются.

Подобным же образом, когда в медитации появляются ошибки тупости, возбужденности и угнетенности, когда болеешь или подвергаешься негативным влияниям, когда при медитативном сосредоточении возникают препятствия и приходят мешающие силы, когда страдаешь от жары, даже когда имеешь особые переживания

и прозрения, как и все прочее, — взирай на природу всего этого, отбросив привязанность и злость. Пребывай в естественном струении, и все умиротворится само собой.

Также рассматривай, как рождаются, пребывают и уходят мысли, болезни, негативные влияния, препятствия и прочее, какого они цвета и очертаний и так далее. При болезни и прочем также делай медитацию принятия-отдачи (тонглен).

Более того, рассматривай все множественные проявления болезней и прочего как Нирманакайю; осознавание — как Самбхогакайю; пустотность — как Свабхавикакайю; неразделимость этих трех — как Дхармакайю.

Так было изложено устранение препятствий и углубление практики. Хотя есть множество других методов устранения препятствий и углубления практики, здесь я ограничился только этим».

Перевод «Перста» был сделан по изданию [dbang phyug rdo rje, 2006, 251–283]. На английском языке опубликованы лекции по этому тексту, отличающиеся обширной ученостью, но не сам текст [Wangchuk Dorje; Trangu, 2003]. Объяснения и текстовая передача «Перста» были даны Ламой Вангдю, близким Кармапе XVII Тринле Тхае Дордже ламой, в августе 2011 года.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вангчуг Дордже, 1996 — Вангчуг Дордже, Девятый Кармапа. Махамудра, рассеивающая тьму неведения. СПб: Алмазный путь, 1996.

2. Вангчуг Дордже, 2002 — Вангчуг Дордже, Девятый Кармапа. Махамудра, рассеивающая тьму неведения. М., Шан-Шунг, 2002.

3. Далай-лама, 2005 — Далай-лама XIV, Лосанг Чокьи Гьялцен. Традиция Махамудры Гелуг и Кагью. Комментарии на Коренной текст драгоценной традиции Махамудры Гелуг / Кагью «Основной Путь Торжествующих» Первого Панченламы Лосанга Чокьи Гьялцена. [Б. м.]: Сугата, 2005.

4. Леонтьева, 2009 — Леонтьева Е. В. Марпа и ранняя история Карма Кагью. Дис. … канд. ист. наук. М., 2009.

5. Целе Нацог, 1999 — Целе Нацог Рангдрол. Светоч Махамудры. М.; Донецк: Ринченлинг, 1999.

6. Baroetto, 2005 — Baroetto, Giuseppe. Mahamudra and Atiyoga. New Delhi: D.K. Printworld (P) Ltd., 2005.

7. Barth, 1998. — Barth, Peter. A Meditation Guide for Mahamudra. Petaluma, California: Mahamudra Meditation Center, 1998.

8. Brown, 1981 — Brown, Daniel P. Mahamudra Meditation — Stages and Contemporary Cognitive Psychology: PhD Dissertation. The University of Chicago, 1981.

9. Brown, 2006 — Brown, Daniel P. Pointing Out the Great Way. The Stages of Meditation in the Mahamudra Tradition. Boston: Wisdom, 2006.

10. Dalai Lama, Berzin, 1997 — Dalai Lama XIV; Berzin, Alexander. The Gelug / Kagyu Tradition of Mahamudra. Ithaca, N. Y.: Snow Lion, 1997.

11. dbang phyug rdo rje, 2006 — dbang phyug rdo rje, karma pa sku phreng dgu pa. phyag chen rgyas pa nges don rgya mthso. ‘bring pa ma rig mun sel. bsdus pa chos sku mdzub tshugs. wa’a na: badzra bidya’, 2006.

12. Garchen, 2006 — Garchen Rinpoche. Drikung Kagyu Mahamudra Teachings. URL:http://www.dharma-media.org/media/kagyu/drigung/garchen/mamamudra-trans_khenchen/mahamudra.pdf (дата обращения 13.11.2005).

13. Garma Chang, 1963 — Garma Chang. Six Yogas of Naropa and Teachings on Mahamudra. Ithaca, N. Y.: Snow Lion, 1963.

14. Gyaltsen, 1986 — Gyaltsen, Konchog. Prayer Flags. The Life and Spiritual Teachings of Jigten Sumgoen / translated by Khenpo Rinpoche Koenchog Gyaltsen. Ithaca, NY: Snow Lion, 1986.

15. Jackson, 1994 — Jackson, D. Enlightenment by a Single Means. Tibetan Controversies on the «Self-sufficient white remedy» (dkar po cig thub). Wien: Osterreichische Akademie der Wissenschaften, 1994.

16. Karma Thrinley, 1980 — Karma Thrinley. The History of the Sixteen Karmapas of Tibet. Boulder: Prajna Press, 1980.

17. Kongtrul, 1992 — Kongtrul, Jamgon III. Cloudless Sky — The Mahamudra Path of the Tibetan Kagyu Buddhist School. Boston; Massachusetts: Shambhala Publications, 1992.

18. Kragh, 1998 — Kragh, U. Culture and Subculture. A Study of the Mahamudra Teachings of Sgam po pa. MA Dissertation. University of Copenhagen, 1998.

19. Kunga Rinchen, 1986 — Kunga Rinchen. The Garland of Mahamudra Practices. Clarifying the Jewel Rosary of the Profound Fivefold Path. Ithaca, N. Y.: Snow Lion, 1986.

20. Mathes, 2006 — Mathes, Klaus-Dieter. Blending the Sutras with the Tantras: Influence of Maitripa and His Circle on the Formation of Sutra Mahamudra in the Kagyu Schools // PIATS (Proceedings of the International Association of Tibetan Studies). Oxford, 2006. Pp. 201–227.

21. Ngawang Zangpo, 2002 — Ngawang Zangpo. Guru Rinpoche. His Life and Times. Ithaca, N. Y.: Snow Lion, 2002.

22. Rangjung Dorje, 1995 — Rangjung Dorje, the Third Karmapa; Tenpa'i Nyingchay, Eighth Situpa. Mahamudra Teachings of the Supreme Siddhas. Ithaca, N. Y.: Snow Lion, 1995.

23. Tashi Namgyal, 1993 — Tashi Namgyal, Takpo. Mahamudra. The Quintessence of Mind and Meditation. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1993.

24. Thrangu, 2002 — Thrangu, R. Looking Directly at Mind: The Moonlight of Mahamudra. Delhi: Sri Satguru, 2002.

25. Wangchuk Dorje, 1978 — Wangchuk Dorje, the Ninth Karmapa. The Mahamudra: Eliminating the Darkness of Ignorance. Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archives, 1978.

26. Wangchuk Dorje, 2002 — Wangchuk Dorje, the Ninth Karmapa. Mahamudra: The Ocean of Definitive Meaning / translated into English by Elizabeth Callahan. Ithaca, N. Y.: Snow Lion, 2002.

27. Wangchuk Dorje, Trangu, 2003 — Wangchuk Dorje, the Ninth Karmapa // Trangu, Khenchen. Pointing out the Dharmakaya. Ithaca, N. Y.: Snow Lion, 2003.

28. Wangchuk Dorje, 2009 — Wangchuk Dorje, the Ninth Karmapa. Mahamudra: The Ocean of True Meaning. [S. l.]: Octopus, 2009.

29. Wangtschug Dordsche, 2009 — Karmapa Wangtschug Dordsche. Mahamudra. Der Ozean des wahren Sinnes. 1, 2 und 3 Teil. [S. l.]: Opus, 2009.

Б. И. Загумённов (Санкт-Петербург)

БУДДИЗМ И БУДДОЛОГИЯ

I. Проблемы перевода в буддологии и буддизме

Прежде всего обратим внимание на очевидный факт: *язык основных религий — это прежде всего язык переводов*; на языке оригинала — на пали, санскрите, иврите — мыслит ничтожное меньшинство. Мы в основном читаем религиозно-философские тексты в переводе на родной язык. Более того, язык этих переводов — показатель, насколько определенное учение стало органической частью нашей культуры и даже вообще насколько это учение освоено самими его последователями. Если мы видим в переводах явную неувязку с нормами языка, субкультурную экзотику и прямые ошибки, то сомнительно, что последователи в полной мере прониклись своим учением, ведь язык и сознание неразрывно взаимосвязаны. Кто ясно мыслит, тот ясно излагает. И наоборот. При этом нередко переводческая «цепочка» такова: санскритский оригинал, а затем его перевод на тибетский, с тибетского на английский и затем на русский. Понятно, что при всяком переводе неизбежны потери и искажения смыслов, особенно при переводе многоступенчатом. Русские переводы с английского нередко кишат англицизмами; но многие дефекты русского перевода с английского могут быть обусловлены квалификацией английского переводчика, не только на уровне языка, но и на уровне смыслов. В частности, можно отметить известный факт: переводом какого-либо канонического текста, например Библии, можно заниматься тысячи лет, и все равно остаются существенные изъяны.

Люди мыслили тысячи и тысячи лет, но только когда они осознали, что такое мышление, как оно работает, — возникла логика; люди тысячи и тысячи лет говорили и писали, но лишь при осознании того, чем и как они занимаются, — возникли грамматика и лингвистика. Точно так же люди тысячи лет занимались переводами, но… *переводоведения*, т. е. науки о переводе, до сих пор не возникло. Почему? Существует множество книг по теории и практике перевода, но они относятся к западным языкам, в основном к английскому. По восточным же языкам в этом отношении практически нет ничего. И это говорит о незрелости переводческой деятельности и о незрелости востоковедения вообще. Востоковедение пока еще не стало наукой.

Множество факторов влияют на качество перевода и понимания. Среди них и такие, о которых обычно не говорят: например, *психологический консерватизм, ригидность мышления*. Это вообще существенный негативный фактор в науке и жизни. Он проявляется и в большом и в малом. Иногда доходит до анекдотов. Так, тибетское слово *Йидам* (*yi dam*) пишется с кратким «и», это совершенно правильная транскрипция. Тем не менее некоторые буддисты-буддологи неизвестно почему пишут это слово неправильно — *Идам*. И «обосновывают» этот вариант смешным «аргументом»: якобы слово с кратким «и» трудно произносить! Это пример инерции мышления и некритичности: раз мы что-то однажды избрали, и пользуемся им достаточно долго, то потом нам очень трудно от него отказаться, признать его неверным; мы упорно сопротивляемся.

Перевод зависит от понимания. В том числе, например, от ответа на вопрос, в чем суть известных религиозно-философских систем? Что такое христианство, буддизм, джайнизм, веданта? Наиболее общий ответ — это путь человека от несовершенства к наивысшему совершенству, или высшему благу. В буддизме — от сансары к нирване, или Пробуждению. Более точная формулировка — *достижение* (познание, постижение), или реализация (*realization*), *того, что есть на самом деле*. Это, разумеется, цель также, и науки и любого человека, стремящегося к истине. То есть обозначение индийских даршан выражением *«индийская философия»* — явно некорректно, и к тому же это *европоцентризм*. Этого не замечают даже те, кто протестует против европоцентризмаа.

Деление на высшее и низшее, на уровни или ступени духовной практики на Пути Освобождения — это, конечно, вполне оптимальное, практичное разделение, ведь если все находится на одном уровне, то совершенствование, т. е. переход к иному качеству, невозможно, доступны лишь количественные изменения — накопление знаний и опыта. Но *accumulation is not illumination*. Однако такое подразделение идет, конечно, с «низшей», относительной точки зрения (уровня). С высшей точки зрения нет ни низшего, ни высшего, а есть то, что есть. То есть представление об уровнях в определенном смысле иллюзорно. И путь состоит в устранении иллюзии пути.

Здесь, кстати, следует отметить неправомерное введение в учение Будды категории *абсолютностиь*. Буддизм принципиально анти-абсолютен. Ведь он и возник как альтернатива индуизму (брахманизму), которому присущи концепции абсолюта — Атмана и Брахмана (Брахмо). Но ведь учение Будд — это как раз *анатма-вада* (неатмовость) и *ниришвара-вада* (отрицание существования Ишвары, Бога). Между тем русские переводчики нередко вносят свой вклад в «абсолютность» неточным переводом английского слова *ultimate*, которое на самом деле соответствует понятию «высшее» (санскр. *парама*) в сочетании «высшая истина-реальность» (санскр. *парама-артха*).

Возникает также вопрос, как правильно переводить: *Пробуждение* (санскр. *бодхи*) или *Просветление*. Очевидно, что первично — именно Пробуждение, а Просветление — следствие и сущность Пробуждения. И даже сам *Нагарджуна* (!) против «просветления». Он говорит:

«Проснувшийся не видит образов,
Приснившихся во сне.
Точно также Пробудившийся
От сна заблуждений не видит сансары».

В общем, кажется очевидной правильность варианта «Пробуждение». Но здесь, однако, следует задать «праздный» вопрос, а что такое пробуждение? Действительно, *что* такое пробуждение в обычном смысле? Это переход от бессознательности сна в состояние *бодрствования*; последнему присуще, в частности (но как главный признак!), ясное восприятие и мышление, т. е. состояние *сознания*. Но что такое сознание? (Подробнее о понятии «сознание» в моей статье «Сознание или ум?», см.: Буддизм Ваджраяны в России. М., 2012. С. 542.) Это знание в соединении с ясностью, светом. И высшее состояние обозначается в буддизме (наряду с другими обозначениями) также как «ясный свет» (тиб. *од-гсал*). Таким образом,

Пробуждение и Просветление не исключают друг друга, а наоборот: одно включает в себя другое. И в обычной жизни глубокий сон вспоминается после пробуждения как тьма, отсутствие познания («я сладко спал, ничего не ведал»). А в более отвлеченном, «философском» смысле некто может сказать, имея в виду свою жизнь: «я долго спал (т. е. пребывал в незнании, в заблуждениях и иллюзиях), но ты разбудил меня, открыл мне глаза…».

Значит, первично именно пробуждение. Поскольку без пробуждения, без состояния бодрствования невозможно и само сознание. Кроме того, в некоторых случаях просто невозможно употребить слово «просветление». Ведь когда говорится: «он пробудился от сна сансары (или неведения)», то невозможно применить слово с корнем «свет». Итак, существуют две пары оппозиций: сон — бодрствование и тьма — свет. Пробуждение (бодрствование) противоположно сну, а Просветление — тьме. Ясно, что эти термины не противоречат друг другу, а верны, если они употребляются в правильном контексте. К сожалению, многие переводчики приняли вариант «Просветление», независимо от контекста.

II. О буддологии

Буддизму более двух с половиной тысяч лет, а буддологии — не более двухсот. Очевидно, что *любая развитая и длительно существующая религиозная традиция включает в себя и метод ее познания, постижения и реализации, причем для любого возраста и уровня образования*. И потому удивляет старание многих философов-востоковедов найти какой-то свой (а точнее, заимствованный из западных философий и психологий) метод познания буддизма (и других учений). При этом даже не задаются вопросом о том, а как познают и осваивают буддизм сами буддисты, а ведь такое освоение — очевидный факт.

В изучении буддизма сегодня используются методы и подходы феноменологии, психоанализа и прочее. В последнее время, например, появилась чуть ли не мода писать о буддизме «в свете» учения *К. Юнга* о коллективном бессознательном и архетипах. Нашим востоковедам, видимо, невдомек, что хотя Юнг интересный психолог и писатель, но это еще не означает, что он подлинный ученый. Его основные концепции давно уже были подвергнуты серьезной критике, например, таким авторитетным психологом и философом, как К. Ясперс. Если сформулировать возражение вкратце, то: о первобытной психике нам практически ничего неизвестно. Поэтому ссылаться на ее особенности, как на какую-то «прочную основу» при объяснении сложных современных духовных явлений — это классическая (и давно известная) ситуация объяснения неясного через темное. То есть данная концепция Юнга несостоятельна, элементарно нелогична. Точно так же несостоятельны и многие концепции Фрейда. Процитирую один из последних источников (Пауль Блум, профессор психологии Йельского университета, отмечает): «В 1890 году У. Джемс напечатал «Принципы психологии» — обобщающий труд о разуме. В то же время вышла другая книга. Она принадлежала перу Зигмунда Фрейда. *Хотя влияние Фрейда сохраняется до сих пор, в современной психологии к его идеям относятся очень неоднозначно, так как и клинические, и экспериментальные данные не подтверждают их.* В научной литературе также отмечалось, что *у Фрейда не было достоверно зафиксировано ни одного случая действительного исцеления. Таким образом, сегодня труды Фрейда имеют*

скорее исторический интерес, чем практический, и часто оказываются предметом насмешек, хотя Фрейд обладал экстраординарным интеллектом, энтузиазмом и амбициозностью» [Будущее науки, 2011, 74].

Буддологи познают буддизм посредством изучения языков и текстов, как бы не замечая, что это лишь первая стадия реализации Дхармы в хорошо известной триаде «слушание-осмысление-медитация» (санскр. *шравана-манана-бхавана*). Порой они даже доходят до утверждения, что знают буддизм лучше буддистов (и, если быть последовательным, — лучше самого Будды). Но ведь буддизм не столько познают, сколько реализуют, т. е. *осуществляют на практике* в собственной жизни. Не странно ли намерение научиться плавать, не входя в воду? Буддологов нисколько не вразумляет впечатляющая история с Наропой, который блестяще знал множество текстов, стал даже настоятелем буддийской Наланды, но испытал глубочайшее потрясение, когда понял, что сути Дхармы он не реализовал — и, бросив все, ушел искать учителя. Подобных историй — великое множество. Одно из известнейших положений буддизма — необходимость соединения теории и практики (праджни и упайи). Птица не может летать с одним крылом.

В чем же причина подобных различий в подходах буддистов и буддологов? Очевидно, она заключается в различии коренных жизненных позиций (ориентаций). *Буддист — тот, кто хочет стать Буддой. А буддолог — тот, кто хочет стать доктором наук.* Буддолог может знать языки, стремиться к точности в интерпретации Учения (и иногда его толкования более точны, чем рядовых буддистов), но его основная установка — на чисто теоретическое изучение — невольно проявляется в его толкованиях и переводах, которые, будучи во многом верными, содержат серьезные ошибки, обусловленные именно отсутствием практики, — так что читатель всегда должен быть настороже. По сути, буддологи дошли до анекдота — изобрели «четвертую буддийскую колесницу» — *текстояну*. Это, конечно, ложная установка, основанная на принятии части (т. е. теории) за целое, которое представляет собой Дхарма. Таким образом, буддологи, по сути, вместе с истиной распространяют ложные взгляды, искажающие Учение. Сухой сциентистский язык буддологов, перенасыщенный терминами, скорее отвращает читателей от Дхармы, чем вовлекает в практику. К тому же сама буддология находится пока еще на весьма незрелом уровне, это еще не наука, а некое ремесло «кустарей-одиночек», ведь никакой буддологической школы у нас не существует. Терминология, принципы перевода восточных текстов, герменевтика буддизма — все это еще совершенно не разработано, а ведь подобные вещи должны составлять основу, «азы» буддологии. Или возьмем даже знание языков. Чтобы на научно-академическом уровне заниматься индо-тибетским буддизмом, необходимо как минимум знать не только санскрит, но и тибетский, но целый ряд буддологов опираются только на санскрит (кстати, и знаменитый академик Щербатской тоже).

III. Буддийская космография

Вместе с нерешенными задачами и проблемами, касающимися освоения буддийского наследия, тянущимися из глубины веков и десятилетий, уже возникли новые, связанные с вызовами современности, и в частности с наукой, в особенности с квантовой механикой. Назрела желательность или необходимость модернизации *космографии буддизма*. Все крупнейшие религии

унаследовали архаичную картину мира, которая была присуща их хронотопу. Но вряд ли сейчас можно как-то научно интерпретировать существование горы Меру и т. п. И хотя для духовной практики это не имеет особого значения (при подношении мандалы, например, речь идет о мире в целом, и не так уж важно, как он устроен, важна установка практикующего на отдачу, на устранение эгоцентризма), все же заменить древнюю картину мира более корректной было бы вполне логичным.

Устарели также и некоторые пункты в описании *«драгоценного человеческого рождения»*. Ранее рождение глухим означало отсеченность от Дхармы, поскольку усвоение речи (без чего невозможно нормальное психическое развитие) невозможно было без органа слуха; но сейчас это не так. Подобным же образом поддаются коррекции и многие психические аномалии. А «рождение варваром в глухом углу» при современных средствах связи и информации (радио, телефон, ТВ, Интернет) стало уже, видимо, чрезвычайно редким явлением. Скорее, следует говорить о крайней нищете и голоде, которые все еще определяют в наше время жизнь многих миллионов людей.

IV. Буддизм и современная физика. «Квантояна»

Однажды Нильс Бор сказал: «любая новая идея должна быть достаточно безумной, чтобы быть правильной». К сожалению, многие ухватились только за первую половину этой фразы, и на свет появилось множество экзотических гипотез и построений. Проверка большинства «безумных идей» показала их полную несостоятельность или оказалась принципиально невозможной в границах нашей Вселенной.

Дм. Черкасов

Термин «квант» был введен Планком еще в 1900 году. К этому времени уже начали разрабатывать теорию строения атома (Томсон, Резерфорд), который вначале наивно представляли в виде солнечно-планетной системы с электронами, вращающимися вокруг ядра. «Появились» нейтроны, протоны и другие «элементарные» (точнее, видимо, «субъядерные») частицы. Неколебимая стихия земли начала распадаться, материя — «исчезать». Физики-позитивисты (Мах и др.) и некоторые марксисты (Богданов и пр.) начали сбиваться с пути истинного, сводить физическую реальность к «комплексам ощущений». Пришлось Ленину, отложив на время дело мировой революции, «засесть за словари», показать, что реальность существует объективно, что *материя не исчезла, а лишь изменились наши представления* о ней, что «электрон так же неисчерпаем, как и атом». (И он оказался прав: физики вот уже сто лет никак не могут расхлебать тему «Элементарные частицы»).

Реальность, познание возникли задолго до человека. Природа существовала до человека. И звезды, и человек состоят из элементарных частиц. И от того, что физики открыли это, ничего в общей картине мира не меняется, как ничего не меняется от «открытия», что мы, оказывается, «говорим прозой». Если что-то наблюдают и изучают, непосредственно или с помощью приборов, то, естественно, это наблюдаемое должно прежде всего (1) существовать; но любое существующее (2) обладает свойствами; они, свойства, не появляются в момент наблюдения (это не исключает, что при контакте с приборами объект проявит и те особенности, которые он не проявлял ранее).

Философствующие физики сегодня доходят до утверждений, что свойства элементарных частиц появляются якобы только в ситуации с наблюдателем, что означает, что и вообще элементарные частицы проявляются (или даже появляются?) только в этой ситуации. «Может показаться, что, когда мы задаемся вопросами о природе окружающего мира, есть реальность, существующая независимо от того, что мы о ней говорим. Сейчас мы утверждаем, что такая позиция лишена всякого смысла». Утверждается, что сознание может непосредственно влиять на элементарные частицы и даже что сознание и материя тождественны.

Некоторые буддисты нашли большое соответствие между философскими интерпретациями современной физики (квантовой механики) и буддийским пониманием сознания. Более того, провозгласили «расширенную концепцию Эверетта» открытием мирового значения. Так ли это? Вообще, возможно ли это?

Более убеждает противоположная точка зрения — профессора Дубровского: «…о квантовой концепции сознания… Несостоятельна сама трактовка автором сознания: отождествление понятия сознания с понятием “разделение альтернатив”… Такое определение сознания с точки зрения философии, психологии, феноменологии, когнитивных наук не выдерживает элементарной критики, сознание вообще не может быть объяснено на квантовом уровне, ибо, как уже отмечал академик В. С. Степин, оно есть эмерджентное свойство сложной самоорганизующейся системы. …Ниже молекулярного уровня не существует биологических систем. …Проф. Менский “не замечает” своих критиков. Тем не менее он считает возможным заявлять о произведенной им “революции” в науке» [Буддизм России, 2010–2011, 63].

ЛИТЕРАТУРА

1. Буддизм России, 2010–2011 — Буддизм России. № 43 (2010–2011).

2. Гейзенберг, 2006 — Гейзенберг В. Избранные философские работы. СПб., 2006.

3. Далай-лама XIV, 2010 — Далай-лама XIV. Вселенная в одном атоме. Элиста, 2010.

4. Зиновьев, 2000 — Зиновьев А. А. На пути к сверхобществу. М., 2000.

5. Илларионов, 2007 — Илларионов С. В. Теория познания и философия науки. М., 2007.

6. Будущее науки в XXI веке, 2011 — Будущее науки в XXI веке: сб. статей / под ред. Дж. Брокмана. М., 2011.

Н. Ю. Приходько (Владивосток)

ПРИНЦИПЫ БУДДИЙСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Герменевтика представляет собой общую теорию интерпретации и теорию понимания. Традиционная герменевтика, основы которой были заложены работами Ф. Шлейермахера (1768–1834), В. Дильтея (1833–1911), Э. Бетти (1890–1968), является учением о понимании как универсальной познавательной процедуре гуманитарных наук. Предметом исследования традиционной герменевтики является текст, а именно «текст в его наиважнейшей форме — текст “литературный”» [Гадамер, 1991, 67]. Философская герменевтика, иначе называемая также герменевтической философией, феномен понимания рассматривает не в теоретико-познавательной, а в онтологической плоскости. Началом герменевтической философии является работа М. Хайдеггера (1889–1976) «Бытие и время», также ряд его работ 1950-х гг., концептуальное же развертывание философская герменевтика получила в работах Х.-Г. Гадамера (1900–2002) «Истина и метод» и П. Рикёра (1913–2005) «Конфликт интерпретаций». В традиционной герменевтике понимание выступает как методологическая процедура, философская герменевтика присваивает пониманию статус онтологической категории. Если цель традиционной герменевтики — методически выверенная реконструкция объективированных смысловых интенций, то цель философской герменевтики — анализ структуры герменевтического опыта как опыта отношения человека к миру. Философская герменевтика является попыткой установления связи между сферой языка и конституцией живого опыта.

Методы как традиционной, так и философской герменевтики могут применяться для анализа буддийской философии. Герменевтический подход не является чуждым для данной традиции, так как эта традиция на протяжении многих веков своего существования существует как философия текста. Подобным образом рассматривает феномен буддийской философии А. М. Пятигорский, один из крупнейших исследователей буддизма. Он полагает, что в европейской историко-философской академической традиции единицей философствования является идея. Идеи служат составными элементами европейской философской системы и образуют само пространство европейского способа философствования. Идеи в пространстве европейской философской традиции генерируют идеи, порождают классификационные схемы и иерархические ряды. В европейской традиции «философский текст мыслится как текст определенной идеи, как ее конкретный материальный locus, как инструмент ее чувственной манифестации и коммуникации» [Пятигорский 2004, 40]. Европейская философия полагает текст как нечто вторичное, производное, принципиально релятивное по отношению к идее. В буддийской философии единицей философствования является не идея, но текст. «Текст как он запоминался, сохранялся в памяти, вспоминался, воспроизводился и воспринимался, передавался от учителей к ученикам, от поколения к поколению, от места к месту, позднее — из одного языка в другой. Текст, вклю-

чающий в себя и способы своего запоминания и транслирования, а позднее и письменного фиксирования. Текст, который даже и в позднейших своих письменных формах постоянно несет и неизменно воспроизводит «протоформы» своего неписьменного существования» [Пятигорский, 2004, 40]. А. М. Пятигорский считает, что текстом как единицей буддийской философии может быть любой текст, фигурирующий как отдельный текст буддийской традиции или одной из буддийских традиций. Текстовой единицей буддийской философии может быть отдельная *сутра* (санскр. букв. «нить», «правило», «высказывание, изречение»), *гатха* (санскр. «песня, стих»), *матрика* (санскр. «перечень, классификация», резюме всех доктрин Будды Шакьямуни»), отдельное слово или даже звук, но не идея.

Текст является основанием и предшествующей буддизму древней ведийской традиции. Ведийская герменевтика носит ритуальный характер. Ведический текст служит основанием и атрибутивной составляющей ритуального действия, которое обладает строгой обязательностью, но совершенно не обязательно сопровождается пониманием. Исследователь В. С. Семенцов считает, что главной целью традиционного ведийского обучения было «воспроизводство не текста, а личности учителя — новое, духовное рождение от него ученика» [Семенцов, 1981, 8]. Фигура риши (санскр. «провидец, мудрец») в ведийской традиции исполняла роль регулятивного принципа. Именно в фигуре первоучителя укоренены значимые для ведийской культуры личностные паттерны.

Универсальным предикатом буддийской герменевтики является не учитель или основатель традиции, а Дхарма. Термин «Дхарма» имеет широкую сферу употребления. «Анализ содержания высказываний и специфических особенностей рассуждений буддийских философов убеждает, что она [Дхарма] имплицитно полагается ими обладающей довольно сложной структурой и подобна многозначному слову, которое может прочитываться по-разному в зависимости от контекста» [Донец, 2009, 7]. Выдающийся буддийский мыслитель Васубандху (IV в.) в «Абхидхармакоше» (санскр., «Энциклопедия Абидхармы») утверждает, что Дхарма — это то, «что определяет себя через свой собственный признак» [Ермакова, 1999, 32]. Исходя из этого высказывания, можно считать, что термином «дхарма» может быть обозначено все, что имеет самотождественную качественно-количественную определенность. Но это же высказывание позволяет нам понимать Дхарму как то, что себя определяет или же о себе «говорит». Слово «Дхарма» является словом (текстом) о Дхарме, то есть Учением. Именно Дхарма, а не тот, кто учил Дхарме, и должна транслироваться посредством буддийской традиции. «В истории буддийской веры фигура «открывателя» и «глашатая» Дхармы по сравнению с самой Дхармой была как бы второстепенной и вспомогательной. Роль Будды, таким образом, сводилась лишь к тому, чтобы донести Дхарму до живых существ» [Лысенко, 1994, 37]. Принцип относительности слов Будды при абсолютности статуса Дхармы В. Г. Лысенко именует принципом «приоритета Дхармы» и полагает, что именно этот принцип лежит в основе собственно буддийской герменевтики [Лысенко, 1994, 37].

Достоверность передачи учения, аутентичность проповеди в буддийской герменевтике оценивались по четырем критериям. Эти критерии, согласно которым то или иное высказывание могло быть классифицировано как истинное, впервые были описаны в одной из сутр обширнейшего Палийского канона «Махапариниббане-сутте» (пали, «Сутра великого освобождения»). Согласно этой сутре истинным может быть признано высказывание, если оно услышано: 1) от самого Будды; 2) от его учеников; 3) от группы авторитетных старейшин; 4) от одного старейшины, если оно не расходится с основными утверждениями Дхармы и Винаи питаки (пали, «Корзина дисциплины») [Лысенко, 1994, 37]. Несмотря на отчетливость формулировки, этим критериям не может быть присвоен статус принципов буддийской ортодоксии. Ортодоксия (от греч. *orthos* — правый, прямой и *doxa* — мнение) позиционирует учение как соответствующее буквальному, первоначальному пониманию. Но в буддийской традиции так называемого «учения в буквальном смысле слова» просто нет. Одним из известнейших фрагментов «Махапариниббана-сутты» являются предсмертные слова Будды: «Будьте сами себе светильниками, в самих себе ищите прибежище, не ищите внешнего прибежища. Дхарма да будет вам светильником. Дхарма да будет вам прибежищем» [Цит. по: Лепехов, 2006, 4]. Этими словами Будда создает дистанцию между собой и Учением, подчеркивая неличностный характер Дхармы, уникальность каждого опыта ее постижения, а следовательно, и неортодоксальность пути к Просветлению, неортодоксальность характера Учения. Последующее развитие буддийской традиции утверждает неортодоксальность как герменевтический принцип. В справочном лексиконе махаянского буддизма «Дхарма-санграхе», опираясь на более ранний текст «Чатух-пратисарана-сутру» (I в. н. э.), излагаются четыре герменевтических правила, исходя из которых могут толковаться сутры:

1. Опора на значение, а не на букву [Закона].
2. Опора на неопосредованное (интуитивное) знание [Закона], а не на рассудочное (дискурсивное) знание.
3. Опора на [сутры] точного значения, а не на [сутры] условного значения.
4. Опора на Закон, а не на личность [Андросов, 2001, 47].

Уже первое правило подчеркивает приоритет значения, смысла Учения над его буквальным пониманием, то есть демонстрирует отказ от ортодоксальности как герменевтической установки. Второе правило формулируется исходя из антиномичности интуитивно-очевидного и дискурсивного, причем большее значение в процедуре понимания сутры придается интуитивному (санскр. *джняна*), а не рассудочному (санскр. *виджняна*) знанию.

Третье правило может пониматься как отдельный герменевтический принцип буддийской традиции, в соответствии с которым все сутры делятся на две группы: нитартха (санскр. «окончательное значение») и нейартха (санскр. «требующее интерпретации»). «К первой группе были отнесены сутры, в которых Будда прямо, непосредственно и недвусмысленно провозглашает свое учение, ко второй — тексты, которые могут быть определены как

“искусные средства” (упая), в них Будда проповедует Дхарму иносказательно, приспосабливаясь к уровню понимания незрелых людей, подверженных заблуждениям и находящихся под влиянием различных лжеучений» [Торчинов 2002, 107]. Таким образом, важным критерием герменевтики буддизма становится интенция. Особый акцент на интенциональной составляющей текстов, их целесообразности, смысловой направленности делается в традиции Махаяны. Дже Цзонхава (1357–1419) в своем сочинении «Сущность хорошо изложенных разъяснений, или Трактат, анализирующий условное и прямое значения (писания)», утверждает: «Те, кто наделен способностью анализировать, философы, должны неустанно искать способы познания Истины как она есть. Так как одни разделы слов Победоносного имеют условное значение, а другие — прямое, познание истинной сущности бытия зависит от их правильного различения» [Дже Цзонхава, 1998, 171]. При разграничении условного (нейартха) и прямого (нитартха) значения сутр в буддийской герменевтике используются две теории:

1) теория, разработанная Нагарджуной (предположительно 2-я пол. II вв. н. э.) и Арьядэвой (III в. н. э.) на основании анализа «Акшаяматинирдеша-сутры»;

2) теория, разработанная Арья Асангой и Васубандху (IV в. н. э.) на основании анализа «Сандхинирмочана–сутры» (санскр. «Сутра развязывания узла глубочайшей тайны») (между сер. II и нач. III вв. н. э.).

Согласно первой теории, предлагается различать нитартха и нейартха по предмету: нитартха — это тексты, трактующие высшую природу реальности как шуньяту (санскр. «относительное», «свободное от чего-то»), все остальные — нейартха. Вторая теория основывается на герменевтической схеме «трех поворотов» колеса Дхармы, согласно которой подлинным учением Будды, связанным с третьим поворотом колеса Дхармы, является тезис, согласно которому «все три мира суть только сознание» [Торчинов, 2002, 116].

Для толкования тантр (санскр. букв. «непрерывность», «связь», «основа ткани», практика достижения высшей реализации) применяются более изощренные герменевтические схемы. Процесс понимания смысла тантрических текстов обусловлен концепцией «четырех уровней понимания». Его Святейшество Далай-лама XIV, комментирующий учение Дже Цзонхавы, утверждает, что одно слово или выражение в тантре имеет четыре значения, соответственно «четырем способам понимания»: 1) буквальное значение, 2) общее значение, 3) скрытое значение, 4) высшее значение [Далай-лама XIV, 58]. Первое, буквальное, значение тантрического текста обнаруживается на основе литературных конвенций и грамматической структуры его предложений. Второе, общее, значение связано с медитативными практиками и процедурами, присущими низшим классам тантр. В данном контексте значение именуется «общим», так как оно приписывается не отдельному тексту, а является общим для определенной группы текстов. Третье значение может быть трех типов: 1) значение, заключенное в тайном методе использования желания на пути; 2) значение,

заключенное в знаках, тайных видимостях практики; 3) значение, связанное со скрытой относительной истиной. В тантрических текстах низшего класса достаточно часто используются слова «скрытый», «тайный», так как на многие атрибутивные составляющие тантры Высшей йоги там только делаются намеки. Четвертое значение называется высшим и относится к высшим объектам всех текстов и практик Высшей йоги [Далай-лама XIV, 1996, 58].

Поверхностное знакомство со стратегиями герменевтики буддийских сутр и тантр может привести к выводу об их подобии христианской экзегетике (др.-греч. «истолкование», «изложение»). Христианская экзегетика, в частности экзегетика православная, основывается на принципе четырех «смысловых слоев (уровней)» Священного Писания. Для того чтобы добраться до сути, до смыслового ядра священного текста, необходимо учитывать в Библии наличие 4-х «уровней» текста:

1) исторический смысл, или буквальный;

2) аллегорический, или типологический;

3) топологический, или этический;

4) анагогический, или мистический [Мень, 1997, 289].

В случае традиционной христианской экзегезы речь идет о нескольких уровнях смысла, как бы изначально заложенных, имеющихся в текстах Священного Писания. В результате экзегетической практики смысл последовательно и адекватно раскрывается и объективируется в письменном труде или проповеди. Герменевтическая стратегия анализа сакральных текстов буддийской традиции принципиально иная. Ее целью является не объективирование смысла, но выявление интенции, абхипрайи (санскр. «намерение»), прайоджаны (санскр. «конечная цель, ради которой совершается действие»). Христианская экзегетика является онтологически детерминированной практикой, буддийская — сотериологически ориентированной.

В процессе своего исторического формирования буддизм сложился как учение, способное нести в себе целый набор точек зрения, каждая из которых не расходится с сущностью буддийского учения, но отличается уровнем проникновения в сущность учения Будды и отделения этой сущности от средств донесения ее до конкретных личностей. Представляя практику как духовное делание, подлинно ведущее к достижению состояния Будды, авторы буддийских сутр и тантр всегда исходят из отличий в предрасположенностях, склонностях, физических особенностях, уровнях реализации разных практикующих. По этой причине большая часть тантр начинается с описания необходимых качеств и способностей, ожидаемых от ученика, при этом упоминаются различные категории практикующих, лучшим из которых является ученик, «подобный драгоценности». Парадигмальным утверждением, обусловившим структуру фундаментального труда Дже Цзонхавы «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения» (тиб. *ламрим-ченмо*), является утверждение о том, что духовная трансформация личности проходит через три последовательных этапа: начальный, средний и высший. На каждом из этих этапов адепту открываются различные аспекты

учения в соответствии с его духовной зрелостью. Таким образом, принцип зависимости смысловой интенции текста от уровня духовной реализации воспринимающего его становится своеобразным герменевтическим правилом буддизма. Классическая формулировка этого правила содержится в сочинении Нагарджуны «Ратнавали-раджапарикатха» (санскр. «Наставление царю, названное «Строфы о драгоценностях»):

Так же как учителя грамматики
Начинают обучение с алфавита,
Так и Будда наставляет своих учеников
В соответствии с тем, что они способны воспринять.
Одних он обучал доктринам,
Благодаря которым освобождаются от загрязнений,
Других — доктринам, благодаря которым приобретаются заслуги,
Некоторых он учил доктринам, опирающимся на двойственность.
Некоторых он обучал доктринам, не опирающимся на двойственность.
Немногим давал глубокое Учение, внушающее непосвященным страх.
(Цит. по: Лепехов, 2006, 9)

Подобный герменевтический плюрализм ортодоксальному христианству не присущ и может отслеживаться только в неортодоксальных христианских учениях. Например, Н. Бердяев (1874–1948) одним из принципов своей новой метафизики мира полагает принцип деления христианского вероучения на христианство «демократическое» и «христианство гнозиса более углубленного». Отстаивая принцип разных уровней понимания учения, который в его понимании исповедовал еще апостол Павел, он в своей работе «Философия свободного духа» пишет: «Должны ли решаться все вопросы христианского сознания и познания в духе христианства простонародного, “демократического” христианства для всех, для масс, или возможно и допустимо раскрытие более сокровенного, для всех недоступного и ненужного, и есть в христианстве сфера проблематического, область гнозиса более углубленного? “Я питал вас молоком, а не твердою пищей, ибо вы были еще не в силах, да и теперь не в силах, потому что вы еще плотские (Ап. Павел, 1 Кор. 3:2)”» [Бердяев, 2006, 5].

Впрочем, авторитетные учителя как исторического, так и современного буддизма подчеркивают, что герменевтический подход к Учению имеет свой предел, он не охватывает Учение во всей его полноте. Буддийская традиция относится к автору текста как к как референту внетекстового источника смысла и содержания. Более важным методом, нежели дискурсивное постижение, является личная реализация. Аналогом подобного понимания текстуальной функциональности в европейской герменевтике являются концепции «коммуникации, интегрирующей в аутентичное бытие» (М. Бубер), «смыкания горизонтов смысла текста автора и читателя» (Г. Гадамер), «экстаза коммуникации» (Ж. Бодрийяр), «трансцендентальной семиотики» (К.-О. Апель), «истощения Логоса» (Д. Зильберман).

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2001 — Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М.: Восточная литература, РАН, 2001.

2. Бердяев, 2006 — Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М.: АСТ : АСТ Москва : Хранитель, 2006.

3. Гадамер, 1991 — Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.

4. Далай-лама XIV, 1996 — Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. Обзор его философии и практики. СПб.: Нартанг, 1996.

5. Дже Цзонхава, 1998 — Дже Цзонхава. Сущность хорошо изложенных разъяснений, или Трактат, анализирующий условное и прямое значения (писания) / пер. с англ. Е. Харьковой, пер. с тиб. на англ. Е. Обермиллера // Альманах Orient. Вып. 2, 3. Исследователи Центральной Азии в судьбах России. СПб.: Утпала, 1998.

6. Донец, 2009 — Донец А. М. Базовая система дхармических категорий буддийских философов Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2009.

7. Ермакова и др., 1999 — Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. СПб.: Лань, 1999.

8. Лепехов и др., 2006 — Лепехов С. Ю., Донец А. М., Нестеркин С. П. Герменевтика буддизма. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2006.

9. Лысенко, 1994 — Лысенко В. Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994.

10. Мень, 1997 — Мень А., протоиерей. Библия и история ее толкований. Минск: Эридан, 1997.

11. Пятигорский, 2004 — Пятигорский А. М. Непрекращаемый разговор. СПб.: Азбука-классика, 2004.

12. Семенцов, 1981 — Семенцов В. С. Проблемы трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавад-гиты // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981.

13. Торчинов, 2002 — Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.

Н. В. Пупышева (Улан-Удэ, Бурятия)

К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СИМВОЛИКИ ТЕКСТОВ ВАДЖРАЯНЫ

Главной целью буддийского учения является познание самого себя, собственной природы и обретение совершенства. Считается, что природой каждого живого существа является природа Будды (санскр. *tathagatagarbha*), поэтому каждое живое существо может совершенствоваться до состояния Будды. Тантрические методы содержатся в текстах, в которых в символической форме описывается схема медитаций, следуя которым адепт обретает совершенное постижение собственной природы (природы Будды). Медитация представляет собой состояние мысленного сосредоточения, достигаемого с помощью дхьяны (см. прим. 1), или самадхи (см. прим. 2). Санскритское слово *дхьяна* в переводе на тибетский означает *bsam gtan* — устойчивый ум. Санскритский термин «самадхи» (*samadhi*) означает «соединение вещей вместе», или «союз медитирующего с объектом медитации» [Дылыкова, 1986, 23]. В буддийском тантризме целью медитации является осознание тождественности нирваны и сансары. Медитативная практика основана на тексте. В процессе обучения медитации огромную роль играет устная традиция, которая дополняет и завершает текст, а также реализует его во время инициации ученика.

Тантра — это особый класс текстов, в которых описываются методы созерцания, где важную роль играют так называемые *садханы* (см. прим. 3), — тексты, содержащие призывание божества (Йидама — тиб. *yi dam*, см. прим. 4), полное или краткое описание его внешнего вида, атрибутов, а также мантры (см. прим. 5). Символические описания божеств отнюдь не являются обычной мифологией. Тантрические божества символизируют разные аспекты природы Будды — аспекты нирванического сознания, которые невыразимы и неописуемы. Описать их невозможно, на них можно лишь указать с помощью символов, персонифицирующих невыразимые понятия, изучение которых может помочь адепту различить эти аспекты природы Будды в своем собственном сознании.

Тантры представляют собой зашифрованные схемы, указывающие на структуру природы Будды, с которой созерцающий устанавливает связь; они направлены на непосредственное переживание и постижение пустоты собственного «я», методики которого были даны Буддой Шакьямуни в процессе «третьего поворота колеса Учения». Далай-лама XIV разъясняет это следующим образом: «В буддийской традиции Тибета существует развитая система теории и практики под названием Тантры. Я считаю, что она имеет некоторое отношение к третьему повороту колеса. Слово «тантра» буквально значит «континуум», или «преемственность». … Наш поток сознания — это основа нашего самовосприятия как личности. Именно из-за этого континуума совершение нами (на обыденном уровне) загрязненных действий заставляет нас двигаться по порочному кругу смертей и новых рождений. Когда речь идет о духовном

пути, то благодаря этой же непрерывности сознания мы можем улучшать состояние нашего ума и достигать тем самым высоких ступеней пути. И, наконец, также благодаря той же самой непрерывности сознания, которая часто отождествляется с нашей природой Будды, мы можем достичь состояния высшего всеведения. Другими словами, сансара (наше обусловленное существование в непрерывном круговороте привычных стремлений) и нирвана (истинное освобождение от такого существования) — есть не что иное, как различные проявления этого изначального континуума» [Далай-лама XIV, 1996, 45–46].

Все тантрические методы содержат неизменные компоненты: пять семейств Татхагат (см. прим. 6), или пять генезисов Дхьяни-Будд (мудростей) (см. прим. 7). Подробные методы содержат эту информацию эксплицитно, а краткие методы — имплицитно. В подробных текстах мужские антропоморфные символы — это пять мудростей, воплощающих пять определенных априорных способностей психики, а женские антропоморфные образы (пять матерей) символизируют то, как эти структуры психики эмоционально ощущаются, они же ассоциируются с пятью великими элементами.

В тантрической мандале, символизирующей глубинные уровни человеческой психики, обозначены структуры психики, анализируемые в Абхидхарме — скандхи, клеши, индрии и виджняны (аятана). Персонажи, например, метода Ваджрабхайравы (*Dpal rdo rje 'jigs byed*) — это персонифицированные чистые аспекты сознания, в «свернутом» виде представляющие механизм очищения сансарического сознания обычного человека. Имена каждого из хозяев семейств функциональны, потому что указывают на динамический процесс очищения психики, показывая, какой аффект, или негативная эмоция (клеша), очищается светом соответствующей мудрости: Невежественный Ямантака, Жадный Ямантака, Страстный Ямантака, Завистливый Ямантака носят такие имена не потому, что им присущи неведение, жадность, страсть и зависть, а потому, что они смывают эти эмоциональные загрязнения со скандх, то есть групп элементов человеческой психики. Женские имена тоже несут в себе символику победы над клешами: Мохарати — Мать Радость Неведения, Двешарати — Мать Радость Гнева, Рагарати — Мать Радость Страсти.

В мандале обозначены два аспекта — мужской и женский. Пять мудростей представляют собой мужской аспект, то есть метод (санскр. *upaya*; тиб. *thabs*), и символизируются в виде мужских антропоморфных персонажей. Женские персонажи в садхане Ваджрабхайравы символизируют интуицию (санскр. *prajña*; тиб. *shes rab*). Пять мудростей можно интерпретировать как пять аспектов просветленного сознания, некие априорные, глубинные структуры сверхсознания, тогда как пять матерей можно интерпретировать как чистые эмоции, имманентно присущие этим аспектам сверхсознания, — как их энергетика. И мужская, и женская стороны пяти аспектов просветленного сознания имеют природу определенных великих элементов в зависимости от того, к какому из пяти семейств Татхагат они принадлежат, что выражается цветовой символикой. Можно предположить, что речь идет о трехаспектной характеристике каждой из пяти априорных структур сверхсознания, дающей ответы на три разных вопроса: 1) мужской аспект соответствует ответу на вопрос «Что

это?»; 2) женский аспект соответствует ответу на вопрос «Как это ощущается?»; 3) цветовая символика соответствующего великого элемента отвечает на вопрос «Какую природу это имеет?» или «По какому принципу структурируется (по принципу земли, воды, воздуха, огня или пространства)?».

Соответствие великим элементам не всегда однозначно. Так, мать Мохарати (Радость Неведения) очищает сферу земли и дарует безмерную любовь. Она белая и принадлежит семейству Вайрочаны (зеркалоподобная мудрость), который ассоциируется с пространством. Видимо, таким образом здесь обозначены глубокие взаимоотношения элементов пространства и земли, функцией которой, согласно Абхидхарме, является сопротивление разрушению. Если позволить себе интерпретацию, то можно сказать, что здесь символически обозначен союз пространства и нерушимой любви — любви как тверди.

Вода символизируется матерью Мамаки (Двешарати, Радость Гнева) синего цвета, которая очищает сферу воды и дарует безмерное сострадание. Пандаравасини (Янжанма) красная, очищает сферу огня и дарует безмерную радость. Зеленая Тара очищает сферу воздуха и дарует безмерное равное отношение.

В мандале Ваджрабхайравы символически обозначен динамический механизм очищения эмоциональных осквернений (пяти клеш, или «пяти ядов») и преобразования пяти обычных скандх (групп элементов психики человека) в очищенные пять скандх Будды: 1) очищенная рупа-скандха становится скандхой Обета (тиб. *tshul khrim kyi phung po*); 2) санджня-скандха становится скандхой Интуиции (тиб. *shes rab kyi phung po*); 3) виджняна-скандха становится скандхой, освещающей освобождение (тиб. *rnam par grol ba'i ye shes mthong ba'i phung po*); 4) очищенная ведана-скандха становится скандхой Самадхи (тиб. *ting nge 'zin gyi phung po*); 5) самскара-скандха становится скандхой Полного Освобождения (тиб. *rnam par grol ba'I phung po*). Эти скандхи представляют Тело, Речь, Мысль, Достоинство и Творчество Будды. Это очищение происходит через действие света пяти Дхьяни-Будд (мужской аспект) и нектара чистых эмоциональных проявлений, символизируемых матерями. Такой процесс очищения является содержанием метода Ваджрасаттвы (*rDor sems bsgom*).

Схема тантрической мандалы, где основой развертки являются пять мужских персонажей (отцов) и пять женских персонажей (матерей), является матрицей многих тантрических методов, идея которой проводится разными способами. Нектары интерпретируются как чистые эмоции, свойственные пяти мудростям (Дхьяни-Буддам), которые обладают природой определенных великих элементов. Символика союза пяти видов просветленного сознания в мужском и женском аспектах присутствует в тантрических методах с самого начала развертки созерцания. Эта символика, пронизывающая всю динамику тантрических методов, является лейтмотивом тантрического созерцания.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Дхьяна* (тиб. *bsam gtan*) — начальная стадия сосредоточения (медитации), при которой объект сосредоточения полностью овладевает умом (продвинутая стадия — *самапатти*; высшая стадия — *самадхи*).

2. *Самадхи* (тиб. *ting nge ‘dzin*) — «соединение вещей вместе», или «союз медитирующего с объектом медитации» — состояние совершенного мысленного сосредоточения, концентрации.

3. *Садхана* (тиб. *sgrub thabs*) — метод или практика вызывания божества путем чтения наизусть соответствующих мантр, а также с помощью созерцания его образа. Садхана, существующая в записи, содержит полное описание внешнего вида и атрибутов божества вместе с его мантрами.

4. *Йидам* (санскр. *devata*; тиб. *yi dam*) — личное божество, или божество медитации, олицетворяющее аспект просветленного ума. Есть четыре категории Йидамов: мирные, увеличивающие, могучие и гневные. Йидамы проявляются в таких образах, чтобы преодолеть те или иные внутренние или внешние препятствия.

5. *Мантры* — кодовые словесные формулы, состоящие из санскритских букв, слогов или слов, предназначенные для начитывания во время созерцательных практик. Их не переводят, а значение их истолковывают в комментариях. *Ман* указывает на сознание реальности как она есть, а *тра* — на сострадание, охраняющее живых существ.

6. *Татхагата* (санскр. *Tathâgata* — букв. «Так Пришедший») — эпитет Будды.

7. *Дхьяни-Будды* (тиб. *mngon par byang chub*) — это пять *Татхагат*, которых называют Буддами Созерцания, пятью *Мудростями*, или пятью лучами Самбхогакайи. Говорят о пяти семействах Татхагат, каждому из которых присущ один из пяти цветов, указывающих на какой-то из пяти великих элементов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Далай-лама XIV, 1996 — Далай-лама XIV. Мир тибетского буддизма. СПб.: Нартанг, 1996.

2. Дылыкова, 1986 — Дылыкова В. С. Тибетская литература. М.: Наука, 1986.

3. Dpal rdo rje ‘jigs byed lha bcu gsum gyi sgrub thabs bsdus pa zhes bya ba bzhugs so. Mns.; Pravidyâ_internet/vajrabhairavar Dor sems bsgom bzlas mdor bsdus bzhugs so. Mns.

А. М. Стрелков (Улан-Удэ, Бурятия)

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ ИТОГОВ ПРАКТИКИ УЧЕНИЯ КАЛАЧАКРА В ПЯТОЙ ГЛАВЕ «ШРИ-КАЛАЧАКРА-ЛАГХУ-ТАНТРА-РАДЖА-ХРИДАИ»

Сочинение «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» (краткое название — «Лагху-тантра-хридая» [LTHṛ, 52a]), как показано нами [Strelkov, 2011, 103–115], является структурно полным аспектно-тематическим представлением содержания актуального базового текста учения Калачакры — «Шри-Калачакра-нама-тантра-раджи» (краткое название — «Лагху-тантра» [LTHṛ, 52a]) и выступает наиболее кратким изложением этого учения (очерк учения Калачакры, см.: [Стрелков, 2008]).

Имеется три списка тибетского перевода «Лагху-тантра-хридаи» (санскритский оригинал неизвестен). Два из них — ксилографические издания монастырей Гумбум Джамба лин (*sKu ‘bum byams pa gling*) и Раджя Галдан Даший Жуннэй (*Ra (Rva) rgya dga’ ldan bkra shis ‘byung gnas*), обнаружены нами в этих монастырях Северо-Восточного Тибета соответственно в 2006 и 2009 гг. Оба издания (датированы нами 1820–1850 гг. [Стрелков, 2010, 9–10], гумбумское выполнено по раджяскому) не были известны науке. «Лагху-тантра-хридая» в тибетском переводе была включена в *Кангьюр* (*Ганжур*) позднейшего лхасского издания (1921 г., [Dung dkar blo bzang ‘phrin las, 2002, 2369]). См. описание всех трех изданий [Strelkov, 2011, 77–99], критическое издание текста памятника на их основе [Там же, 133–207], факсимильное издание раджяского ксилографа [Там же, 211–233], гумбумского ксилографа [Там же, 237–263].

«Лагху-тантра-хридая» была переведена на тибетский язык в 30–60-е гг. XI в. [Там же, 81–82] — практически сразу или спустя одно-три десятилетия после создания, в первоначальный период бытования учения Калачакры. Сочинение исчезло из обращения, по-видимому, вскоре после перевода. Сопроводительный текст в раджяском и гумбумском изданиях раскрывает историю нового обретения памятника после его обнаружения Лондол-ламой (*Klong rdol bla ma*) Агван Лобсаном (*Ngag dbang blo bzang*, 1719–1795) в книгохранилище храма Джанбу (*lCang bu*) либо в старой ступе в Нетан Ринчен-лине (*sNye thang rin chen gling*), датированного нами 1750–1770 гг. [Стрелков, 2010, 9]. Джанбу и Нетан Ринчен-лин находятся в соседних долинах в местности Нетан Центрального Тибета (примерно в 30 км от Лхасы). Посредством раджяского и гумбумского изданий тибетский перевод сочинения был восстановлен в обращении.

Нетан Ринчен-лин мы посетили в 2007 и 2010 гг., Джанбу — в 2010 г. Сейчас в этих монастырях о «Лагху-тантра-хридае» не знают. Одна из двух ступ Нетан Ринчен-лина либо ступа поблизости от этого монастыря может быть той ступой, где Лондол-лама сделал свою находку [Strelkov, 2011, 91–93].

Мы однозначно отождествили текст «Лагху-тантра-хридаи» с определенными частями «Лагху-тантры» [Там же, 103–111]. Первый текст являет собой,

образно говоря, «лоскутное одеяло» — он состоит из 88 фрагментов второго. Во многих случаях цитируемые строфы помещены в иные главы, хотя структуры текстов совпадают. Оба текста состоят из пяти глав: 1) Вселенная (санскр. *локадхату*), 2) Индивид (санскр. *адхья-атма*), 3) Посвящения (санскр. *абхишека*), 4) Практика (санскр. *садхана*), 5) Высшее знание (санскр. *джняна*). В ряде случаев при цитировании нарушается порядок следования строф и *пад* в строфе. В двенадцати случаях цитируются неполные строфы (минимальная единица цитирования — *пада*), что привело к появлению в «Лагху-тантра-хридае» неполных строф. Ее оригинальными частями являются название, части названий глав (в эти названия добавлен термин «обобщение») и правка двух цитируемых фраз [Там же, 117, 122, 123].

Комментарии к «Лагху-тантра-хридае» неизвестны, однако благодаря указанному отождествлению мы получили возможность использования в ее отношении всех комментариев и субкомментариев к «Лагху-тантре», что дает единственный ключ к пониманию «Лагху-тантра-хридаи».

Итоги практики учения Калачакра представлены в пятой главе «Лагху-тантра-хридаи» (LTHṛ V). В таблице показаны процитированные в этой главе части «Лагху-тантры» (LT) (фрагменты 1–10). Римскими цифрами обозначены главы сочинений, арабскими цифрами — номера строф, латиницей — *пады* строф (abcd). *Nab* — неполная строфа в конце главы.

Таблица. Представление текста «Лагху-тантры» в пятой главе «Лагху-тантра-хридаи»

Пп.	LTHṛ V	LT
1	1–8	V.157–164
2	9	V.89
3	10–11	V.123–124
4	12ab	IV.102cd
5	12c–14b	V.90–91
6	14c–15b	V.100
7	15c–21b	V.102–107
8	21c–27b	V.92–97
9	27c–28b	V.243
10	28c–40d–Nab	V.249–261

Непосредственно итоги практики учения Калачакры рассмотрены во фрагментах 1, 2, 7.

1. Характеристика шести сверхобычных способностей (санскр. *абхиджня*) (LTHṛ V.1–2 [LTHṛ, 43а–43б]).

Шесть видов *абхиджни*: 1) божественное зрение, 2) божественный слух, 3) знание содержания чужого сознания, 4) знание прежних рождений всех существ, 5) проявление сверхобычных сил — *риддх*, «проникающих во все времена» (они действенны в отношении явлений будущего, прошедшего и настоящего), 6) возникновение наивысшего неизменного блаженства. Эти виды

абхиджни производятся соответственно 1) силой Тела Всеобъемлющего Владыки (Калачакра, главное божество этого учения), 2) силой его Речи, 3) силой его Мысли, 4) силой Тела Праджни («Мудрость», здесь — Вишвамата, супруга (женский аспект) Калачакры), 5) силой ее Речи, 6) силой ее Мысли. Йогин в итоге практики достигает единения с Калачакрой и Вишваматой, и три модуса его деятельности (тело, речь, мысль) становятся соответствующими модусами их деятельности (Тело, Речь, Мысль).

Божественным зрением видят то, что невидимо зрением трех миров (Камадхату, Рупа-дхату, Арупа-дхату) — т. е. зрением всех живых существ. Божественным слухом слышат все произносимые звуки, а также «звуки, производимые дыханиями» («речь ума» [B V, 134б], особые — не порождаемые устами, звуки, которых не слышат обычные существа). Указанные шесть видов *абхиджни* достигаются посредством остановки йогином деятельности шести больших каналов (*rtsa*) [B V, 134a] (о «тонком теле» в учении Калачакры см.: [Sopa, 1985]).

2. Описание механизмов *шаданга-йоги* (о ней см. [Grönbold, 1984]), результата ее практики и возникающих при этом знаков (LTHṛ V.3–8 [LTHṛ, 43б–45a]).

Остановив течение «ветров» в правом и левом каналах, йогин достигает высшего недвойственного состояния. Искомые *сиддхи* — сверхобычные силы, возникают на рассвете и в полночь. При этом на землю падает дождь драгоценностей или цветов. Тело йогина состоит теперь лишь из тонких частиц «ясного света» и отмечено 32 и 80 знаками Будды [B V, 135б]. Все находящееся в трех мирах (существа и неодушевленная природа) видится йогином как чистое, лишенное осквернений и подобное сновидению. Его речь входит в сознание других существ на любых понятных им языках. Его сознание объято высшим блаженством.

7. Характеристика очищения йогином шести *скандх*, шести *клеш*, шести *индрий* и его соответствующая титулатура (LTHṛ V.15c–21b [LTHṛ, 47a–48б]).

В отличие от прочих буддийских учений в учении Калачакры говорится не о пяти, а о шести *скандхах* (добавлена *джняна-скандха*).

Очищение *рупа-скандхи* (группа чувственного): уничтоживший *джатирупу* («рожденная (возникающая) рупа[-скандха]») есть *махарупа* («великая рупа[-скандха]»). Здесь *джатирупа* — «сансарная» [B V, 124б] *рупа-скандха*. Будон соотносит *махарупу* с Вайрочаной и Зерцалоподобной мудростью [Там же].

Очищение *ведана-скандхи* (группа ощущения): уничтоживший страдание *сансары* есть *махаведин* («обладающий великими ощущениями (*ведана*)»). *Махаведина* Будон соотносит с Мудростью равного содержания и Ратнасамбхавой [B V, 125a].

Очищение *санджня-скандхи* (группа различения (представления)): уничтоживший сансарную *санджню* есть *махаваджрасанджня*. Будон соотносит *махаваджрасанджню* с Мудростью, распознающей по отдельности, и Амитабхой [Там же].

Очищение *санскара-скандхи* (группа сил (психических способностей и общих сил (энергий) [Щербатской, 1988, 117])): уничтоживший *сансара-вриддхи* (возрастание *сансары*) есть *ваджра-санскары*. Будон соотносит *ваджра-санскары* с Всеисполняющей мудростью и Амитабхой [B V, 125a].

Очищение *виджняна-скандхи* (группа сознания): уничтоживший «сон и прочие периоды» (четыре состояния сознания [Там же] во время: 1) бодрствования; 2) сна; 3) глубокого сна (сон без сновидений); 4) соития) есть *виджняна*. Будон сопоставляет *виджняну*, назвав ее *ваджравиджняной*, с Мудростью дхармового пространства и Акшобхьей [Там же].

Очищение *джняна-скандхи* (группа высшего знания): уничтоживший незнание есть *мунерджняна* («высшее знание *муни*»). Будон сопоставляет *мунерджняну*, назвав ее *ваджрамунерджняной*, с Ваджрасаттвой [Там же].

Вайрочана и прочие пять божеств рассмотренной группы («шесть *скандх*, лишенные осквернений» [Там же]) определены как высшие Парамаджины («Наивысший Победитель (Будда)») шести видов, как шесть родов (семейств). Будон поясняет, что они являются также шестью родами метода (*упая*) [B V, 125б].

Далее рассмотрено искоренение шести *клеш*, соотносимое с шестью родами (семействами) мудрости (*праджня*) [Там же] — шестью богинями Калачакрамандалы, соотносимыми, в свою очередь, с шестью *дхату* (первоэлемент, стихия). Эти *дхату* есть — («лишенные осквернений» [Там же]) «земля», «вода», «огонь», «ветер», «акаша», «успокоенное» (*джняна* (*ye shes*) [Там же], т. е. *джняна-дхату*). Добавление указанного шестого *дхату* является особенностью учения Калачакра.

Искоренивший невежество есть Лочана, элемент «земля». Искоренивший гордость («происхождением, вещами и скотом» [Там же]) есть Мамаки, элемент «вода». Искоренивший страсть («сансарная привязанность к блаженству истечения [семени]» [Там же]) есть Пандара, элемент «огонь». Искоренивший зависть («в отношении женщины и пр.» [Там же]) есть Тарини, элемент «ветер». Искоренивший гнев («сансарный» [Там же] гнев) есть Ваджрадхатвишвари — элемент «пространство». Искоренивший жадность есть Вишвамата, называемая «нерушимое блаженство». В соответствующем месте «Лагху-тантры» [LT V.105b] термин «блаженство» отсутствует и имеется лишь термин «нерушимый (-ая)». Будон делает к нему приписку: нерушимая «*мудрость, лишенная осквернений*» [B V, 125б]. Таким образом, согласно Будону речь здесь идет о *джняна-дхату*.

Далее охарактеризованы шесть очищенных *индрий* (познавательные способности [Щербатской, 1988, 117]). Отчетливо видящий посредством ума объекты («загадочные (неясные, темные)» [B V, 125б]) в небе (соответствующая фраза «Лагху-тантры» построена иначе: «…видящий в уме и небе» [LT.3, 226]), тот, кто видит невидимое («обычным [зрением]» [B V, 125б]), тот — глаз («лишенный загрязнений» [Там же]). Будон сопоставляет эту сверхспособность с Кшитигарбхой [Там же].

Совершенно ясно слышащий («ушами, лишенными осквернений» [Там же]) произносимые издалека («из любого направления в пространстве» [Там же]) звуки («речь всех существ и звуки, не относящиеся к ним» [Там же]) является великим ухом Победителя (Будды). Будон сопоставляет указанную сверхспособность с Ваджрапани [Там же].

Воспринимающий («носом, лишенным осквернений» [Там же]) все запахи («обычные и загадочные (неясные)» [Там же]), производящие наивысшее бла-

женство, тот — нос высшего Всеобъемлющего владыки. Будон указывает здесь, что речь идет о Ваджрасаттве, и сопоставляет указанную сверхспособность с Кхагарбхой [Там же].

Постоянно («без истечения [семени]» [B V, 126a] — речь идет о сексуальной практике с йогической партнершей с удержанием семени от истечения в кульминационной фазе) вкушающий, дарующий истинное блаженство собственный нектар благой луны («бодхичитта» [Там же], здесь — мужское семя), тот есть — язык. Будон сопоставляет эту сверхспособность с Авалокитешварой [Там же].

Разрушающий поток отовсюду возникающей *ваджра-спарши* (*спарша* — «контакт, соприкосновение», здесь — осязание, тактильное восприятие) есть *индрия* Ваджракаи. Будон сопоставляет эту сверхспособность с Сарванивараншкамбхи [Там же].

Вошедший в состояние равного блаженства посредством Учения (*chos* [LTHṛ.1, 66a], соотв. санскр. *dharma*), соединившего метод и мудрость, тот — ум. В «Лагху-тантре» соответствующая фраза построена иначе и с иным значением термина *dharma*: «Вошедший в [состояние] равного блаженства есть ум, который есть элемент (*dharma*) этого» [LT, 226]. Будон поясняет здесь, что под «этим» следует понимать набор шести лишенных осквернения *индрий* [B V, 126a]. Он называет указанный ум «лишенным осквернений» и сопоставляет эту сверхспособность с Самантабхадрой [Там же].

Далее указывается, что видимое и прочее (видимое, слышимое, обоняемое, вкушаемое, осязаемое, воспринимаемое умом) — есть шесть видов объектов («шесть супруг Бодхисаттв» [Там же]) высших Победителей, проявляющиеся подобно отражению (тени).

Эти Победители — «Чистые, нерожденные, неуничтожимые, [являющиеся] высшим блаженством неистечения [семени], успокоенные должны быть познаны посредством *джняны*, [той, которой] не могут овладеть иные («существа трех миров» [Там же]) существа, также непостижимой посредством органов чувств [существ] трех миров» [LTHṛ, 48б].

Данная статья является первым исследованием «Лагху-тантра-хридаи» в отношении итогов практики учения Калачакра. Рассмотренный материал являет собой наиболее компактное изложение указанного вопроса, требующего дальнейшего исследования в контексте всего содержания главы о *джняне* «Лагху-тантры».

ИСТОЧНИКИ

B V — Bu ston rin chen grub (Будон Ринчендуб). ‘Grel bshad (Комментарий к пятой главе «Лагху-тантры») // Bsdus pa’i rgyud kyi rgyal po dus kyi ‘khor lo’i ‘grel bshad rtsa ba’i rgyud kyi rjes su ‘jug pa stong phrag bcu gnyis pa dri ma med pa’i ‘od ces bya ba bzugs so («Вималапрабха» в редакции Будона с его построчными комментариями. Третий том собрания сочинений Будона) (Xl, XIX в., коллекция А. М. Стрелкова).

LT — Paramâdi-buddhoddhṛta-śrî-kâlacakra-tantra-râja / ed. by B. Banerjee. — Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works. Vol. 311. Calcutta, 1985.

LTHṛ — Dpal dus kyi ‘khor lo bsdus pa’i rgyud kyi rgyal po’i snying po (Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая). Ra rgya dga’ ldan bkra shis ‘byung gnas (Раджя Галдан Даший жуннэй) (Xl, сер. XX в., коллекция А. М. Стрелкова).

ЛИТЕРАТУРА

1. Стрелков, 2008 — Стрелков А. М. Буддийское учение Калачакра: источники, структура, содержание // Вестник РХГА. 2008. Вып. 1. Т. 9. С. 114–132.

2. Стрелков, 2010 — Стрелков А. М. «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» — экстракт учения Калачакра. Открытие двух ранних изданий тибетского перевода памятника // Восток. 2010. № 3. С. 5–17.

3. Щербатской, 1988 — Щербатской Ф. И. Избранные труды. М., 1988.

4. Dung dkar blo bzang ‘phrin las, 2002 — Dung dkar blo bzang ‘phrin las. Dung dkar tshig mdzod chen mo (Дунгар Лобсан Принлэй. Большой словарь «Белая раковина»). Pe cin (Пекин), 2002.

5. Grönbold, 1984 — Grönbold G. Materialien zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-yoga II: Die Offenbarung des Ṣaḍaṅga Yoga im Kâlacakra-System // Central Asiatic Journal. 1984. Vol. 28. Nos. 1–2. Pp. 43–56.

6. Strelkov, 2011 — Strelkov A. An Essence of the Kâlacakra Teaching in the Úrî-kâlacakra-laghu-tantra-râja-hṛdaya. Discovery of Two Early Editions of the Tibetan Translation. Ulan-Ude: Udumbara, 2011.

7. Sopa, 1985 — Sopa Lh. The Subtle Body in Kalachakra // Sopa Lh., Jacson R., Newman J. R. The Wheel of Time. The Kalachakra in Context. Madison, 1985. Pp. 139–151.

Диалог рациональностей

●

Dialogue of rationalities

Б. И. Загумённов (Санкт-Петербург)

БУДДИЗМ И ПСИХОАНАЛИЗ
(ПРОТИВ ЛОЖНЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ)

Любая теория, которая не изменяется в течение 60 лет, именно по этой причине не является больше первоначальной теорией своего создателя; она, скорее, окаменелое повторение прежнего…

Э. Фромм

Профессионалы при виде работ Фрейда будут либо равнодушно пожимать плечами, либо их презрительно высмеивать. А вот гуманитарии, а вслед за ними журналисты и широкая публика станут визжать от восторга.

А. Щербаков

0. Один опытный психотерапевт, прежде чем сказать об очевидном факте из своего многолетнего профессионального опыта — о том, что совместимость в браке никак не связана с астрологией, несколько минут готовил к этому свою аудиторию, учитывая страстную привязанность многих к популярным астрологическим выдумкам. Вероятно, подобная ситуация — с поклонниками Фрейда и Юнга. Достойно удивления, что столь многие интеллигентные люди, которые «по определению» должны обладать критическим мышлением, слепо поверили в «комплексы», «архетипы» и т. п. концепции психоаналитиков. И верят до сих пор, хотя время психоанализа уже прошло. (В современной психологии к идеям Фрейда, — отмечает известный психолог Пауль Блум, — «относятся очень неоднозначно, так как и клинические, и экспериментальные данные не подтверждают их. Сегодня труды Фрейда имеют скорее исторический интерес, чем практический, и часто оказываются предметом насмешек» [Будущее науки 2011, 74].)

А. Ситуация (контекст)

1. *Анубандха-чатуштая*. Вначале напомню о традиционном индийском подходе к правильному построению шастр, трактатов. Структура шастр должна включать четыре пункта, или необходимых элемента (*анубандха*). Если хотя бы одного из этих пунктов нет, то «благоразумный читатель не станет тратить время и силы на его изучение: выбор «авторитетных текстов» достаточно велик, и следует обращаться лишь к тем из них, которые построены во всех отношениях безукоризненно» [Семенцов, 1981, 3].

Каковы эти элементы? Первый — *адхикарин*, то есть достойный кандидат или ученик, т. е. личность, способная осуществить поставленную задачу.

Второй элемент — это цель (предмет, *вишая*), которая достигается или, точнее, *реализуется* практикующим. Тема (цель) должна быть содержательной и достойной. Трактат не должен быть пресловутым трактатом *«о зубах вороны»*.

Третий — *средства, метод*. Без должного метода цель или не будет достигнута, или достижение ее будет связано с чрезвычайными усилиями и трудностями. Например, предмет даршан, индийских религиозно-философских систем, — *высшая реальность* (*парамартха*). Возможно ли адекватное понимание ее — точнее, достижение, реализация — посредством переводов и теоретического изучения текстов?

Четвертый — результат достижения цели, например освобождение от страданий самсары (сансары).

1а. Является ли эта тетралемма изобретением или открытием древнеиндийской мудрости? Нет, на самом деле этой парадигме — *миллиарды лет*, поскольку это алгоритм деятельности любого живого существа. То есть почти в любой деятельности амебы или человека, даже в любом отдельном действии (берем ли мы стакан) присутствуют деятель, цель (объект), способ ее достижения и результат действия. Короче говоря, эта тетралемма универсальна и применима (и во многих случаях должна сознательно применяться) для любых случаев.

Ясно, что важнейшее здесь — сам деятель. Если его нет или он «не на уровне», то нет ни цели, ни средств, ни результата…

2. *«Адхикарство» и метод*. То, что входит в качества адхикарина как последователя религиозного или религиозно-философского учения, подробно описывается в самих учениях.

> Так, в буддизме Махаяны тот, кто может начать духовный путь, характеризуется по нескольким десяткам позиций. Но если обобщить — это полноценный человек, обладающий нормальными органами чувств и нормальной психикой. В адвайта-веданте адхикарин должен обладать всей полнотой традиционного брахманского образования, затем — способностью различать вечное и невечное, бесстрастием и т. д. и жаждой освобождения от самсары (мокша-иччха).

Кстати, признавая универсальность названной тетралеммы, имеет смысл применить ее к нам самим; уяснить, в частности, какими качествами (особенности менталитета, знаний) должен обладать исследователь.

> Постепенно выяснилось, что ученые мало чем отличаются от обычных людей в моральном и даже интеллектуальном отношении (IQ). Они амбициозны, склонны к конфликтам, и даже не так уж логично мыслят. Интеллект ученого действительно выше среднего, но ненамного. Оказалось (парадокс), что личности с очень высоким «айкью» не достигают ничего великого и даже ничего путного. Но ведь общеизвестно, что ученые делают великие открытия. Как же им это удается? Действительно, существуют некоторые особенности, позволяющие им это делать…

Это прежде всего оригинальность мышления и максимальная сосредоточенность на теме. Когда Ньютона спросили о его *методе*, то он ответил в том духе,

что никакого особого метода нет, просто он *постоянно* думает, размышляет на определенные темы. Естественно, что это постоянство вызывается большим интересом, силой любознательности, это означает также энергию, прилежание, усердие, которые, в свою очередь, обусловлены тем, что познание, разрешение проблем возводится в ранг наивысшей ценности (ср. *вирья-парамита* в буддизме) [Подробности: Юревич, 2001].

Метод, как известно, — один из важнейших и неотъемлемых элементов науки. Но каковы же методы изучения восточных текстов, а шире — религиозно-философских систем? По-видимому, если востоковедами и выполняются хорошие работы (переводы и исследования), то это происходит обычно достаточно *стихийно*.

Остановлюсь на одном важном фрагменте методологии. А именно на *принципе* проверяемости, который включает две стороны: *принцип подтверждаемости* и *принцип опровергаемости (фальсификации)*. При этом принципу подтверждаемости обычно — *следуют*, здесь нас скорее нужно удерживать, чем побуждать. Наши гипотезы, концепции, интерпретации всегда находят подтверждение в фактах и аргументах. Но, как правило, мы отбираем *только те факты, которые подтверждают нашу теорию* (тем самым приближая риск ее краха), и игнорируем, «не замечаем» фактов, противоречащих ей.

Второй принцип проверяемости — это *опровергаемость*. Если мы хотим, чтобы наша концепция действительно была проверена на истинность, на соответствие живой реальности, то мы должны быть чувствительными к критике. Лучше всего проверить свою теорию в спорах с оппонентами (по принципу «за и против»), что, в общем, исторически всегда и происходило: споры в Индии, в христианстве, в науке были и продолжаются до сих пор. Так, известный спор между Эйнштейном и Бором длился несколько десятков лет. Оппонент подметит такие изъяны нашей теории, которые мы сами не заметим. Где нет дискуссий и споров, там застой. Должны быть продискутированы все возможные слабости нашей теории или статьи.

Еще 2,5 тысячи лет назад Будда Шакьямуни говорил: не принимайте за истину что-либо даже сказанное мной; это должно быть проверено так, как золотых дел мастер проверяет металл на золото: резанием, огнем, трением.

Эти слова, конечно, верны, но как часто мы следуем им на практике? Как раз наоборот: комплименты мы охотно принимаем, а критика кажется нам несправедливой. На критиков мы смотрим с большим подозрением. Ясно, что в результате этого «двойного стандарта» мы накапливаем массу неадекватной информации о себе и своих трудах.

Автором принципа фальсификации (опровергаемости) считают обычно К. Поппера, хотя на самом деле, как видим, этим автором вполне можно считать Будду Шакьямуни. Поппер же пришел к этому принципу, дебатируя с последователями Фрейда. Он заметил, что они совершенно не приемлют критику, а тех, кто им возражает, они считают больными людьми.

Но к этому я вернусь чуть позже. Пока замечу только, что в этом механизме искажения реальности легко прослеживается (в роли причины) тройка *клеш*

— *асмита*, *рага*, *двеша* (эгоцентричное мышление, страсть, ненависть). И, таким образом, без устранения (ослабления) клеш, т. е. без практической работы над собой, невозможно достижение подлинно научного мышления.

3. А теперь коротко об этапах восприятия Западом «восточной духовности», религиозно-философских систем.

Таких этапов, если не считать «нулевого», когда вообще еще не было представления о Востоке и Западе, — пять.

(1) Античность (Древняя Греция и Рим). Здесь преобладало соединение незнания и фантазии.

(2) Христианизация: восприятие индийских учений «сквозь призму» христианского мировосприятия.

(3) Философизация, истолкование с позиций западной философии (Гегель, Щербатской…).

(4) Психологизация, сциентизм и псевдосциентизм (академическое востоковедение, теософия, рерихианство, психоанализ и т. д.).

(5) Современный этап (прямой контакт с Востоком, с гуру и ламами), наиболее способствующий адекватному восприятию восточных систем.

Все эти формы восприятия Востока существуют сейчас одновременно. Незнание, фантазии и т. д. — не исчезли. А некоторые фантазии даже разрослись — благодаря медиа, интернету и свободной издательской деятельности. В частности, в последние годы у нас появилось немало статей и книг, интерпретирующих буддизм в духе юнгианства. Верен ли такой подход?

Б. Юнгианство

4. *О Фрейде и Юнге*. Изложенные выше моменты контекста, в котором рассматривается тема данной статьи, помогают понять место и действительную научную ценность психоанализа. И здесь я вполне согласен с одним из современных наших мыслителей. «Я без всяких колебаний отношу к разряду паранауки значительную, (а может быть, и бóльшую) часть построений З. Фрейда и К. Юнга. И одним (не единственным) из мотивов, по которому я занимаю эту позицию, является способ защиты этими авторами своих положений. Так, Фрейд объявляет, что каждый, кто с ним спорит, характеризуется обостренным «эдиповым комплексом»: он, Фрейд, как отец, сообщает вам великую истину. А вы — непокорный сын Эдип, ревнующий к своему отцу, позволяете себе с ним спорить! Юнг точно так же заявлял, что всякий, кто с ним не согласен, страдает каким-то (не помню и не желаю помнить каким) неврозом. Я думаю, комментарии здесь излишни» [Илларионов, 2007, 152].

Итак, выявляется принципиальная *методологическая несостоятельность* психоанализа и аналогичных ему явлений. По существу, несмотря на некоторые позитивные моменты, психоанализ, как было сказано, относится уже к прошлой эпохе, не удовлетворяя основным требованиям научности. (Видный современный психолог Н. Смит констатирует: «…Ошибочное отождествление психологии с психоанализом со стороны тех, кто не

изучал психологию, показывает, в какой степени знакомство, по крайней мере, со стереотипами психоанализа пропитало нашу культуру. Однако психоанализ оказал лишь минимальное влияние на академическую психологию и не более чем умеренное — на клиническую. Несмотря на это, его краткую характеристику включают во все учебники по вводному курсу психологии и по психологии личности. В США психоанализ пользовался наибольшим влиянием в сфере медицины, в частности в психиатрии… до 1980-х годов. Начиная с этого времени лекарства, которые могут быстро устранять симптомы дезадаптации, начали вытеснять медленный и спорный процесс психоаналитической терапии. Такие термины, как "либидо"… и "психоанализ"… вошли в повседневную речь, а прозаики и драматурги сделали психоанализу хорошую рекламу, используя его идеи. Фактически именно писатели прославили психоанализ и способствовали его влиянию в начале XX века» [Смит, 2007, 201].)

5. Так, концепция «архетипов» и «коллективного бессознательного» Юнга — *отнюдь не аксиома*. Она уже давно была подвергнута серьезной критике, например таким известным мыслителем и практиком в психологии и психиатрии, как К. Ясперс, в его капитальном труде «Общая психопатология». Многие несуразности в концепциях Юнга и даже подтасовки в его произведениях, сделанные его родственниками, выявлены в обширном труде профессора Гарвардского университета Ричарда Нолла «Тайная жизнь Карла Юнга» (1998).

Кардинальный вопрос: *наследуются ли архетипы или же они — социального происхождения*? То есть каждый человек обладает символами «изначально» (они «врождены») или заимствует свои символы из современного ему общественного сознания? Вот что говорит Ясперс:

> «…граница между наследственностью и традицией в сфере психического выявляется с большим трудом. Примером трудностей… может служить юнговское "коллективное бессознательное". Предполагается, что мир мифов и символов, как нечто общечеловеческое, ведет свое происхождение именно из этого слоя бессознательного; этот мир постоянно проявляет себя в сновидениях и психозах… в формах общественного сознания и верованиях.
>
> Какой природой — исторической или биологической — обладает феномен коллективного бессознательного? Бумке, однако, призывает нас не забывать о том, что приобретенные признаки не наследуются, и против этого, по существу, нечего возразить. Напоминание Бумке убедительно дезавуирует представления, согласно которым символы, приобретенные в доисторические и исторические времена, вновь и вновь, без всякого участия традиции, "выплывают" из бессознательного» [Ясперс, 1997, 850–851].

Сам Юнг говорил и так и сяк по поводу основы и генезиса архетипов. То утверждал, что они биологически (генетически) не передаются, то наоборот, что они «вне всякого сомнения... и передаются по наследству, подобно морфологическим элементам человеческого тела» [Самосознание, 1991, 121]. Даже так.

6. Но, как сказано, сложные психические структуры не наследуются. Человек — существо принципиально *социальное* (*зоон политикон*), и основное содержание «человеческой души» заимствуется ребенком от взрослых, от общества. Здесь господствует «сознательная *преемственность*, а не бессознательная наследственность» (К. Ушинский). Так что юнговские «архетипы», якобы независимые от современности, от общества, в котором родился и воспитывался человек, являются мифами и выдумками.

> Скорее всего, «архетипы», как и множество других символов, «аксиом» и установок, формируются в младенчестве и раннем детстве. В это время воспринимается все богатство разнообразных цветов и форм (квадраты, треугольники, круги, шары, конусы и пр.) в пространстве (осваиваемом с помощью движений) и времени и т. д. Затем все это становится бессознательным (в то же время процесс привычного восприятия разнообразных форм и процесс деятельности в пространстве и времени продолжается в течение всей жизни). Очевидность геометрических аксиом (часть меньше целого и т. п.) идет отсюда. Это убедительно показано К. Д. Ушинским в его «Антропологии». Нет ничего удивительного и в том, что человек, обладающий воображением и способностью к сравнениям и ассоциациям, может строить разнообразные символические картины или толковать иные религиозные системы на основе огромного воспринятого «материала». Но символы, как известно, многозначны и могут толковаться едва ли не как угодно. Подобно тому, как постоянно происходящие бедствия (землетрясения, войны, гонения и т. д.) всегда и везде могут служить признаками скорого конца света.

7. Далее, загадочные «архетипы» Юнг связывает *с первобытным сознанием*. Якобы они возникли в те далекие времена. Но о менталитете «первобытного человека» *практически ничего не известно*, о чем свидетельствуют, как отмечают историки, совершенно разные и даже противоположные мнения на эту тему. И потому экскурс в первобытность — совершенно не убедителен. Ведь здесь («классический» прием!) неизвестное «объясняется» через еще более неизвестное, которое воображается известным. Кстати, немаловажно отметить забавный факт: многие исследователи конструировали особенности первобытного мышления, выявляя специфику менталитета современных индейцев, малобарцев, аборигенов-австралийцев и т. д., которых еще совсем недавно называли «дикарями» (долгое время бытовал такой «научный» термин). Но ведь ясно, что эти племена уже не имеют никакого отношения к первобытности. (О первобытном сознании «написано, правда, большое количество книг; уже давно ведутся споры и высказываются весьма различные мнения о том, чем отличается и отличается ли сознание (мышление) людей первобытной эпохи от нашего. Но уже само наличие этих разных, до прямой противоположности, взгядов на характер мышления первобытного человека есть признак того, как мало известно о нем достоверного… Подлинная первобытность отделена от нас десятками, если не сотнями тысячелетий… Непосредственное наблюдение над явлениями человеческого сознания возможно для нас только в отношении современных нам народов, а ведь даже наиболее отсталые из них уже очень далеки от настоящей первобытности» [История 1986, 490, 498].)

> Отметим, между прочим, полную несостоятельность и фантастичность — по дружному мнению антропологов и историков — работы Фрейда «Тотем и табу», претендующую на объяснение структуры человеческой психики некими событиями, якобы происшедшими в доисторические времена.

Так, например, Юнг пишет: «Пониженная интенсивность сознания и отсутствие сосредоточенности и внимательности… довольно точно соответствуют примитивному состоянию сознания, в котором приходится усматривать истоки мифотворчества. Поэтому весьма вероятно, что мифологические архетипы вышли на свет божий точно таким же образом, каким и ныне осуществляются индивидуальные выявления архетипических структур» [Самосознание, 1991, 122].

Но откуда известно, что первобытному сознанию, точнее конкретным людям того времени, было свойственно «отсутствие сосредоточенности и внимательности»? Скорее, как раз напротив: трудности выживания требовали интенсивного сознания и внимательности.

Тем не менее Юнг на этих зыбких основаниях — вот уж буквально *«за́мок* на песке — строит свою *практику* целителя: «Методическое правило…» (и т. д.) — торжественно провозглашает он [Самосознание, 1991, 122].

8. Как справедливо отмечает один современный психолого-философ, интерпретации Юнга убедительны для тех гуманитариев, которые склонны к рефлексии и родственны Юнгу по интеллекту и духу. «Для других эти интерпретации выглядят весьма сложными и абсолютно бездоказательными» [Розин, 2005, 206].

Действительно, если мы внимательно проанализируем едва ли не любой фрагмент текстов Юнга с точки зрения логики, то обнаружим, они созданы скорее в духе психологики («натуральной логики»), то есть описание очевидных или правдоподобных фактов перемежается с выдумками и бездоказательными суждениями. При этом Юнг — хороший писатель, ненавязчивый, с доверительным тоном, что подкупает читателя. Но ведь все эти замечательные качества не относятся к тому, что называют научностью. И в самом деле, можно отметить, что нередко авторы с хорошим слогом невольно подменяют научный подход продуктами творческой фантазии. Пример — творения Е. Блаватской.

8а. Немаловажно отметить тонкие наблюдения Э. Фромма по поводу общей методологической позиции Юнга относительно религии:

> «Позиция Юнга в вопросе об истине вызывает сомнения. Он утверждает, что “истина есть факт, а не суждение”, что “слон истинен, потому что существует”, но забывает, что истина всегда с необходимостью принадлежит суждению, а не явлению, которое мы воспринимаем… Юнг утверждает, что идея “психологически истинна, поскольку существует”. Но идея “существует” независимо от того, является ли она заблуждением или же соответствует факту. Существование идеи еще не означает, что она

> “истинна”. … Но подход Юнга неприемлем не только с точки зрения психиатрии: это — проповедь релятивизма, который, хотя на поверхности и более дружелюбен к религии, чем взгляды Фрейда, по духу своему фундаментально противоположен таким религиям, как иудаизм, христианство или буддизм. Для этих религий поиск истины является одной из главный добродетелей… их учения, добытые откровением либо одной силой разума, подчиняются критерию истинности.
>
> Юнг, конечно, видит трудности своей позиции, но, к сожалению, способ, которым он их разрешает, тоже оказывается негодным. …Его критерий для различения субъективного и объективного состоит в следующем: имеется ли идея у одного только индивида или же она разделяется обществом? Но разве мы не были свидетелями… безумия больших групп людей в наш век? Разве мы не видели, что миллионы, движимые иррациональными страстями, могут верить в идеи, которые носят не менее галлюцинаторный и иррациональный характер, чем идеи одного человека? Какой же тогда смысл говорить, что они “объективны”? (...)
>
> Из юнговского определения религии и бессознательного следует, что, в силу природы бессознательного, его влияние на нас “есть базовый религиозный феномен”. Отсюда и религиозная догма, и сон — в равной мере религиозные феномены, ведь они — суть выражения захваченности внешней силой. Нет нужды говорить, что по этой логике выдающимся религиозным феноменом следовало бы назвать и безумие» [Сумерки богов, 1990, 153–155].

В целом и Фрейд, и Юнг, а также Адлер внесли в свои концепции слишком много личного и, кроме того, спроецировали структуру психики своих пациентов на психику всего человечества.

9. Итак, «юнгианство», применяемое к пониманию учений буддизма, наряду с христианизацией, философизацией и т. д. — одна из форм искаженной интерпретации Дхармы. И возникает естественный вопрос: зачем вообще заниматься интерпретациями и изобретением различных методов *косвенного* постижения буддизма, когда есть возможность его *прямого* постижения? Позиция буддологов-юнгианцев представляется элементарно нелогичной. Она ведет к приумножению того «капитала» нашего социума, который создан воображением и словотворчеством и который на санскрите именуется «*викалпа*».

И это, пожалуй, все, что можно сказать по существу о соотношении буддизма и психоанализа.

9а. Но здесь у внимательного читателя возникает законный вопрос — а где же обещанный вроде бы заголовком статьи конкретный текстуальный анализ примеров ложного применения Юнгом или его последователями (включая наших соотечественников) своих подходов к интерпретации

буддийских текстов? Однако более внимательный читатель мог бы заметить, что на этот вопрос ответ дан уже в самом начале статьи (см. п. 1) — коль скоро выясняется несостоятельность хотя бы одного из четырех пунктов из тетралеммы *анубандха-чатуштая* в отношении какого-либо произведения, то читать его, а тем более критически изучать, просто не стоит, в любом случае существуют более ценные тексты. Но выше уже было достаточно убедительно, надеюсь, показана ложность психоаналитических методов, следовательно…

Если даже относительно своего основного предмета (психотерапия, психиатрия) методика и практика классиков психоанализа оказалась несостоятельной, то что говорить о религии или первобытной истории, в которых психоаналитики явно не являются экспертами? И если даже «классики» оказались несостоятельными, то было бы глупостью и пустой тратой времени анализировать статьи, книги и диссертации, написанные их последователями.

10. *Каковы же в действительности основные особенности религиозно-философских систем, выражающие их специфику*? (Как ни странно, они нередко ускользают из поля зрения исследователей-востоковедов, что ведет к их искаженному восприятию, например, пониманию даршан как «индийской философии»).

(1) Индийские религиозно-философские системы (даршаны) — это *путь* от обыденного (самсара) к высшему уровню реальности (парамартха, бодхи, мокша). Именно это сверхърациональное переживание (experience) — *источник* текстов-первоисточников даршан. Например: в первой своей проповеди Будда Шакьямуни излагает свой духовный опыт для слушателей, и эта проповедь становится первым каноническим текстом Дхармы.

(2) Этот путь есть *система*, бóльшая («по определению»), чем сумма ее частей, элементов. (Вспомним известную притчу о слоне и слепых.) Поэтому совершенно неправильно рассматривать элементы какой-либо даршаны в их разрозненности или же абсолютизировать какой-либо один ее элемент, называя, например, философией даршану в целом. «Индийская философия» — расхожее наименование религиозно-философских систем Индии, в том числе и буддизма. В то же время, открыв любую энциклопедию, мы обнаруживаем, что буддизм — это первая мировая религия. Так религия или философия? То есть существует явная терминологическая несогласованность.

(3) Путь — это прежде всего *метод*. Но ведь метод — причем описанный в деталях — уже включен в саму систему *как важнейший ее элемент*. Потому нелогично (и неэффективно) применение внешних методов (феноменология, психоанализ т. п.) для изучения даршан.

(4) Путь — это не столько знание, сколько *самопознание*, самоконтроль (апрамада) и супермотивация (мокша-иччха). С этим связано истинное постижение и преобразование психики адхикарина — в противоположность механическому накоплению знаний и представлений, при котором сам человек — не меняется.

P.S. Автор данной статьи, как и многие наши гуманитарии, многие годы очень доверительно относился к сочинениям Фрейда и Юнга, прочел их основные работы. И когда впервые появились сообщения о научной недобросовестности Юнга, то этому явно не хотелось верить. Но постепенно стало выясняться истинное положение вещей…

Критике Фрейда и Юнга посвящено значительное число произведений. Особенно хочется отметить упомянутую выше книгу проф. Нолла о Юнге, содержащую огромное количество неизвестных ранее фактов.

В заключение приведу любопытные выдержки из публичных выступлений Юнга, которые наглядно показывают и противоречивость его мышления, и сомнительность, мягко говоря, его «моральных устоев».

Из интервью К. Юнга на Берлинском радио 26 июня 1933 г.

> Вайцзеккер: …Исходя из вашего опыта психолога, что бы вы могли сказать об идее личного руководства и руководящей элиты — идее, которую признают теперь в Германии, — в отличие от избирательного правительства, зависимого от общественного мнения, как это получило развитие в Западной Европе?
>
> Юнг: …Время массового движения — всегда время вождей. Всякое движение естественно достигает высшей точки в лидере, который олицетворяет собой смысл и цель народного движения. Он является воплощением национальной души и ее выразителем. Потребность народа в единстве всегда порождает вождя, причем это не зависит от формы государственного устройства. И только во времена общественного застоя бесцельно жужжит машина парламентских обсуждений…

Из интервью американскому корреспонденту Никербокеру, 1938 г.

> Юнг: …Единственный путь спасти демократию на Западе… — не пытаться остановить Гитлера. … Я предлагаю направить его на Восток… Послать его в Россию. Это логичный *курс лечения* для Гитлера. …
>
> Никербокер: Что произойдет, если Германия попытается свести счеты с Россией?
>
> Юнг: О, это ее собственное дело. Для нас важно только, что это спасет Запад. Никто из покушавшихся на Россию не избежал неприятностей. Это не очень подходящая пища. Возможно, понадобится сотня лет, чтобы немцы переварили ее…

Из интервью Юнга П. Шмиду, май 1945.

> Шмид: Не считаете ли вы, что окончание войны вызовет громадные перемены в душе европейцев, особенно немцев, которые теперь словно пробуждаются от долгого и ужасного сна?
>
> Юнг: Да, конечно… Сегодня немцы подобны пьяному человеку, который пробуждается наутро от похмелья. Они не знают, что они делали, и не хотят знать… [Одайник 1996, 343–365].

Итак, сравним первое и третье интервью. Как видим, они совершенно не состыкуются. В первом Юнг выступает как сторонник нацизма, в третьем он считает немцев больными; причем он якобы знал (по своим пациентам), что они были больны еще задолго до прихода Гитлера к власти!

Как говорил Достоевский, психология — палка о двух концах; с ее помощью можно доказать и одно, и совсем другое; все зависит от того, в чьих она руках. И Юнг вполне продемонстрировал это.

ЛИТЕРАТУРА

1. Будущее науки, 2011 — Будущее науки в XXI веке. Следующие пятьдесят лет / под ред. Джона Брокмана. М., 2011.

2. Илларионов, 2007 — Илларионов С. В. Теория познания и философия науки. М., 2007.

3. История, 1986 — История первобытного общества. М.: Наука. 1986.

4. Одайник, 1996 — Одайник В. Психология политики. Политические и социальные идеи К. Г. Юнга. М.: Ювента. 1996.

5. Розин, 2005 — Розин В.М. Психология: теория и практика. М., 2005.

6. Самосознание, 1991 — Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.

7. Семенцов, 1981 — Семенцов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы. М., 1981.

8. Смит Ноэль, 2007 — Смит Ноэль. Психология. Современные системы. СПб., 2007.

9. Сумерки богов, 1990 — Сумерки богов: сборник / Ф. Ницше, З. Фрейд, Э. Фромм и др. / сост. А. А. Яковлев. М., 1990.

10. Юревич, 2001 — Юревич А. В. Социальная психология науки. СПб., 2001.

11. Щербаков, 2007 — Щербаков А. Зигмунд Фрейд. Великий лохотронщик. М., 2007.

12. Ясперс, 1997 — Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.

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

ПОНИМАНИЕ ИСТИНЫ В ЗАПАДНОЙ И БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Исследование вопросов понимания Истины в западной и восточной философских традициях представляет для нас весьма интересную задачу, решение которой позволит увидеть базовые отличительные аспекты как философии — в общем, так и мышления — в частности, в двух мировых культурах.

Как выяснилось, подход к пониманию и постижению Истины настолько различен, что явно прослеживается фундаментальная разница в мировоззрении и мироощущении народов, проживающих на Западе и Востоке.

Указанная фундаментальная разница видна буквально во всем: в подходе к Истине, в ее определении, в подтверждающих критериях, методах познания и т. д. (табл. 1).

Таблица 1. Понимание Истины в странах Запада и в восточных странах с буддийской культурой

Истина на Западе	Истина на буддийском Востоке
Основание (достоверность) Истины	
Логическое доказательство гипотез, а также подтверждение теории экспериментом (практикой). Истинно то, что научно доказано	Истина основана на вере в авторитет: первоисточники — сутры и шастры, а также учения «просветленных мастеров» и их прямых учеников. Например, Будды Шакьямуни, Ананды, Маудгальяяны, Падмасамбхавы, Тилопы, Наропы, Марпы, Миларепы и т. д.
Постижение Истины	
Происходит с помощью научных методов познания и научного мышления, основанного на законах логики	Происходит в результате трансцендирования мирского ума в праджню — ум, свободный от привязанностей к чему-либо, в частности, к дискурсивному понятийному мышлению (в том числе научному мышлению)
Понятие Истины	
Со времен Аристотеля под истиной понимается соответствие знания своему предмету	Рассматриваются Четыре благородные истины, а также промежуточная (относительная) истина и конечная (абсолютная) Истина. Четыре благородные истины, которые изрек основатель буддизма Будда Шакьямуни: существование в сансаре есть страдание, причина страдания —

В новое время произошло уточнение, а именно: истина должна быть объективной, т. е. «очищенной» от субъективных (психоэмоциональных и др.) отношений к предмету	неведение, прекращение страдания наступает при выходе из сансары в нирвану, существует путь к прекращению страдания. Относительная истина, или нечистое видение, познается умом, обусловленным кармой. Достоверность данной истины поддерживается негласной социальной конвенцией (договоренностью) живых существ (необязательно даже людей) со схожей кармой. Абсолютная Истина, или чистое видение, не обусловленное кармой, познается умом, свободным от любых заблуждений и привязанностей
Методы познания Истины	
Научные, т. е. логико-дедуктивные	Йогические, использующие логико-дедуктивные методы только на начальных этапах обучения для понимания сути учения и практики. На последующих этапах происходит отказ от логико-дедуктивных методов в пользу использования особых медитативных техник для трансцендирования ума
Критерии Истины	
Подтверждение теоретических доказательств практикой (эмпирическое доказательство). При невозможности доказать теоретическое положение практикой к теоретическим доказательствам предъявляются следующие требования: они должны быть непротиворечивыми, когерентными и простыми. Также подтверждением претензий некоторых положений на истинность является их публикация в периодических специализированных научных изданиях, что является свидетельством косвенного признания научности излагаемых автором положений его коллегами	Собственное подтверждение, т. к. Истина открывается в результате прямого переживания. Факт открытия Истины учеником может узреть его Учитель. Побочным результатом познания абсолютной Истины является освобождение человека от пут сансары, или круговорота рождения и смерти. При этом «просветленный» приобретает определенные сверхспособности. Например, умение делать «перенос собственного сознания» вместе с телом, умение разлагать и собирать собственное тело по первоэлементам, умение оживлять собственное тело после констатируемой смерти. Кроме этого, известны особые знаки, подтверждающие факт познания

	абсолютной Истины данным человеком: нахождение в пепле сожженного трупа познавшего Истину специальных знаков (бинду) «Хум» или изображений Йидамов (особых аспектов ума) на костях и т. д.
Результат	
С политэкономической точки зрения: культивирование потребительского отношения к природе; отрыв человека от природы; развитие технократической цивилизации, угрожающей жизни всего человечества. С точки зрения познания Истины: Запад познает только истины материального мира, «данного нам в ощущениях». Научные методы познания не способны прорваться к истинам, лежащим за пределами нашего видимого бытия. Сегодня некоторые ученые признают факт невозможности (ограниченности) научного мышления в познании истины. В конце XIX — начале XX века на этот факт указывали психолог У. Джеймс, философы Ф. Ницше, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер и др. Сегодня данное явление вылилось в духовный кризис постмодернизма (эйфория от возложенных надежд на мышление сменилась абстинентным синдромом рухнувших планов). Для западной науки абсолютная буддийская Истина не является Истиной, а методы ее познания вообще не имеют никакой ценности, ибо они ненаучны по сути. Это связано с тем, что в науке истинно только то, что можно вербализовать и непосредственно увидеть, измерить, то есть эмпирически верифицировать. Если истина лежит за этими пределами (ограничениями), то это не Истина. Итог: западная наука не в состоянии принять восточную Истину.	С политэкономической стороны: отставание в экономическом развитии от стран Запада, возникновение угрозы быть захваченным (в политическом и экономическом смысле) технократическими нововведениями со стороны потребительски настроенного агрессивно-амбициозного Запада. С точки зрения познания абсолютной Истины имеются примеры (зафиксированные в специальных колофонах) познания людьми абсолютной Истины. Однако передать эту Истину другим людям с помощью слов невозможно, ибо она лежит за пределами понятийного мышления. Именно поэтому существует целая система — путь для познания абсолютной Истины, снимающей все ограничения, наложенные сансарой на сознание. Это учение и является буддийской философией познания. Для буддизма западные истины являются сансарическими, т. е. не ведущими к Освобождению. С позиции буддизма их еще можно назвать относительными или промежуточными истинами. Итог: Восток считает западную науку ограниченной для познания Истины.

Таким образом, современный западный подход к Истине основан на логическом (теоретическом) доказательстве гипотезы и ее эмпирическом подтверждении экспериментом, т. е. истинным является то, что научно доказано и отражено в научных исследованиях. Ясно, что данный подход ограничен рамками научного мышления. Такое положение вещей формировалось в течение тысячелетия. Исторически Запад сменил несколько глобальных неоспоримых достоверностей (экзистенциальных точек опоры): миф — логос — вера в единого Бога — научное мышление — отсутствие единой глобальной достоверности (табл. 2) [Ковалев, Филатова, 2006, 9–19].

Таблица 2. Генезис глобальных достоверностей на Западе от древнего до современного мира

Временной период (название эпохи)	Глобальная достоверность (опора мышления)	Представители философского направления
До VI в. до н. э. . . XXI в.	Греческий миф (политеизм)	Гомер, Гесиод
Кризис мифа		
VI в. до н. э. — VI в. н. э. (в 583 г. н. э. закрыта последняя античнo-философская школа в Греции)	Логос (атеизм)	Парменид, Платон, Аристотель
Кризис логоса		
II в. н. э. — XIII в. . . XXI в.	Христианская вера (монотеизм)	Фома Аквинский, Св. Августин, Климент, Ориген
XIV в. . . . XVII в.	Безопорность вследствие эрозии христианской веры. Реформация. Становление гуманизма	Николай Кузанский, флорентийские платоники, Джованни Пикоделла Мирандола
XVII в. — XIX в. . . . XXI в.	Логическое мышление	Декарт, Лейбниц, Кант, Гегель
Сер. XIX в.	Воля	Шопенгауэр, Ницше

Кризис науки		
Сер. XIX в. — сер. XX в.	Поиск альтернативы, экзистенциальное мышление	Кьеркегор, Хайдеггер, Камю, Сартр
Нач. XX в.	Феноменология	Гуссерль
Конец XX в. — XXI в.	Фундаментальный плюрализм	Деррида, Кристева, Лиотар, Бодриар

Современное западное понимание Истины берет начало в древнегреческой традиции, где под Истиной со времен Аристотеля (IV в. до н. э.) подразумевается соответствие знания своему предмету. Однако данное утвердившееся понимание слишком поверхностно, ибо на самом деле древнегреческая Истина, *алетейа* (α'λή'θεία), понималась как «открывающаяся сокрытость». Таким образом, Истина — это то, что спрятано или сокрыто. Сокрытость происходит вследствие существования потока времени — хроноса, из-за которого все ускользает из сознания, забывается. В результате человек существует в мире неистинности, сокрытости, но не осознает этого факта.

Древние греки разделяли *истинное бытие* (εἶναί), которое сокрыто от человека, и *сущее* (таонта) — то, что видно на поверхности, но принимается за Истину, скрытую за сущим.

Мартин Хайдеггер подробно описал понимание древнегреческой Истины в работе «О сущности истины», где указал, что западноевропейская философия, базирующаяся на древнегреческих философских традициях, оказалась в щекотливой ситуации из-за своих попыток вынудить Истину «выйти из своего укрытия» и «облечься» в понятийность. В результате этого акта Истина еще больше сокрылась, так как попала сегодня под власть воздействия внешнего: языка, культуры, традиций [Хайдеггер, 1991, 26–27].

При этом М. Хайдеггер ссылается на Канта, который указал на ошибку западной философии в познании Истины путем навязывания ей своих законов. Так, пишет Кант, в вопросе раскрытия Истина «не должна зацепиться ни за что на небе, не подпереться ничем на земле... она должна сама соблюдать свои законы, а не выступать глашатаем тех законов, которые ей нашептывает внутреннее чувство или, может быть, опекающая природа» (цит. по: [Хайдеггер, 1991, 26–27]).

Западноевропейская философия избрала, как ей кажется, весьма надежный путь раскрытия Истины чистым мышлением, т. е. мышлением, построенным на законах логики, свободных от чувств мыслителя, его настроения, мироощущения, состояния здоровья и т. д. И вот уже более двух тысяч лет Запад познает, раскрывает Истину, однако «воз и ныне там». Истина до сих пор глубоко сокрыта, а наука продолжает открывать человечеству сущее, т. е. то, что принимается за Истину. При этом следует вспомнить И. Канта, который в XVIII веке напомнил Западу, что, несмотря на познание Истины чистым мышлением, всегда в этом акте должно присутствовать сомнение. Такое понимание мышления освобождает его от любых догм, что помогает раскрывать Истину.

Сегодня в западной интеллектуальной традиции познание Истины целиком и полностью вверено науке, а, как известно, научное мышление имеет умозрительный характер и делает при этом упор на логико-дедуктивную методологию. Более того, перед западной наукой сегодня встает вопрос: являются ли теоретические построения, полученные логико-дедуктивным методом, истинными? Не всегда эти построения можно проверить эмпирически. Во многом наука методологически обосновывает саму себя — или, другими словами, закладывает в самом способе собственных теоретических доказательств критерии правильности (истинности). Такими критериями на Западе являются требования, предъявляемые к системе доказательств: когерентность, непротиворечивость, краткость, простота, красота. Если теоретические знания удовлетворяют этим требованиям, то часто этого уже достаточно, чтобы они считались истинными или хотя бы приближающимися к такому качеству.

В отличие от Запада, привыкшего до сих пор доверять в вопросах Истины науке, буддийский Восток начиная с VI в. до н. э. и по сей день опирается на единственную базисную достоверность — истинную недвойственную суть ума, которую открыл в своем опыте Будда Шакьямуни. Если эту идею описать простым языком, то суть буддизма в открытии Истины такова: надо узнать одно (войти в недвойственное состояние ума), чтобы узнать все. В этом главное отличие буддийского пути постижения Истины от ее понимания Западом.

Подход к Истине на Востоке основан на вере в авторитет, познавший Истину. Причем в роли авторитета может выступать «Просветленный» (Татхагата — «изрекший истину»), прямые (в смысле, по традиции) ученики «Просветленного», канонизированные сутры и шастры.

Согласно буддийскому воззрению, конечная Истина постигается так называемым «чистым» умом, т. е. умом, свободным от неведения в состоянии аффективных омрачений, привязанностей к сансарическому бытию. Данный ум называется праджня, или трансцендентный ум, свободный от двойственности. Следовательно, Истина, познанная праджней, не выразима языком.

Логические параметры ума считаются на Востоке весьма ограниченными в применении к познанию Истины. Интеллект человека используется для понимания сути Учения, для умения читать специальные тексты, для обучения психотехникам. Другими словами, логический аспект ума используется для познания так называемых промежуточных истин, т. е. истин, относящихся к миру двойственности (сансаре), где есть четкое разделение на черное — белое, хорошее — плохое, правильное — неправильное. Когда человек постигает конечную Истину, то любая логика отбрасывается, а ум трансцендируется. В рамках научного мышления этот подход неприемлем.

Итак, в буддизме существует несколько истин: Четыре благородные истины, относительная истина и абсолютная Истина.

Относительная истина, или нечистое видение (видение, обусловленное кармой), реальна для ума, который находится во власти привязанности к такому понятию, как «я».

Абсолютная Истина (чистое видение, необусловленное кармой) реальна для ума, свободного от любых заблуждений и привязанностей.

Другими словами, если наш ум имеет некую объективную опору, то он обладает относительной истиной. Под опорой понимается, во-первых, сфера тела — это все, что осязаемо, все, что можно потрогать, понюхать, увидеть, услышать, измерить, взвесить, т. е. все материальное; во-вторых, сфера речи — это все, что можно назвать словами, выразить или описать; в-третьих, сфера Ума — это все, о чем можно подумать, все постижимое. Таким образом, все, что лежит в пределах этих трех сфер, является относительной истиной.

С точки зрения буддийской философии, когда человек выходит за пределы двойственного сансарического ума и обнаруживает абсолютную Истину, то она не является чем-то отдельным или отличным от относительной истины; она есть сама ее суть. Все это звучит парадоксально для двойственного ума, то есть существуют две истины, которые необходимо различать, но в смысловом пределе всегда существует только одна Истина.

В этом и заключается сложность донесения информации о сути нашего неомраченного ума или природы Будды, которой изначально обладает каждое живое существо. Вся трудность заключается в обнаружении нашей истиной природы ума. Будда Шакьямуни для этой цели дал 84 000 поучений, помогающих раскрыть истинную природу ума, включающих различные тексты сутр, учения тантры, описания различных методов медитации и т. д.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ковалев, Филатова, 2006 — Ковалев С. Г., Филатова Е. Г. Мышление в различных науках и культурах: понимание и генезис от древнего до современного мира. СПб., 2006.

2. Хайдеггер, 1991 — Хайдеггер М. О сущности истины // Разговор на проселочной дороге. М., 1991.

А. С. Колесников (Санкт-Петербург)

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И СОЗНАНИЕ В БУДДИЗМЕ

Хотя мистический опыт и духовное знание Востока трудно выразить в рамках европейской культуры, в этом направлении есть успешные попытки. Чаще всего представители философской компаративистики, используя все методологические ухищрения, сравнивают горизонтальные и вертикальные составляющие культур Востока и Запада. Однако проблемы сознания, сверхсознания и теории познания, как правило, рассматриваются отдельно. Ф. Морелл-Вольф разрабатывал систему описания духовного опыта на языке философской традиции Запада [Морелл-Вольф, 2009]. Если рассматривать переход от чувственного опыта к сверхчувственному, то гносеология превращается в метод познания и достижения истинной Реальности, в джняна-йогу. Торчинов относит методы, применяемые в *адвайта-веданте*, к «гностическим»: «К методам «гностического» типа, утверждающего приоритет трансперсонального познания (гнозис, *джняна*) Абсолюта, Бога, истинного *Я* и т. д., относятся индийская *джняна-йога* (обычно в контексте *адвайта-веданты*), отчасти *йога* буддизма Махаяны (прежде всего *праджня-парамита* — мадхьямика и, с известными оговорками, чаньский, или дзэнский, буддизм), а также христианский мистицизм, ориентирующийся на чистую апофатику» [Торчинов, 1998].

Некоторые установки разума способствуют осознанию внутреннего опыта. Требуется глубинная реконструкция. Так, привычные термины, которые используются Морелл-Вольфом, например, Conceptualism и Gnosticism, никакого отношения не имеют к концептуализму и гностицизму, ибо первый указывает на уровень мышления абстрактными понятиями, а второй — на уровень духовного Знания [Величенко, 2009, 11]. Любой текст воспринимается через язык, на котором он написан, а практически мы работаем на уровне смыслов, которыми оперирует автор. Между уровнями языка и смысла усматривается некая промежуточная инстанция — идиолект, который вовсе не перекрывается логикой конвенционального языка, ибо между словом и смыслом есть огромная дистанция, преодолеть которую отчасти помогает логика выявления субъективного семантического пространства, определяемого внутренним опытом автора, что позволяет предположить существование неких общих структур данного опыта. Конечно, пишет А. Е. Величенко, стоит признать, что термины Gnostic or Supramental Knowledge («духовное, или супраментальное, Знание») и Knowledge through identity («познание через тождество») напоминают те, которые применял Шри Ауробиндо [Величенко, 2005]. Гнозис — это уровень Свехсознания, который и означает у Морелл-Вольфа духовный уровень сознания. С целью объяснения духовного опыта применяются теория Плотина, буддийские трактаты и адвайта-веданта Шри Шанкары. Последний предполагает, что проявленный мир иллюзорен, и адвайта-веданта приобретает название Майявады (учения о майе). Майя здесь — сила иллюзии, видимое многообразие, за которым мы не видим подлинную реальность. Торчинов считает, что у Шанкары под познанием «имеется в виду отнюдь не интеллектуальное или

рассудочное знание, а своеобразный трансперсональный, интуитивный гнозис (слова “джняна” и “гнозис” родственные), в котором исчезает различие между познающим, познаваемым и познанием» [Торчинов, 1998].

Тенденция противопоставлять знание и мнение в философской традиции Запада в конечном итоге привела к противопоставлению разума и тела, теоретического (абстрактного) знания и чувственного опыта, утверждению, что душа тождественна психике, а разум является бессмертной частью души. Итак, мы имеем, с одной стороны, разделение знания и опыта, а с другой — тождество сознания (души) и разума. Данный подход, помимо того, что породил целый ряд проблем, сделал еще и невозможным объяснение мистического опыта.

Однако понятие — формально и пусто, а смыслом его наделяет связь с реальным миром, с миром чувственно воспринимаемых объектов и явлений. Поскольку состояние сознания наполняется определенным чувственным и трансцендентным содержанием, то опыт содержит данные не только чувственного опыта, но и мистического состояния сознания. Тогда реальное содержание понятий представляет знание, а подлинное содержание состояний сознания — опыт. Противопоставление опыта и содержания исходит из традиционного отождествления разума/мышления и сознания. По всей видимости, стоит различать опыт в широком и узком смыслах, как и противопоставление непосредственного религиозного, мистического опыта обычному опыту в мире объектов. Сознание по традиции использует понятия душа, субъект, Бытие, поток, психика, охватывая и феноменальные проявления, и субстанциональную природу. Сознание понимается как поток и в буддизме, и в американском прагматизме (поток психической жизни: вербального мышления, эмоций и чувственных образов-впечатлений). Используя понятие интроцепции, предложенное Вильямом Штерном (1871–1938) и дополненном Морелл-Вольфом, свет (или поток) сознания обращается на самое себя. Интроцепция — это превращение чужих интересов и целей (индивидуальных или коллективных) в личные доводы человека. Как считают современные психологи, интроцепция — это «ощущение своего тела изнутри», но у Морелл-Вольфа она оказывается способностью, благодаря которой поток сознания обращается на само себя.

Последователи одной из ортодоксальных ведических школ (ньяя) считали органом зрения не глаз, а исходящий из него световой луч. В античности и в Средние века в Европе теория зрительных лучей была распространена (Гомер, Пифагор, Парменид, Эмпедокл, Архимед, Августин Блаженный и др.). Нам знакомы выражения «бросить взгляд», «устремить взор», т. е. направить вовне зрительную энергию. «В метафизике света истоком внутреннего огня, который исходит из глаз в виде лучей, считается духовное Солнце. В неоплатонизме это Единое, а в учении Шри Ауробиндо — супраментальное Сознание-Истина» [Величенко, 2009, 16]. Морелл-Вольф обращается также к тибето-буддийской концепции Ясного света, которая объясняет, почему духовный опыт традиционно называют Озарением и Просветлением. Воссоединение света со своим истоком, восхождение сознания в область Сверхсознания, — здесь свет озарения все же остается метафорой, требующей объяснения.

«Поток сознания» — такая же метафора, означающая изменчивый внутренний диалог, поток эмоциональных состояний и образов чувственного восприятия. Этот поток нельзя развернуть, что приводит к поиску значения метафоры «свет (или поток) сознания». Свет сознания, обращаясь на самое себя через внимание, погружается в переживание собственной природы, переключает внимание внутрь. Интроцепция, таким образом, означает способность сознания сосредоточиваться на самом себе и ведет к более полному постижению своей собственной природы.

Итак, поток внимания можно переключать и обращать вспять. При сосредоточении на объектах внешнего мира он становится частью нашего восприятия. При обращении внутрь, на образы памяти, мы не воспринимаем внешний мир. При обращении на нас самих как на субъект — исток внимания мы постигаем природу собственного сознания, которая открывается как Присутствие, Покой и т. д. Таким путем мы постигаем субъективное бытие и Бытие мира, когда наше сознание восходит к Сверхсознанию. Постижение универсального Сознания как истока всего сущего предполагает иные координаты опыта и порождает зеркальную симметричность структуры познания, в которой интроцепция оказывается функциональным аналогом чувственного восприятия, перцепции. Мистическое чувство может выступать как интроцепция, т. е. мистическое восприятие, связанное с духовным полюсом опыта. Интроцепция связана не только с индивидуальным субъектом, но и с Абсолютным (высшим Я, Атманом), пребывающим в области Сверхсознания. Если интроспекция касается тонких объектов собственной психики, то интроцепцию следует понимать как Осознание, определяющее достижение тождества между сознанием (субъектом) и данными осознаваемого опыта (объектом). Мистическое познание осуществляется подобным образом, ибо для него характерно тождество познающего и познаваемого. «Интроцептивное восхождение к субъективному (духовному) полюсу опыта возможно как для сознания, так и для психики. Сознание отделяется от грубых и тонких объектов (тела, мыслей, эмоций, желаний), с которыми обычно себя отождествляет, а интеллект переключается на работу с все более и более тонкими (а потому предельно абстрактными) понятиями. Так происходит параллельное движение из феноменального мира объектов в ноуменальный мир Духа» [Величенко, 2009, 18–19]. При движении в этом направлении одного только интеллекта человек развивается в философа-идеалиста, обладающего знанием высшей Реальности, но почти не имеющего внутреннего опыта. Движение к духовному полюсу только сознания делает человека мистиком, часто не способным изложить свой опыт на языке абстрактной мысли.

Как мы видим, параллельное движение позволяет достичь гармоничного развития духовного и природного начал человека. Иными словами, интеллект показывает сознанию, что оно, утрачивая состояние тождества с объектами или телом, не погружается в пустоту и небытие, а все более и более приближается к переживанию подлинного Бытия. Переход сознания от объективного полюса к субъективному приводит к тому, что реальным содержанием его по-

нятий становятся данные духового опыта, оставляя мир прежних представлений как иллюзию и для сознания, и для интеллекта. Полное пробуждение, или Просветление, происходит тогда, когда сознание и разум человека постигают совершенное равновесие и полюсов опыта, и произвольных от них представлений. Это равновесие снимает оппозицию Духа и Материи, Субъект-Атмана и мира объектов (сансары), благодаря чему мистик достигает переживания единого «без-объект-субъектного» Сознания. Конечно, субъект исчезает только для разума, привыкшего мыслить бинарными категориями. Онтологический субъект (субъект опыта) остается. Но остается возможность снятия онтологической оппозиции субъекта и объекта, когда феноменальный мир начинает раскрываться в качестве самой духовной Реальности.

На Западе в конечном итоге оппозиция знания и опыта в гносеологии Канта перешла в противопоставление уровней чувственного восприятия и абстрактного мышления. В философии Канта сознание не может выйти за пределы разума, порождающего и познающего психическую картину мира. У Юнга этим феноменом выступает архетип — усредненный чувственный образ, включающий эмоциональный заряд и символическое значение. Выхода к трансцендентной Реальности нет [Сидорова, 2005]. Для разрешения этой трудности Морелл-Вольф вводит понятие третьего уровня познания — интроцептивное Озарение. Так мистический опыт получает статус высшего вида дедуктивного познания, а интроекция оказывается входом в иную Реальность, которая пребывает над уровнем чистого разума и изнутри наполняет весь чувственно воспринимаемый феноменальный мир объектов. Если априорные формы чувственности не срабатывают, то их функция передается априорным формам, относящимся к Сверхсознанию, и через чувственную картину мира «начинает проступать Бытие, тождественное с бытием сознания самого человека». Так мистический опыт принимает вид сверхрациональности, пребывающей над уровнем абстрактного мышления. Это обращение к потоку внимания требует определенных усилий в новом направлении.

Для буддийских мыслителей философия призвана помочь в устранении страдания и получении счастья. Они считают, что для достижения этой цели нужно устранить невежество (*avidya*) — фундаментальный умственный недостаток, который является основной причиной страдания. По-разному рассмотренное невежество неизбежно вовлекает в ошибочную веру, что неподвижная, неизменная личная сущность, или душа, находится в ядре идентичности каждого человека. Следовательно, чтобы устранить невежество, индивид должен уничтожить эту веру. Буддийские философы при этом подчеркивают важность наблюдения вещей как они есть (*yathabhutadarsana*).

Буддийские эпистемологи исследуют знание в терминах случая знания или акта знания (*pramiti*) [Dreyfus, 1997]. Их позиция опирается на требование, что мнение состоит из ряда причинно связанных, мгновенных умственных моментов, каждый из которых онтологически непреодолим. Таким образом, как умственный случай акт знания онтологически идентичен умственному моменту. Акт знания происходит, когда мнение входит в прямое или косвенное причинное отношение с объектом таким образом, что умственный момент содержит

изображение (*akara*) объекта. Поскольку умственный момент обладает онтологическим единством, постольку представление о том, что умственный момент содержит изображение объекта, оказывается метафорическим; фактически же изображение онтологически идентично самому умственному моменту.

Эпистемология, направленная на буддийскую цель, утверждает, что акт знания должен быть не только надежным, но должен являться также фактором мотивации целеустремленного действия. А мотивированность акта знания, в свою очередь, связана с онтологией. Проблематизируется возможность существования универсалий в качестве объектов восприятия. Буддийская стратегия состоит в том, чтобы сделать восприятие фактическим фактором мотивации действия, сводя определенное содержание восприятия к последующему суждению, которое, строго говоря, не является фактором мотивации. Восприятие надежно — это точно. Оно отражает причинные особенности объекта — потому что причинные ограничения наложены объектом на восприятие. Содержание восприятия зависит от причинных особенностей объекта. Строго говоря, только суждение надежно или ненадежно, поскольку только оно описывает объект определенным способом. Однако, начиная с формы, это суждение причинно ограничено изображением, представленным неопределенным восприятием, само восприятие рассматривается как надежное.

Тогда возвращение к проблеме иллюзии — теории перцептивного суждения — означает, что неинтерпретируемое восприятие не может быть самостоятельным актом знания, поскольку присутствующий в любом описании недостаток причинных особенностей его объекта не дает надежности. Восприятие не может включать универсалии, а лингвистическое или концептуальное познание должно содержать универсалии. Следовательно, восприятие должно быть явным предчувствием объекта, что не является лингвистическим или концептуальным по сути. Но, как отмечено ранее, критерий надежности требует определенного познания, которое по форме является обязательно концептуальным или лингвистическим. Решение состоит в том, чтобы свести определенный аспект восприятия к немедленно последующему суждению, и при этом теоретики буддизма избегают понятий лингвистического или концептуального при описании объекта, так что универсалии объявляются объектами восприятия.

Восприятие описывается в *Веданта-парибхаше* следующим образом: «восприятие есть источник правильного чувственного знания, а это правильное чувственное знание есть сама духовная субстанция». Окончательное определение восприятию в том же сочинении дается такое: «Восприятие объекта есть факт его доступности чувствам, причем он не имеет вне сознания самостоятельного бытия» [Щербатской, 1995, 207–208].

ЛИТЕРАТУРА

1. Величенко, 2005 — Величенко А. Е. Тайна йоги Шри Ауробиндо. СПб., 2005.

2. Величенко, 2009 — Величенко А. Е. Предисловие переводчика // Морелл-Вольф Ф. Пробуждение в Сверхсознании: Гносеология, или Путь в иные измерения. М., 2009.

3. Морелл-Вольф, 2009 — Морелл-Вольф Ф. Пробуждение в Сверхсознании: Гносеология, или Путь в иные измерения. М., 2009.

4. Сидорова, 2005 — Сидорова Е. Г. Буддизм и психоанализ в пространстве межкультурного взаимодействия. СПб., 2005.

5. Торчинов, 1998 — Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. СПб., 1998. URL: http://psylib.org.ua/books/torch01/txt10.htm (дата обращения 15.05.2010 г.).

6. Щербатской, 1995 — Щербатской Ф. И. Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. Часть II. Источники и пределы познания. СПб., 1995.

7. Dreyfus, 1997 — Dreyfus, Georges B. J. Recognizing Reality: Dharmakirti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations. Albany: SUNY Press, 1997.

А. В. Леснов (Магадан)

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ РАДИКАЛЬНОГО КОНСТРУКТИВИЗМА И ФИЛОСОФИЯ БУДДИЗМА: ОБЩЕЕ И РАЗЛИЧНОЕ

Целью данной публикации является поиск параллелей и точек соприкосновения между эпистемологическими положениями радикального конструктивизма и философии буддизма. Предполагаемый и искомый момент общности данных мировоззренческих позиций, во многом разделенных культурно и исторически, находится в плоскости познавательного отношения к миру, понимания начал и принципов такого отношения.

Возможность содержательного соотнесения буддийской философии и радикального конструктивизма обусловлена рядом известных факторов как синхронического, так и диахронического характера. Со стороны конструктивизма это факт его зарождения и формирования в рамках скептицизма античной философии (V до н. э.), а также активная фаза его ренессанса и развития в последние два десятилетия. Со стороны буддийской философии — это расширение ее влияния на мировоззренческие ценности Запада, начиная с представителей так называемой философии жизни и иррационализма (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше) и вплоть до современных исследований в области философии познания и частных наук (Н. Бор, П. Дирак, Ф. Капра, И. Пригожин и др.). Данные факты позволяют говорить о том, что буддизм и радикальный конструктивизм могут быть соотнесены друг с другом как сопредельные культуры, чье выражение миропонимания и познавательных концепций во многом близки содержательно.

Последующая фиксация содержательных теоретико-познавательных параллелей между радикальным конструктивизмом и буддийской философией позволит нам поставить вопрос о более масштабном проекте сопоставления данных мировоззренческих традиций и задаче детального определения возможностей дальнейшего развития эпистемологии радикального конструктивизма на основе содержания буддийской философии. Данные ожидания основаны на том факте, что рассматриваемые теоретико-познавательные традиции не являются полностью равноценными и тождественными, то есть они представлены различными по масштабам и мировоззренческой значимости системами.

Вместе с тем если радикальный конструктивизм пока еще остается в положении пасынка современной философии, то буддизм предстает в качестве зрелой системы философского мировоззрения и разнообразных форм практического выражения, он представляет собой итог развития аутентичного учения на протяжении более двух с половиной тысячелетий. Поэтому мы позволим себе отталкиваться от неявного тезиса, что в силу своей содержательной естественности и длительности развития в рамках собственной практики буддийская философия может быть охарактеризована как вполне законченная и вместе с тем открытая опыту недогматическая система, способная выступить в качестве источника новых вдохновляющих идей для современной теории познания.

Предварительные замечания

Быстрое развитие эпистемологии конструктивизма в течение последних двух десятилетий принято связывать с новейшими исследованиями и открытиями в области физики, нейрофизиологии, нейрокибернетики и когнитивистики. Заметные и значительные успехи в этих областях познания вновь обратили внимание некоторых философов и психологов на ряд специфичных проблем (не удостоенных внимания ранее), значение которых для понимания познания отрицать уже невозможно, даже если при этом смело ставятся под сомнение эпистемологические устои всей традиционной европейской метафизики.

Именно эти новые факты и стали причиной разработки различных конструктивистских теорий, квинтэссенцией которых выступает радикальный конструктивизм.

Принципиальная позиция радикального конструктивизма, характеризующая его отличие от традиционной европейской теории познания и, одновременно с тем, близость к буддийской философии, состоит в утверждении, что мы не имеем никакой возможности говорить что-либо об «объективной» реальности физического мира и что у нас нет оснований считать, будто этот мир есть «сам по себе» вне нашего познавательного к нему отношения, как независимая от нас «действительность». Из этого видно, что совершающийся на наших глазах конструктивистский поворот в современной философии затрагивает проблему понимания знания в его логико-эпистемологическом аспекте и совершенно уходит от традиционного «метафизического реализма». Теперь знание уже не может быть рассмотрено как выражение иконического соответствия некой «реальности». Не будучи соотнесенным с «реальностью» по причине невозможности установления факта и природы ее существования, знание теперь понимается в значении приспособленности в функциональном смысле.

Таким образом, радикальный конструктивизм принципиально изменяет оптический угол эпистемологии и тем самым задает новые координаты познавательных практик. Конструктивистский пересмотр познавательной проблематики снимает эпистемологические акценты с традиционной объективистской онтологии и переносит их на процессы формирования когнитивных отношений познающего организма с окружающей средой. Так онтология замещается эпистемологией познавательных отношений, а последняя, в свою очередь, включает в свою область также и весь спектр ценностно-смысловых соотнесений и коннотаций.

Рассмотрим названные аспекты радикального конструктивизма более подробно и в их связи с содержанием буддийской философии.

Проблема онтологии: «объективная реальность» как конструкция

Традиционно любой подход к пониманию познания всегда предваряется вопросом о том, что в конечном итоге следует познавать, т. е. вопросом «Что, собственно, есть?». Вне зависимости от убеждений европейских философов и ученых о природе и качестве мировой субстанции, от их идеалистических или же материалистических устремлений все они со времен античности поддерживают концепцию реализма. Познавательная вера в *реальное* существование того,

что способно как-то воздействовать на познающее существо, была настолько непоколебима, что с точки зрения анализа форм самовыражения такой веры становится совсем неважно, каких, собственно, взглядов придерживались его представители. Важнее другое — а именно то, что такое философское отношение к познаваемому миру представляет собой разновидность веры метафизического характера, то есть веры, выведенной за рамки критического и последовательного анализа форм и содержания соотношений между познающим субъектом и процессом познания.

Именно в этом пункте, отправном для последующего движения в русле наших вопросов, радикальный конструктивизм и буддизм как формы мировоззренческого отношения к проблеме онтологии оказываются весьма близки. Принципиальное отличие интересующих нас мировоззренческих позиций от европейской эпистемологической традиции состоит в последовательной деконструкции субъект-объектного отношения за пределы онтологии, за пределы определения их суверенных статусов, где различие между субъектом и объектом размывается в признании их взаимообусловленности. В рамках конструктивизма и буддизма ответы на вопросы «Что есть?», «Что познается?» даются не в абсолютных понятиях, указывающих на самостоятельные онтологические объектности, а в терминах *действия*:

— со стороны конструктивизма: «приспособленность», «функциональность», «репрезентация», «объяснения», «приписывание смысла» и т. д.;

— со стороны буддийской философии: «проявление», «пустотность (шуньята)», «возникновение», «проникновение», «в***и***дение», «выражение», «интуирование» и т. д.

Важным следствием такого подхода является преодоление схематизма и догматизма метафизического образа реальности. Таким образом, онтология реальности, содержательно заданная некритической метафизикой, отделяется от эпистемологической позиции и рассматривается как содержательно иррелевантная ей. В философии буддизма это выражается на уровне соответствующих поучений: «аналитическое понимание пустоты называется *рангтонг*, что переводится как “пустой по своей сути” и означает, что ничто не имеет никакой реальной собственной природы» [Нидал, 2009, 180], «явления… по своей природе… пусты» [Зегерс, 2006, 42].

С другой стороны, конструктивист Х. фон Фёрстер в докладе «О конструировании реальности» поясняет свою эпистемологическую позицию следующим образом: «Окружающая среда в том виде, как мы ее воспринимаем, — это наше изобретение», а «объективность — это *неверное* представление о том, что наблюдаемое могло бы осуществляться без наблюдателя»; «наблюдатель и наблюдаемое неразрывно связаны друг с другом» [Цоколов, 2000, 136]. Еще более четко артикулирует этот подход Э. фон Глазерсфельд: «…Радикальность радикального конструктивизма состоит прежде всего в том, что он порывает с общепринятой традицией и предлагает теорию познания, в которой понятие знания больше не соотносится с “объективной”, онтологической действительностью, а определяется единственным образом как устанавливаемый порядок и организация опытного мира, формируемого в процессе жизни (проживания). Радикальный конструктивизм раз и навсегда отказывается

от “метафизического реализма”, всецело совпадая с позицией Пиаже, которая гласит: “Разум… организует мир в процессе организации самого себя”» [Цоколов, 2000, 82].

Близость эпистемологических координат буддизма и радикального конструктивизма

В таком нетривиальном для европейской традиции способе разрешения проблемы онтологии — а фактически, это элиминация названной проблемы — уже выражена определенная познавательная позиция: субъект рассматривается как носитель сознания и совокупности форм его «открытостей» опыту взаимодействия с окружающей средой. Такой подход характерен не только для конструктивизма, но и для буддизма. Вместе с тем нельзя ожидать, чтобы буддийская и конструктивистская философии в этом пункте оказались идентичны, поскольку их формирование происходило в различных культурных и ментальных контекстах. Однако их мировоззренческая близость в плане понимания познавательных процессов очевидна настолько, что обращает на себя внимание уже на уровне концептуального сопоставления.

В буддизме структура субъекта описана в концепции «пяти скандх», а структура его сознания — в единстве четырех составляющих: сознания (виньняна), распознавания (саньня), ощущения (ведана) и реагирования (санкхара) [Харт, 2007]. На уровне нормального состояния субъекта эти четыре составляющие находятся в непрерывном взаимодействии, порождающем содержание и формы потока восприятия, но сами при этом несубстанциальны, не имеют собственной *необусловленной* природы.

С другой стороны, конструктивистская интерпретация познавательных (когнитивных) способностей субъекта основана на терминологии неокибернетики, эпистемологической замкнутости, коммуникативности и аутопоэзиса. Хотя эти понятия выражают различные процессы и даже представляют несколько различающиеся между собой конструктивистско-эпистемологические подходы, они все же имеют то общее, что может быть кратко выражено словами Э. фон Глазерсфельда: «Знание конструируется живым организмом таким образом, чтобы бесформенный в себе и для себя пребывающий эмпирический поток упорядочить насколько это возможно в воспроизводимые события и более или менее надежные связи между ними. Возможности для такого рода конструирования упорядоченности всегда определены предыдущими ступенями данной конструкции» [Цоколов, 2000, 96].

Взаимосвязь уровней «сознание — организм — среда» в конструктивизме также понимается сходным с буддийской философией образом. Подход буддизма состоит в том, что в контексте познавательного отношения для обеспечения «выхода» ума на комплексный уровень функций распознавания, ощущения, реагирования и в конечном итоге на уровень самоосознавания и его рекурсивной замкнутости необходимо, чтобы сознание как бы «освоило» весь организм в целом в качестве своей опоры [Ермакова, Островская, 2004]. Но в той же смысловой тональности звучит и конструктивистская эпистемология, которая выдвигает на основе разработанного в неокибернетике постулата о когнитивном гомеостазисе концепцию субъекта как «рекурсивно сформированной

целостности»: «Нервная система организована (или организует себя) таким образом, что в результате вычисляется некая стабильная реальность [организма]. Данный постулат подразумевает “автономность”, т. е. “саморегулируемость” каждого живого организма. Поскольку семантическая структура существительных с префиксом “само-” становится более понятной, когда этот префикс замещают целым существительным, то понятие “автономии” может быть по-другому выражено как “регуляция регуляции”» [Цоколов, 2000, 180].

В обоих случаях познание и эпистемологическая позиция в целом представляют собой выражение активности субъекта, его сознания, ума и всего комплекса связанных с ними и осуществляемых функций. При этом познание происходит не в границах мира, и это не познание самих границ (поскольку самообусловленной реальности как таковой нет). Все, что познается, находится лишь в пределах возможностей самого ума, сознания, когнитивных способностей организма: «Все, что мы выбираем в качестве строительного материала, будь то кирпич или элементы Эвклида, определяются границами конструирования. … Пределы мира, о которые разбиваются наши начинания, нам не дано увидеть воочию. То, что мы переживаем, воспринимаем, познаем, изучаем, конструируется исключительно из нашего собственного строительного материала и подлежит объяснению только с позиции нашего способа конструирования» [Цоколов, 2000, 94].

Отдельного упоминания заслуживает вопрос о возможной солипсичности конструктивизма. Все обвинения буддийской философии в солипсизме дальновидно пресек мастер буддийской йоги Сараха, сказавший, что *«тот, кто считает, что вещи существуют, — глуп как корова, а те, кто считают, что не существуют, — еще глупее»*. Что касается радикального конструктивизма, то по этому пункту он пока еще вынужден постоянно доказывать свою эпистемологическую состоятельность в контексте своего противостояния традиционной метафизике реализма и объективизма. Но и здесь, в этих теоретических попытках, мы ясно видим близость конструктивистской установки к буддийскому пониманию мира как состояния всеобщей взаимообусловленности. Так, Х. фон Фёрстер отмечает, что принимать всерьез обвинения конструктивизма в солипсизме не стоит, поскольку экстернализация мира порождает некую среду, в которой все существует и выражается через «другое»: «Я существую через другого, он же — через меня: мы является замкнутыми друг на друга собственными величинами» [Цоколов, 2000, 159]. Как мы видим, здесь Фёрстер предлагает некую «третью» альтернативу, лежащую между солипсизмом и объективизмом, т. е. уходит *от солипсизма к компромиссному полипсизму*. Но этот аспект в самом конструктивизме еще не получил достаточной теоретической проработки и поэтому не может быть нами ясно охарактеризован.

Этика и концепция деятельной активности (праксиология)

Этические и некоторые праксиологические моменты философии буддизма и конструктивизма при их сопоставлении также показывают их частичное совпадение.

Буддийское учение о карме как причинности определяет человека как единственно и «бесповоротно» ответственного за результат его действия. Однако важными считаются также и обстоятельства формирования так назы-

ваемых кармических отпечатков в уме. Эти обстоятельства имеют выраженный этико-психологический окрас, выражающийся в намерении (планировании), в осуществлении действия, в переживании того или иного состояния ума (удовлетворения, удовольствия/неудовольствия). Вместе с тем карма имеет свойство экстернализации и объективирования состояния ума: весь мир видится как созревшая, совокупная, «сгущенная» карма всех существ, субъективно и актуально воспринимаемая и переживаемая индивидуализированным умом. Все это показывает, что мир и состояние человека объясняются в буддизме с позиции учения о карме, *«Деланием существует вселенная, деланием живет людской род: как колесо на оси, все существа утвердились на делании»* [Sutta Nipata, 654].

В соответствии с данными философскими поучениями строится и буддийская этика: во взаимоотношении с миром следует поступать в свете понимания и осознания того, что все свершенное впоследствии определит актуально переживаемый мир. Отсюда берет свое начало смысл выражений о «благой и неблагой карме», «накоплении приводящих к счастью впечатлений» и т. д. Иными словами, концепция кармы состоит в том, что всякое действие определяет следствия, составляющие возможности будущего и имеющие тот или иной этический окрас.

Модель мира без его собственной онтологии, «эпистемология замкнутости» и рекурсивная концепция субъекта, встречаемые нами в радикальном конструктивизме, также имеют этическое продолжение и даже предполагают возможность конкретизации концепции действия. Например, если принять во внимание рассмотренную выше конструктивистскую идею *полипсизма*, то ее познавательное и этическое продолжение ведет ко вполне очевидному выводу: «Поступай так, чтобы возможности *выбора* возрастали» [Цоколов, 2000, 182]. Данный этический императив конструктивизма вполне мог бы считаться буддийским, если бы только на него можно было наложить нормативные условия, выражаемые буддийским пониманием блага и устремленностью к достижению счастья.

Перспективы

Итак, рассмотрение данных трех областей — онтологии, эпистемологии и этики в аспекте праксиологии — позволяет нам говорить о существовании ряда содержательных моментов, определяющих в некотором общем смысле концептуальную близость теоретических положений философии буддизма и радикального конструктивизма как современного и, что важно, стремительно развивающегося направления в эпистемологических исследованиях.

Далее хотелось бы обозначить несколько предполагаемых, связанных с установленными соответствиями следствий, которые могут иметь место в недалекой перспективе, определяя не только статус радикального конструктивизма, но и его место в современном научном мировоззрении. Выдвигаемые предположения показывают наше понимание того, куда радикальный конструктивизм может развиваться дальше, если его, образно говоря, стартовая позиция оказалась настолько близка буддийской философии и если он найдет в ней источник своего вдохновения. Первые два из предполагаемых следствий относятся сугубо к будущему самого радикального конструктивизма; последующие три — к философскому и общенаучному мировоззрению.

Теоретическое развитие радикального конструктивизма будет связано с попытками создания собственной понятийно-терминологической системы, которая в смысле семантической симметрии станет более близкой к буддизму, чем существующий сегодня философско-теоретический понятийный аппарат. Толчком к такому понятийно-терминологическому сдвигу может быть накопление некой критической массы компаративистских исследований соответствующей тематики, например, подобных данному, но более конкретного содержательного характера.

В результате концептуального обобщения большого числа исследований в области физики, психологии и логики, становящихся «все более буддийскими», радикальный конструктивизм сможет обрести статус методологического уровня, возможно, даже выступит в качестве метаметодологии в отношении ряда эпистемологических и когнитивистских направлений.

Произойдет изменение содержания онтологических концепций науки и философии с их последующим дрейфом от метафизики «объектной реальности» в сторону «процессности», «становления», развития методологии фиксации интенсивности динамических переходов.

Конструктивистская переинтерпретация эмпирических фактов, положенных в основание различных моделей сознания, позволит уйти от такого его понимания, в котором выразились физикализм XIX–XX вв. и его тенденция к гипостазированию сущностей. Ожидаемые альтернативные модели сознания во все большей степени будут освобождаться от попыток зафиксировать «функционирующие сущности» в пользу развития систем «замкнутых рекурсивных процессов».

Маловероятно, но возможно, что, в соответствии с изначальной этической подоплекой радикального конструктивизма, его влияние на развитие философско-методологической проблематики науки также повлечет за собой выработку новой научной «этики выбора» в противовес существующей «этике реагирования».

ЛИТЕРАТУРА

1. Ермакова, Островская, 2004 — Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. М., 2004.

2. Зегерс, 2006 — Зегерс М. Термины буддизма. СПб., 2006.

3. Нидал, 2009 — Нидал О. Каким все является: Учение Будды в современной жизни. М., 2009.

4. Харт, 2007 — Харт У. Искусство жизни: Медитация Випассана, как ее преподает С. Н. Гоенка. М., 2007.

5. Цоколов, 1999 — Цоколов С. А. Радикальный конструктивизм: эпистемология без онтологии? // Вестник Московского ун-та. Сер. 7, Философия. 1999. № 2. С. 105–117; № 3. С. 71–83.

6. Цоколов, 2000 — Цоколов С. А. Дискурс радикального конструктивизма. Мюнхен, 2000.

7. Sutta Nipata — Сутта Нипата. URL: http://dhamma.ru/canon/kn/snp/sut_nip.htm (дата обращения 07.02. 2013).

А. В. Поповкин (Владивосток)

ВЕРА И РЕЛИГИОЗНЫЙ АКТ В БУДДИЗМЕ: ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ АНАЛИТИКИ

Буддизм — одна из древнейших мировых религий, но, кроме того, это еще и одна из наиболее трудных для понимания религий. Мы намерены показать проблематичность религиозно-философской аналитики буддизма на основе метода, предложенного И. А. Ильиным в его знаменитой работе «Аксиомы религиозного опыта» [Ильин, 2002]. Конечно, эта работа писалась главным образом как аналитика христианского религиозного опыта. Этот ее мнимый недостаток на самом деле становится, с точки зрения феноменологии религии, неоспоримым преимуществом для российского исследователя: ясное понимание структуры религиозного опыта, аутентичного для его собственной культуры, открывает перспективу постижения иных религий методом сравнительного анализа, выявляя их сходства и различия с собственной религиозной традицией.

Рассмотрим подробнее структуру философской аналитики религиозного опыта, предложенную И. А. Ильиным. Ее основу составляет разложение целостности религиозного опыта на предмет, акт и содержание. Здесь предмет есть «…реальное совершенство, и притом действительное совершенство, обладающее объективной реальностью…» [Ильин, 2002, 117], то есть Бог. Религиозный акт — это «событие душевной жизни, характерное состояние субъективной душевной ткани… “типическое” религиозное “настроение”» [Ильин, 2002, 130]. И, наконец, содержание религии — это то, «о чем человек молится, за что и как он благодарит Бога…» [Ильин, 2002, 131], иными словами, оно есть символические формы выражения религии: оформленный догмат, молитвы, иконография и т. п.

Рассмотрим вкратце аналитику христианства. Религиозным предметом здесь выступает Бог, мыслимый как Святая Троица. Притом христианство знает как положительный путь характеристики Бога — *катафатическое* богословие, так и путь, указывающий на инаковость Бога тварному миру, его «неотмирность» — отрицательное или *апофатическое* богословие. Религиозный акт христианства определяется ясно и отчетливо благодаря важнейшим евангельским заповедям, первая из которых гласит «возлюби Бога», а вторая — «возлюби ближнего своего как самого себя». Итак, определяющий христианство духовный акт есть любовь: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (Евангелие от Иоанна, 4:16). Содержанием же христианства выступают наряду со Святым Писанием также и творения Отцов Церкви, иконография и все остальное содержание Святого Предания.

Попробуем теперь применить указанную аналитическую схему к буддизму. На первом же шаге нас ждет серьезное затруднение: в буддизме нет Бога! Более того: его не просто нет; отрицание Бога — один из фундаментальных догматов буддизма. Что же тогда мы можем считать религиозным предметом буддистов? Не является ли буддизм парадоксальной атеистической религией? Но если так, то далее можно продолжить, что буддизм — это еще и религия без верующих,

ибо согласно доктрине *анатты* (буддийская доктрина, отрицающая наличие *атмана* — индивидуальной бессмертной души) индивидуальное «я» человека всего лишь иллюзия и, следовательно, каждый верующий как отдельный субъект — это иллюзия (точнее, если он истинный буддист, то он иллюзия, считающая себя иллюзией). Парадоксы на этом не кончаются. Если нет Бога и нет верующих, то, может, нет и веры? Действительно, большая часть буддийских религиозных текстов вполне может быть квалифицирована как философские трактаты. Однако здесь нам на помощь приходит сам буддизм: вера все же есть и выражается она в принятии прибежища в «Трех драгоценностях»: в Будде, в религиозном учении — Дхарме и в религиозной общине — Сангхе (чтобы стать буддистом, необходимо в присутствии монахов произнести формулу: «Принимаю Будду, как Прибежище, принимаю Дхарму как Прибежище, принимаю Сангху как Прибежище»). Дхарма, нашедшая выражение в буддийских сутрах, вполне может рассматриваться нами как религиозное содержание. Однако Будда никак не может быть принят в качестве религиозного предмета.

Наиболее перспективна в этом отношении цель благородного буддийского пути — *нирвана* (или *ниббана*). Проблема здесь в том, что нирвана, строго говоря, не место и не объект. В некотором роде это состояние. Как таковая, нирвана противостоит *сансаре* — состоянию, в котором живет обычный, не освобожденный человек. С точки зрения буддизма всякое сущее в мире имеет природу феномена, то есть, по сути, все, с чем мы можем иметь дело, есть только явление, и эти явления в известной степени нами же и конструируются. Любопытно, что западноевропейские философы, такие как И. Кант и Э. Гуссерль, исследовавшие феноменологические аспекты, тоже пришли к выводу о конструирующей деятельности человеческого сознания в процессе восприятия предметов опыта. Однако в буддизме подчеркивается, что конструирует феномены не всякое сознание, а только замутненное — «сансарическое». Кроме сознания и его феноменов, для буддийской доктрины не существует ничего (здесь имеется в виду не индивидуальное человеческое сознание). Основной движущей силой такого конструирования феноменов выступает желание, привязанность. Желание же формирует и *нама-рупу* — ближайший буддийский аналог души. Сансарический процесс есть процесс конструирования мест, даже целых миров (что называется «становлением»), а потом блуждания по ним (что в буддизме называются «рождением»). Нирвана есть конец этого процесса конструирования мира. Слово *нирвана* происходит от корня *нир*, означающего угасание, прекращение, стихание (о ветре) [Торчинов, 2000, 220–221]. Угаснуть должен именно процесс, порождающий пребывание в мире феноменов — сансаре. Полное угасание, *паринирвана*, означает, что освобожденный и достигший Просветления человек больше никогда не попадет в ловушку сансары.

Тем не менее остается вопрос, который крайне интересен и с точки зрения религиоведения, и с точки зрения философии: а что будет, когда человек прекратит сансарическое конструирование мира? Увидит ли он некий подлинный, не иллюзорный мир или же не увидит ничего, сам став ничем? И что это угасание сансары значит для самого человека? Как известно, Будда, несмотря

на все попытки учеников, никогда не отвечал на эти вопросы. Как полагает Е. А. Торчинов, «…лучшим определением нирваны может быть или молчание, или отрицательное определение (типа «не то», «не то»), или перечисление того, чем нирвана не является» [Торчинов, 2000, 221].

Таким образом, говоря о предмете религиозного опыта в буддизме, мы рискнем утверждать, что его характеристика сугубо *апофатическая*. Концепция нирваны, возможно, была для Будды всего лишь средством обозначить устремленность за пределы иллюзорного и страдающего мира сансары. О том, что (а может быть, и Кто) находится за этим пределами, Будда хранил благородное молчание. Кроме того, следует учесть методологический характер буддийской доктрины. Неслучайно в ней огромную роль играют искусные методы — *упайя*. Отрицая Бога, Будда отрицал именно посюсторонних индуистских богов. Он отрицал того бога, которого в состоянии был помыслить приходящий к нему ученик. Богоотрицание Будды явно было направлено прежде всего на то, чтобы подчеркнуть религиозную неподлинность этих богов, показать, что связь с ними неспособна привести к религиозной цели. Следовательно, говоря о буддизме, правильнее называть его не атеистической религией (такая точка зрения весьма распространена в христианских кругах — см., напр., [Борицкий, 2010, ч. 1]), но религией *всецело апофатической*. По крайней мере такова, пожалуй, будет характеристика буддизма с точки зрения христианского религиозного опыта.

Теперь попробуем рассмотреть вопрос о религиозном акте в буддизме. Вопрос этот не менее сложен, чем первый. Скоропалительные попытки его решения приводили и приводят к многочисленным заблуждениям о природе буддизма. Так, А. Швейцер назвал Будду создателем этики сострадания [Швейцер, 2002, 103], но он же описывает буддизм как жизнеотрицающую религию, утверждая, что «согласно учению Будды, освобождение может быть достигнуто лишь в том случае, если существование человека будет полностью подчинению идее миро- и жизнеотрицания» [Швейцер, 2002, 133]. Такую же позицию занимает и В. А. Кожевников в своей работе «Буддизм в сравнении с христианством» [Кожевников, 1916]. В настоящее время эта точка зрения не так распространена, как в первой половине XX века, однако утверждение, что «буддизм — религия сострадания», встречается довольно часто. И именно этот тезис кладется в основу христианской критики буддизма, которая вкратце может быть сформулирована так: буддизм — это сострадание без любви (например, см. [Борицкий, 2010, ч. 2]).

Несправедливость такой критики раскрывается при более глубоком ознакомлении с рассматриваемой религией. Как нам представляется, ключ к решению вопроса о религиозном акте буддизма содержится в учении о четырех *брахма-вихарах*. В буквальном переводе *брахма вихара* означает «состояние Брахмы». В буддийской традиции четыре брахма-вихары именуются по-разному — «четыре возвышенных состояния», «четыре беспредельных» и т. д. Эти четыре состояния следующие: Любовь-доброта (*Метта*, санскр. *Майтри*); Сострадание (*Каруна*); Сорадование (*Мудита*); Невозмутимость, непричастность, уравновешенность — (*Упекха*). Рассмотрим теперь их подробнее.

Первая Брахма-вихара, Метта, — это любовь — добродетель, столь ценимая в христианстве. Замечательный буддийский наставник характеризует ее так: «Любовь — …не то пламя чувственности, которое сжигает, опаляет и мучит… Это, скорее, та любовь, которая ложится на больные существа подобно нежной, но твердой руке, всегда неизменная в своем сочувствии, без колебаний, беспристрастная к любому ответу, который она встречает. Любовь, которая оказывается утешительной прохладой для тех, кто горит огнем страдания и страсти; которая являет собой жизнедающее тепло для покинутых в холодной пустыне одиночества; для тех, кто дрожит на морозе этого лишенного любви мира; для тех, чьи сердца стали как бы пустыми и сухими из-за повторных призывов о помощи, из-за глубочайшего отчаянья» [Ньянапоника].

О буддийской добродетели сострадания — Каруне — написано столько, что, пожалуй, нам нет нужды повторяться. Гораздо менее известна следующая брахма-вихара — Мудита, сорадование. Она являет собой ярчайшее опровержение тезиса о жизнеотрицании буддизма. Вот как ее характеризует Ньянапоника Тхера: «Благородная и возвышенная радость — это помощник на пути к угасанию страдания. Не тот, кто подавлен горем, а тот, кто обладает радостью, находит безмятежное спокойствие, ведущее к созерцательному состоянию ума. И только безмятежный и собранный ум способен обрести освобождающую мудрость» [Ньянапоника].

И, наконец, вершиной, венчающей четыре возвышенных состояния, выступает невозмутимость — Упекха: «Невозмутимость — это совершенная, непоколебимая уравновешенность ума, коренящаяся в прозрении. Но в своем совершенстве и по своей неколебимой природе невозмутимость не бывает унылой, бессердечной и холодной. Ее совершенство не есть следствие эмоциональной “пустоты”; оно является следствием “полноты” понимания, завершенности в себе. Ее непоколебимая природа не есть неподвижность мертвого, холодного камня; это проявление высочайшей силы» [Ньянапоника].

Итак, можно утверждать, что полный религиозный акт буддизма представляет собой некий итог последовательно проходимых состояний. Некоторой подсказкой нам может служить тот очевидный факт, что первое духовное состояние — любовь (Метта), — будучи достигнутым, естественным образом порождает второе — сострадание (Каруна). С некоторым душевным усилием мы можем представить и то, что любовь и сострадание могут породить сорадование другим существам (Мудита), но вот каким образом из них рождается последняя брахма-вихара — невозмутимость или непричастность (Упекха), — понять намного сложнее. И дело здесь, возможно, в том, что подлинная невозмутимость (не имеющая ничего общего с холодным равнодушием) нам практически незнакома в обычной жизни. Осмелимся предположить, что подобное состояние хорошо знакомо христианским подвижникам, у которых оно получило название *бесстрастие*. И, поскольку никому не приходит в голову смешивать христианское бесстрастие с равнодушием, постольку же есть основание считать поспешным отождествление буддийского состояния Упекха с жизнеотрицанием.

Однако в христианской аскетике мы не найдем четко выраженной идеи последовательного перехода от любви к бесстрастию, да и иерархия добро-

детелей здесь, можно сказать, противоположна буддийской (на первом месте — любовь, а бесстрастие лишь средство ее достижения). Поэтому у нас нет достаточных оснований отождествлять христианское *бесстрастие* с буддийской *Упекхой*, можно лишь предполагать некоторое их подобие. Весьма вероятно, что окончательное решение этой проблемы мы могли бы получить лишь в результате открытого диалога христианского подвижника с буддийским.

Тем не менее мы имеем все основания утверждать, что буддийский религиозный акт не может быть сведен ни к одному лишь состраданию, ни к одной лишь невозмутимости. И уж конечно, буддийской духовности знакома любовь. В то же время мы вынуждены оставить буддийский религиозный акт без названия, поскольку в русской, да и в западноевропейской философской традиции нам не удалось найти понятие, которое включало бы в себя любовь, сострадание, сорадование и невозмутимость (непричастность) одновременно или как снятые (в гегелевском смысле) моменты.

Подводя итоги нашего краткого анализа, мы можем заключить, что буддизм является совершенно уникальной религией. Пожалуй, это единственная мировая религия, построенная вокруг полностью апофатического понимания своего предмета; это религия, чей духовный акт оказался проработан до таких тонкостей, что его адекватное выражение представляет собой отдельную философскую проблему. И в этой уникальности буддийской традицией схвачены такие аспекты духовной жизни, которые заслуживают самого пристального изучения как религиоведами, так и философами.

ЛИТЕРАТУРА

1. Борицкий, 2010 — Борицкий С. (диакон). Православная мысль о буддийском богоотрицании. Часть 1. URL: http://www.bogoslov.ru/text/598496.html.

2. Борицкий, 2010 — Борицкий С. (диакон) Православная мысль о буддийском богоотрицании. Часть 2. URL: http://www.bogoslov.ru/text/614297.html#_ftnref12.

3. Ильин, 2002 — Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 2002.

4. Кожевников, 1916 — Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. В 2 т. Петроград, 1916.

5. Ньянапоника — Ньянапоника Тхера. Четыре возвышенных состояния (Размышления о любви, сострадании, сорадовании и невозмутимости) / перевод Н. В. фон Бока. Библиотека портала «Колесо Дхаммы». URL: http://dhamma.ru/lib/authors/nyanaponika/sublime.htm.

6. Торчинов, 2000 — Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2000.

7. Швейцер, 2002 — Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика. М., 2002.

Artur Przybysławski (KPSC UJ)

POJĘCIE ŚWIADOMOŚCI UWARUNKOWANEJ W FILOZOFII TYBETAŃSKIEJ

Ogólnie rzecz ujmując, buddyzm tybetański w perspektywie filozoficznej można ująć jako system mający na celu przekształcenie świadomości uwarunkowanej, która postrzega samsarę, w świadomość pierwotną, która postrzega nirwanę. Jak bowiem mówi Dźamgon Kongtrul Lodro Thaje:

> Wszystkie zjawiska samsary i nirwany mają formę świadomości uwarunkowanej i świadomości pierwotnej.[1]

Świadomość uwarunkowana jest więc w nim punktem wyjścia, a objaśnienie jej funkcjonowania stanowi klucz do zrozumienia potocznej percepcji codziennego ludzkiego doświadczenia. Poniższy tekst stanowi filozoficzno-filologiczną analizę pojęcia świadomości uwarunkowanej w filozofii tybetańskiej i można go również uznać ów tekst za objaśnienie dlaczego najlepszym przekładem wieloznacznego terminu tybetańskiego *rnam par shes pa* (skracanego najczęściej do *rnam shes*) wydaje się właśnie określenie „świadomość uwarunkowana".

Świadomość uwarunkowana w filozofii Tybetu funkcjonuje jako jeden z biegunów relacji przedmiot-podmiot. Jest więc świadomością różną od swojego przedmiotu, do którego trzeba dopiero dotrzeć w procesie poznania. Poznanie zatem ma być przezwyciężeniem tegoż rozdzielenia, dotarciem do przedmiotu, który ostatecznie powinien pozwolić się zawłaszczyć świadomości na tyle, by uzyskała ona o nim adekwatną wiedzę. Niemniej jednak owo rozdzielenie nie zostaje zniesione w procesie poznania; przedmiot do końca procesu poznawczego pozostaje całkowicie zewnętrzny wobec świadomości.

Owo rozdzielenie przedmiotu i podmiotu nazywa buddyjska filozofia niewiedzą [*gti muk lub ma rig pa*]. Uzyskane w ramach tego podziału poznanie, za które odpowiada właśnie świadomość uwarunkowana, nie jest zatem wiedzą prawdziwą, ponieważ nie dokonuje zniesienia, lecz *de facto* zachowuje ten podział i w ramach niego się wydarza. Przeciwieństwem jest poznanie dokonywane przez świadomość pierwotną [*ye shes*], uznaną przez filozofię buddyjską za nieróżną do swojego przedmiotu. To ono jest wiedzą prawdziwą, ponieważ nie rozgrywa się w ramach równoznacznego z niewiedzą podziału na różne od siebie i wobec siebie zewnętrzne przedmiot i podmiot.[2]

Tak długo jak świadomość pozostaje uwarunkowana, próbuje ona zatem dokonać czegoś, co nie jest dla niej możliwe. Docierając do przedmiotu, usiłuje bezskutecznie znieść niewiedzę, a więc podział sytuujący poznającą świadomość i poznawany przedmiot na dwóch odrębnych biegunach. Doskonałe poznanie nie może być więc jej udziałem, ponieważ ona sama funkcjonuje w ramach niedoskonałości, jaką jest niewiedza.

[1] Dźamgon Kongtrul Lodro Thaje ['jam mgon kong sprul blo gros mtha' yas], *rnam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi tshig don go gsal du 'grel pa rang byung dgongs pa'i rgyan ces bya ba bzhugs so*, w: *A Collection of works on Shentong School of Madhyamika Philosophy*, Gangtok: Karma Shri Nalanda Institute 1990, book I, s. 63 ['khor 'das chos kun rnam shes dang/ ye shes gzugs te].

[2] Podobny model poznania znoszącego opozycję przedmiotu i podmiotu zakłada Platon w poznaniu idei piękna w *Uczcie*.

Poznany przedmiot nie przestaje być różny od świadomości. W punkcie wyjścia był już od świadomości różny, toteż nie był jej znany. W punkcie dojścia, mimo że poznany, nie przestaje być od niej różny, a więc sfera podmiotu i podmiotu ostatecznie nie nakładają się na siebie i nie przenikają. Wiedza uzyskana przez świadomość uwarunkowaną jest więc przybliżona i powierzchowna pozostając u swych podstaw niewiedzą. Nie jest to oczywiście pomysł tybetańskich filozofów, lecz dziedzictwo przejęte z buddyjskiej filozofii Indii:

> Tak oto można uznać, iż w buddyzmie słowo *vijñâna* [tyb. *rnam par shes pa* — A.P.] ma dwojakie znaczenie: (1) użycie, w którym ma znaczenie „percepcji", oraz (2) etymologiczne znaczenie „pozbawienia (*vi-*) wiedzy (*jñâna*)." W drugim znaczeniu odnosić się ma do człowieka, który nie wie, człowieka pogrążonego w niewiedzy (*ajña*).[3]

Tybetański przekład *rnam par shes pa* zachowuje znaczenie sanskryckiego *vijñâna*. Rzeczownik odczasownikowy *shes pa* jako przekład sanskryckiego *jñâna* oznacza zarówno sam proces bycia świadomym jak i świadomość. Natomiast prefiks *vi-*, tłumaczony na tybetański jako *rnam par*, oznacza tu podział, rozdzielenie, opozycję, zaś samo *rnam pa* to m.in. wydzielona grupa, rodzaj oddzielony od innych rodzajów. A zatem *rnam par shes pa* to przede wszystkim świadomość przeciwstawiona swojemu przedmiotowi i oddzielona od niego.

Ten dualistyczny schemat, w jakim funkcjonuje ten rodzaj świadomości, widać wyraźnie w jej definicji podawanej przez Czandrakirtiego:

> Definicją świadomości uwarunkowanej jest indywidualne poznanie przedmiotu.[4]

W komentarzach do tego wersu ów przedmiot dookreślony jest jako forma [*gzugs*], etc.,[5] czyli najogólniej rzecz biorąc każdy obiekt zmysłów zewnętrznych oraz obiekt zmysłu wewnętrznego, jak myśl czy uczucie, itd. Świadomość zaś definiowana jest tu jako akt poznania, któremu każdorazowo dany jest jeden, indywidualny, odpowiadający mu przedmiot. Świadomość jako *rnam shes* określona jest tu terminem *rnam rig*, który również zachowuje ów tybetański odpowiednik przedrostka *vi-*. Nie jest to fakt przypadkowy, albowiem właśnie dokładne zrozumienie owego przedrostka pozwala zrozumieć specyfikę tego rodzaju świadomości. Będący jego przekładem tybetański przedrostek *rnam par* zachowuje owo rozdzielenie, które uwypukla przytoczona definicja Czandrakirtiego. Można go bowiem odczytać — choć nie jest to najnaturalniejsza lektura, która narzuca się w pierwszym rzędzie — jako złożenie *ra*, które oznacza kierunek, oraz *rnam pa* oznaczającego aspekt. W konsekwencji *rnam par shes pa* jest świadomością (*shes*) skierowaną na (*ra*) odpowiadający jej aspekt (*rnam pa*) i takie odczytanie pokrywa się dokładnie z definicją Czandrakirtiego, w której mamy identyczną sytuację: akt poznania (*rig pa*) skierowany jest na (*la*) swój obiekt (*yul*). Mamy więc tu do czynienia ze świadomością intencjonalną,

[3] Alex Wyman, „Notes on the Sanskrit Term *jñâna*," in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, nr 4 (Oct-Dec., 1955), s. 267.

[4] Czandrakirti, 6.203 w: *rtsa ba phyogs bsdus bzhugs so*, Sarnath, Varanasi: Kargyud Relief & Protection Committee (Central Institute of Higher Tibetan Studies) 2009, s. 77 [yul la so sor rnam rig pa/ /rnam shes rang gi mtshan nyid do].

[5] O pojęciu formy i pojęciach z nią związanych por. Artur Przybysławski, *Buddyjska filozofia pustki*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009, ss. 91–103.

która bez swego obiektu traci rację bytu; jest więc zawsze świadomością czegoś, świadomością, która ma miejsce tylko w obecności swego przedmiotu. Jest to pierwszy powód, dla którego jest ona świadomością uwarunkowaną — uwarunkowaną przez swój przedmiot.

Czym zaś jest ów obiekt czy aspekt ujmowany przez warunkowaną nim świadomość? Lub też, by ująć to znów bardziej etymologicznie, czym jest *rnam pa* w nazwie *rnam par shes pa*? Na to pytanie odpowiedzi dostarcza fragment otwierający słynny podręcznik *thar rgyan* (*Ozdoba wyzwolenia*) mistrza szkoły Karma Kagyu Gampopy (1079–1153) do dziś pełniący rolę standardowego wprowadzenia w system buddyjskiej wiedzy:

> Najogólniej biorąc, wszystkie zjawiska zawierają się w dwóch [kategoriach, jakimi są] samsara i nirwana. Jeśli chodzi o tzw. samsarę, jest ona pustką — brakiem istoty, jest aspektem iluzji. Jej definicja jest następująca: przejawienie w postaci cierpienia. Tak zwana nirwana jest pustką — brakiem istoty, jest kresem wszelkiego aspektu iluzji i jego zniknięciem. Jej definicja jest następująca: wolność od wszelkiego cierpienia.[6]

Pojawia się tu określenie *rnam pa 'khrul pa*, które odczytane jako apozycja przełożyć można jako „aspekt będący iluzją". Mamy tu zatem do czynienia ze świadomością, której obiektem jest iluzja, a więc świadomością, która mając taki właśnie obiekt, nie może być źródłem wiedzy absolutnie prawdziwej. Może ona co najwyżej dostarczać wiedzy względnie pewnej w obrębie iluzji, która oczywiście nie jest niczym innym niż samsarą. *rnam par shes pa* jest zatem świadomością samsaryczną, świadomością warunkowaną przez zjawiska samsaryczne stanowiące jej przedmiot. Samsara zaś — zgodnie z definicją Nagardżuny — to nic innego jak *vikalpa*, czyli nieoświecone myślenie oddawane tybetańskim terminem *rnam rtog*, który — podobnie jak termin *rnam rig* z definicji Czandrakirtiego i omawiana świadomość *rnam shes* — zachowuje ten sam przedrostek (zaś *rtog* oznacza myśleć, poznawać). Ostatecznie zatem nieoświecony umysł w swym samsarycznym funkcjonowaniu spotyka się z własnymi projekcjami i koncepcjami dotyczącymi świata branymi za rzeczywistość przez jego nieoświecone myślenie. Trudno zatem twierdzić, że dociera do głębi rzeczy; pozostaje raczej na powierzchni, wchodzi w kontakt tylko z tym, co powierzchowne i oczywiście zmienne[7]. Taki właśnie kolejny sens niesie ze sobą *rnam pa* jako zewnętrzne, powierzchowne, a więc zmienne przejawienie,[8] które kontrastuje z głęboką, niezmienną naturą zjawisk — pustką postrzeganą przez świadomość pierwotną. Tak właśnie słowo to funkcjonuje w przytoczonym fragmencie

---

[6] *chos rje sgam po pa bsod nams rin chen gyis mdzad pa'i dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin che'i rgyan zhes bya ba bzhugs so*, Sarnath-Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999, rozdział 1, s. 1 [spyir chos thams cad 'khor ba dang mya ngan las 'das pa gnyis su 'dus so/ de la 'khor ba zhes bya ba ni rang bzhin stong pa nyid yin/ rnam pa 'khrul pa yin/ mtsan nyid sdug bsngal du shar ba yin no/ mya ngan las 'das pa zhes bya na ni rang bzhin stong pa nyid yin/ rnam pa 'khrul pa thams cad zad cing yul ba yin/ mtshan nyid sdug bsngal thams cad las grol ba yin no/].

[7] Toteż Tony Duff w swym słowniku proponuje tłumaczyć rnam rtog jako „myśl wywodząca się z tego, co powierzchowne." Por. hasło *rnam rtog* w: *The Illuminator. Tibetan-English Encyclopedic Dictionary*, electronic version, 2005.

[8] rnam pa oznacza również twarz, a więc ma konotacje tego, co widoczne na pierwszy rzut oka. Tu również zachowany jest wyraźnie sens zmienności, albowiem ekspresja twarzy określana jest jako *rnam 'gyur* (dosłownie zmiana twarzy).

z Gampopy, gdzie samsara w swym przejawieniu jedynie jest cierpieniem, zaś w swej istocie jest pustką. *rnam par shes pa* jest więc świadomością, która z definicji nie rozpoznaje pustości zjawisk, albowiem w swym oddzieleniu od nich nie jest zdolna sięgnąć pod ich powierzchnię.

Kolejnym znaczeniem słowa *rnam pa* jest zbiór, grupa, rodzaj czy komplet zebrany w całość (co powiązane jest ze omawianym powyżej znaczeniem rozdzielania jako separowania podobnych przedmiotów od niepodobnych). Tak na przykład gdy dodać doń końcówkę liczby mnogiej otrzymujemy wyrażenie *rnam pa* tsho oznaczające „wszyscy razem". Ów sens zbierania razem również odnaleźć można w rozumieniu *rnam par shes pa* jako tego rodzaju świadomości, który dla swego pojawienia się wymaga zejścia się, a więc zebrania razem aż czterech warunków:

> Wszelako niemożliwe jest, aby również owe sześć świadomości uwarunkowanych było z natury ustanowione przez [swą] istotę; wyłaniają się w zależności o czterech warunków.[9]

Przez owe sześć świadomości uwarunkowanych rozumie się świadomości towarzyszące poszczególnym zmysłom zewnętrznym i wewnętrznemu; dla naszej analizy samego pojęcia świadomości uwarunkowanej ich dokładniejsze omawianie nie ma znaczenia. Co zaś się tyczy czterech warunków, to dwoma z nich, które narzucają się w pierwszej kolejności, są przedmiot i odpowiadający mu zmysł zdolny do jego ujęcia. Tylko wtedy gdy zmysł napotyka przedmiot, świadomość może się pojawić — dlatego właśnie na przykład w ciemności nie pojawia się świadomość wzroku, ponieważ choć obecny jest dobrze funkcjonujący zmysł, nie ma on swojego przedmiotu; i odwrotnie u ślepca, choć otoczony być może przedmiotami widzialnymi, również nie pojawi się świadomość wzroku z powodu braku funkcjonującego zmysłu wzroku. Ta sytuacja jeszcze wyraźniej pokazuje uwarunkowany charakter świadomości zwanej *rnam shes*.

Trzeci warunek konieczny do powstania świadomości odnajdujemy analizując kolejne znaczenie określenia *rnam par* w tybetańskim, którym jest „całkowicie, w pełni." Zgodnie z tym zatem *rnam par shes pa* jest świadomością całkowitą lub pełną świadomością. Bez względu jednak na to, jak pozytywnie takie stwierdzenie może brzmieć w polskim przekładzie, dla tybetańskiego filozofa ma ono charakter całkowicie negatywny. Albowiem owa „świadomość w pełni" rozumiana jest tu jako świadomość w pełni rozwinięta z nasion karmicznych tkwiących w świadomości magazynującej (*âlaya*) nazywanej zwykle przez Tybetańczyków wszechpodstawą (*kun gzhi*). Ona właśnie jest trzecim warunkiem koniecznym do pojawienia się świadomości uwarunkowanej. Wszechpodstawa bowiem warunkuje samą dualistyczną sytuację, w której przedmiot przeciwstawiany jest zmysłom, prowadząc w konsekwencji do pojawienia się świadomości:

> Jeśli zatem zapytać, czym są owe przejawienia — owe całkowite przejawienia zewnętrznego przedmiotu i wewnętrznych zmysłów, [to] od niemającego początku są przejawieniami opierającymi się na dojrzewaniu elementu nasion karmicznych przedmiotu i podmiotu [*gzung*

[9] XV Karmapa Khakjab Dordźe [*karma pa mkha' khyab rdo rje*], *rnam par shes pa dang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi mchan 'grel rje btsun 'jam pa'i dbyangs kyi zhal lung nor bu ke ta ka dri ma med pa'i 'od ces bya ba bzhugs so,* w: tegoż *rgyal dbang mkha' khyab rdo rje'i bka' 'bum bzhugs so/*, Delhi: Konchog Lhadrepa 1993, vol. *tha*, s. 424 [rnam shes drug po de rnams kyang rang bzhin gyis ngo bos grub pa mi srid cing / rkyen bzhi la brten nas 'byung ba ste/].

> *'dzin*], na dojrzewaniu tego, co złożone we wszechpodstawie. Widzenie zewnętrznych treści to [akty] uwarunkowanych świadomości zmysłów.[10]

To kolejny moment, w którym ujawnia się uwarunkowany charakter świadomości zwanej *rnam shes*, która jako konsekwencja karmicznie generowanego rozszczepienia na przedmiot i podmiot nie może aspirować do jakiejkolwiek doskonałości i musi na drodze do oświecenia zostać zniesiona. Co więcej, owa wszechpodstawa również określana jest terminem *rnam shes* będąc warunkowana przez działanie wszystkich wyłonionych z niej świadomości zmysłów. Albowiem wszystkie wyłonione z niej świadomości wskutek swego samsarycznego, dualistycznego działania znów wprowadzają do wszechpodstawy wrażenia karmiczne mające w przyszłości dojrzeć jako samsaryczne świadomości. Za ich wprowadzanie do wszechpodstawy odpowiedzialny jest tak zwany umysł natychmiastowy [*de ma thag yid*], stanowiący czwarty warunek konieczny do pojawienia się świadomości uwarunkowanej.[11] A zatem wyłonione z wszechpodstawy świadomości oraz sama wszechpodstawa jako świadomość warunkują się wzajemnie jako tymczasowe twory współzależnego wyłaniania, które wyklucza realne istnienie gwarantowane istotowo.[12]

Z wszystkich przedstawionych tu filozoficzno-filologicznych analiz wyłania się jedno

[10] XV Karmapa, op. cit., s. 424 ['o na snang ba 'di ci yin ce na/ phyi yul dang / nang dbang por rab tu snang ba 'di ni/ thog med nas gzung 'dzin bag chags kyi khams kun gzhi la bzhag pa de sad pa la brten pa snang ba yin/ gyi don rnams mthong ba ni dbang po'i rnam par shes pa rnams yin kyang/]. W oryginale *gyi don* to najprawdopodobniej literówka, zamiast której powinno być *phyi* (zewnętrzny) i zgodnie z tym tłumaczę.

[11] Nie ma tu miejsca na szersze omówienie koncepcji ośmiu świadomości, w której umysł natychmiastowy stanowi ważny element. Dźamgon Kongtrul Lodro Thaje opisuje go następująco: „Tak zwany umysł natychmiastowy, jeśli powstaje sześć zbiorów świadomości uwarunkowanych [zmysłowych]], funkcjonuje jako natychmiastowy warunek ich powstawania. Mimo, że ginie sześć zbiorów, funkcjonuje jako warunek natychmiastowego umieszczania we wszechpodstawie nasion — potencjału sześciu zbiorów. Dlatego jest natychmiastowym warunkiem obu — powstawania i ginięcia. Co więcej, jeśli ginie sześć zbiorów, owa natychmiastowa świadomość — objaśniania również jako identyczna z elementem umysłu — przenosi [je] do wszechpodstawy i znów natychmiast z wszystkich nasion na podobieństwo fali (jako warunku) wyłaniającej się z wody, wzbiera i opada obecny we wszechpodstawie umysł, przez co wyłania się umysł natychmiastowy. Jeśli wyłania się jeden warunek w postaci sześciu zbiorów, wyłania się również jeden natychmiastowy, ale nie wyłania się kolejny; jeśli jest wiele wyłaniających się warunków, wyłania się w takiej samej liczbie. W związku z tym ponieważ gdy tylko ginie poprzednie sześć zbiorów, natychmiast również dołącza się warunek następnych, to jest [umysłem] natychmiastowym. Dlatego też umysł natychmiastowy wyłania się w identycznej liczbie odpowiadającej liczbie spowodowanego powstawania i ginięcia momentów sześciu zbiorów [de ma thag pa'i yid ces bya ba ni/ rnam par shes pa tshogs drug skye na yang de ma thag tu skye ba'i rkyen byed/ tshogs drug 'gags na yang de ma thag tu tshogs drug gi nus pa sa bon kun gzhi la 'jog pa'i rkyen byed pa'i phyir/ skye 'gag gnyis ka'i de ma thag pa'i rkyen yin no/_de yang tshogs drug rnams 'gags pa na yid kyi khams dang gcig bshad pa'i de ma thag pa'i rnam par shes pas kun gzhi la 'khyer zhing / yang de ma thag tu sa bon thams cad pa las chu las rlabs kyi rkyen bzhin du/ kun gzhi la gnas pa'i yid g.yo zhing 'jug pas de ma thag pa'i yid 'byung ba ste/ tshogs drug gi rkyen gcig tu 'byung na de ma thag pa yang gcig 'byung gi gnyis pa mi 'byung ngo / mang po 'byung ba'i rkyen nye bar gnas na yang de snyed cig 'byung ngo / des na tshogs drug po snga ma 'gags pa na de ma thag tu yang phyi ma'i rkyen nye bar sbyor bas de ma thag pa yin no /de'i phyir tshogs drug skad cig skye 'gag du byed kyi grangs bzhin du/ de ma thag pa yang grangs de dang mnyam par 'brel nas 'byung ba yin no/],” op. cit., s. 94-94.

[12] Kwestię współzależności por. w: Artur Przybysławski, op. cit., ss. 173–196.

wspólne znaczenie *rnam par shes pa* jako świadomości uwarunkowanej. Wydaje się to najlepszym przekładem tego niełatwego do tłumaczenia terminu, którego bogate konotacje w języku tybetańskim zbiegają się właśnie w tym jednym punkcie, który można określić jako współzależność z wszystkimi jej filozoficznymi konsekwencjami.

Oczywiście ten rodzaj poznania, jakiego dokonuje świadomość uwarunkowana, stanowi ostatecznie potwierdzenie niewiedzy. Z karmicznego punktu widzenia jest wręcz jej ciągłym utwierdzaniem, jakie dokonuje się wraz z każdym aktem percepcji.[13] Dlatego też droga do doskonałego poznania nie jest w buddyzmie drogą od podmiotu do przedmiotu, lecz jest drogą transformacji świadomości uwarunkowanej w świadomość pierwotną, skutkiem czego zniesiony zostaje sam ów podział na przedmiot i podmiot stanowiący samą zasadę niewiedzy. Zniesienie podmiotowo-przedmiotowego dualizmu nie wydaje się zaś w perspektywie buddyjskiej niemożliwe, a wręcz jest jak najbardziej naturalną konsekwencją sytuacji opisywanej przez Nagardżunę w *Pustce* (70 strof):

> W zależności od zewnętrznych i wewnętrznych
> Źródeł percepcji[14] pojawia się świadomość uwarunkowana.
> Jeśli tak na to spojrzeć, świadomość uwarunkowana nie istnieje.
> Jest pusta niczym złudzenie, zwodnicza iluzja.
> Świadomość uwarunkowana nie istnieje, ponieważ
> Wyłania się w zależności od tego, co przez nią uświadamiane.
> Ponieważ nie istnieje świadomość i to, co przez nią uświadamiane,
> Nie istnieje sprawca [podmiot] świadomości.[15]

[13] Wraz z każdym aktem percepcji dokonuje się również proces umieszczania powstałego w nim wrażenia karmicznego w świadomości magazynującej, co staje się wzorcem kolejnej percepcji o tym samym charakterze; por. przypis 11.

[14] Por. w: A. Przybysławski, op. cit., s. 96.

[15] Nagardżuna, *stong pa nyid bdun cu pa dang d'i 'grel*, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath-Varanasi 1996, wersy 56–57, s. 130n. [nang dang phyi'i skye mched la/ brten nas rnam par shes pa 'byung/ de lta bas na rnam shes med/ smig rgyu sgyu ma bshin du stong/ rnam shes snam shes bya brten nas 'byung bas yod min shes pa dang/ rnam shes bya med phyir de'i phyir/ rnam shes byed pa med pa nyid/].

А. Пшибыславский Краков, Польша)

ПОНЯТИЕ ОБУСЛОВЛЕННОГО СОЗНАНИЯ В ТИБЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Говоря в общих чертах, с философской точки зрения тибетский буддизм является системой, нацеленной на трансформацию обусловленного сознания, которое воспринимает сансару, в изначальное сознание, которое воспринимает нирвану. По словам Джамгёна Конгтрула Лодрё Тхайе:

> «Все явления сансары и нирваны приобретают форму обусловленного и изначального сознаний»[1].

Следовательно, обусловленное сознание является в нем исходной точкой, а объяснение его функционирования дает ключ к пониманию того, как люди обычно воспринимают свой повседневный опыт. Настоящая статья посвящена философско-филологическому анализу понятия обусловленного сознания в тибетской философии; эту работу можно также рассматривать как исследование вопроса, почему наилучшим переводом многозначного тибетского термина *rnam par shes pa* (чаще сокращаемого до *rnam shes*) представляется именно выражение «обусловленное сознание».

В философии Тибета обусловленное сознание функционирует как один из полюсов отношения «объект — субъект». Следовательно, это сознание, отличное от своего объекта, до которого нужно еще добраться в процессе познания. Поэтому познать означает преодолеть это самое разделение, достичь объекта, который в конце концов должен поддаться сознанию настолько, чтобы оно обрело адекватное знание об объекте. Тем не менее данное разделение не устраняется в процессе познания; объект до конца познавательного процесса остается полностью внешним по отношению к сознанию.

Такое разделение объекта и субъекта буддийская философия называет неведением [*gti muk* или *ma rig pa*]. Полученное при таком разделении познание, за которое отвечает именно обусловленное сознание, не дает достоверного знания, поскольку не устраняет, а де-факто сохраняет это разделение и происходит в его рамках. Противоположностью является познание, осуществляемое посредством изначального сознания [*yes hes*], считающегося в буддийской философии неотделимым от своего объекта. Именно оно дает истинное знание, поскольку не происходит в рамках равнозначного неведению разделения на объект и субъект[2].

[1] Dźamgon Kongtrul Lodro Thaje [‘jam mgon kong sprul blo gros mtha’ yas]. Rnam par shes pa dang ye shes ‘byed pa’i bstan bcos kyi tshig don go gsal du ‘grel pa rang byung dgongs pa’ir gyan ces bya ba bzhugs so — A Collection of Works on Shentong School of Madhyamika Philosophy.Gangtok: Karma Shri Nalanda Institute, 1990. Book I. P. 63 [‘khor ‘das chos kun rnam shes dang / ye shes gzug ste].

[2] Подобную модель познания, устраняющего противоположность объекта и субъекта, имеет в виду Платон, размышляя о познании идеи прекрасного в своем «Пире».

Пока сознание остается обусловленным, оно пытается совершить то, что для него невозможно. Добираясь до объекта, безуспешно старается устранить неведение, то есть разделение, помещающее познающее сознание и познаваемый объект на двух обособленных полюсах. Совершенное познание обусловленному сознанию не дано, поскольку последнее функционирует в рамках несовершенства, коим является неведение. Познанный объект не перестает быть отличным от сознания. В отправной точке он был уже отдельным от сознания, вследствие чего не был ему известен. В конечной точке, хоть и будучи познан, он не перестает быть отличным от сознания, поэтому сферы объекта и субъекта не пересекаются и не проникают друг в друга. Поэтому знание, полученное посредством обусловленного сознания, приблизительно и поверхностно, и остается в основе своей неведением. Конечно, это не открытие тибетских философов, а наследие, доставшееся им от буддийской философии Индии:

> «Таким образом, можно утверждать, что в буддизме слово *виджняна* (*vijñâna*, тиб. *rnamparshespa* — А. П.] имеет двоякое значение: (1) употребляется в значении "восприятие" и (2) имеет этимологическое значение "лишения (ви-) знания (джняна)". Во втором значении относится к человеку не-знающему, погруженному в неведение (аджня)»[3].

Тибетский перевод *rnam par shes pa* сохраняет значение санскритского *vijñâna*. Отглагольное существительное *shes pa*, как перевод санскритского *jñâna*, означает как сам процесс пребывания в сознании, так и сознание. При этом приставка *vi-*, переведенная на тибетский как *rnam par*, означает раздел, отделенность, противопоставление, а само *rnam pa* — это в том числе и выделенная группа, класс, отличный от других классов. Следовательно, *rnam par shes pa* это прежде всего сознание, противопоставленное своему предмету и отделенное от него.

Эта дуалистическая схема, в которой функционирует сей вид сознания, отчетливо видна в определении, данном ему Чандракирти:

> «Определением обусловленного сознания является индивидуальное познание объекта»[4].

В комментариях к этой строке сам объект дополнительно определяется как «форма [*gzugs*] и прочее»[5], то есть в самом общем смысле любой объект внешних органов чувств, а также внутреннего чувства — такой как мысль, чувство и т. д. Сознание же определяется как акт познания, каждый раз имеющий дело с одним, индивидуальным, соответствующим ему объектом. Сознание

[3] Wyman, Alex. Notes on the Sanskrit Term *jñâna*" // Journal of the American Oriental Society. Vol. 75. No. 4 (Oct–Dec., 1955). P. 267.

[4] Czandrakirti, 6.203 в: Rtsabaphyogsbsdusbzhugs so. Sarnath, Varanasi: Kargyud Relief & Protection Committee (Central Institute of Higher Tibetan Studies), 2009. P. 77 [yul la so sor rnam rig pa/ /rnam shes rang gi mtshan nyid do].

[5] О понятии формы и связанных с ним понятиях ср.: Пшибыславский А. Буддийская философия пустоты — Przybysławski Artur. Buddyjska filozofia pustki. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009. Pp. 91–103.

в смысле *rnamshes* здесь именовано термином *rnam rig*, который также сохраняет этот тибетский аналог приставки *vi-*. Это не случайно, поскольку именно точное понимание этой приставки позволяет уяснить специфику этого вида сознания. Являющаяся ее переводом тибетская морфема *rnam par* сохраняет коннотацию разделения, подчеркиваемую Чандракирти в приведенном выше определении. Ее можно истолковать — хоть это и не самое естественное прочтение, напрашивающееся в первую очередь, — как сочетание *ra*, означающего направление, и *rnam pa*, означающего аспект. Получается, что *rnam par shes pa* есть сознание (*shes*), направленное (*ra*) на соответствующий ему аспект (*rnam pa*), и такое прочтение в точности согласуется с определением Чандракирти, где ситуация идентична: акт познания (*rig pa*) направлен на (*la*) свой объект (*yul*). Таким образом, мы имеем здесь дело с интенциональным сознанием, которое без своего объекта теряет предпосылки существования и поэтому всегда является сознанием чего-то, сознанием, имеющим место лишь в присутствии своего объекта. Это первая причина, почему такое сознание является обусловленным: оно обусловлено своим объектом.

Чем же является тот объект или аспект, который постигается обусловленным им сознанием? Иначе — более этимологически — говоря, что такое *rnam pa* в названии *rnam par shes pa*? Ответ на этот вопрос мы найдем в самом начале учебника *thar rgyan* («Украшение освобождения») учителя школы Карма Кагью Гампопы (1079–1153), по сей день играющего роль стандартного введения в систему буддийского знания:

> «Говоря в общем, все явления относятся к двум [категориям, а именно] сансаре и нирване. Если речь идет о так называемой сансаре, то она есть пустота — отсутствие сущности, аспект иллюзии. Определение ее таково: проявление в виде страдания. Так называемая нирвана есть пустота — отсутствие сущности, конец всякого аспекта иллюзии и его исчезновение. Определение ее таково: свобода от любого страдания»[6].

Тут появляется определение *rnam pa 'khrul pa*, которое, если рассматривать его как приложение, можно перевести как «аспект, являющийся иллюзией». Поэтому здесь мы имеем дело с сознанием, объектом которого является иллюзия, а значит, сознание с таким объектом не может быть источником абсолютно истинного знания. Оно в состоянии не более чем добыть относительно верное знание в сфере иллюзии, которая, конечно, является не чем иным, как сансарой. Следовательно, *rnam par shes pa* — это сознание сансарическое, сознание, обусловленное сансарическими явлениями, составляющими его объект. Сансара же — по дефиниции Нагарджуны — есть не что иное, как *vikalpa*,

[6] Chos rjes gam po pa bsod nams rin chen gyis mdzad pa'i dam chos yid bzhin nor bu thar pa rin che'i rgyan zhes bya ba bzhugs so. Sarnath-Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999. Раздел 1. С. 1 [spyir chos thams cad 'khor ba dang mya ngan las 'das pa gnyis su 'dus so/ de la 'khor ba zhes bya ba ni rang bzhin stong pa nyid yin/ rnam pa 'khrul pa yin/ mtsan nyid sdugbs ngal dus har ba yin no/ mya ngan las 'das pa zhes bya na ni rang bzhin stong pa nyid yin/ rnam pa 'khrul pa thams cad zad cing yul ba yin/ mtshan nyid sdug bsngal thams cad las grol ba yin no/].

или непросветленное мышление, именуемое тибетским термином *rnam rtog*, который — подобно термину *rnam rig* из определения Чандракирти и анализируемому нами термину *rnam shes* — сохраняет ту же самую приставку (в то время как *rtog* означает «мыслить», «познавать»). Таким образом, в конечном итоге непросветленный ум в своем сансарическом функционировании сталкивается с собственными проекциями и концепциями по поводу мира, принимаемыми за действительность его непросветленным мышлением. Исходя из этого, трудно утверждать, что это сознание достигает сути вещей; скорее остается на поверхности, вступает в контакт только с поверхностным и явно изменчивым[7]. Именно такой дополнительный смысл привносит *rnam pa* как внешнее, поверхностное, и в силу этого непостоянное проявление[8], контрастирующее с глубинной, неизменной природой явлений — пустотой, воспринимаемой изначальным сознанием. Именно так это слово функционирует в приведенной цитате из Гампопы, где сансара в своем проявлении является только страданием, хотя в сущности своей — пустотой. Поэтому *rnam par shes pa* есть сознание, которое по определению не распознает пустотности явлений, поскольку в своей отделенности от них не способно заглянуть под их поверхность.

Другим значением слова *rnam pa* является множество, группа, род или комплект, собранный в целое (что связано с обсуждаемым выше значением разделения как отделения подобных предметов от других, не подобных им). Так, например, если добавить окончание множественного числа, получаем выражение *rnam pa tsho*, означающее «все вместе». Такое значение сведения вместе можно также найти в понимании *rnam par shes pa* как рода сознания, которое для своего возникновения требует наступления одновременно (т. е. соединения) четырех условий:

> «Никак невозможно, чтобы и эти шесть обусловленных видов сознания можно было по их природе определить через их сущность; они возникают в зависимости от четырех условий»[9].

Под шестью обусловленными видами сознания подразумеваются сознания, которые сопутствуют пяти внешним органам чувств и внутреннему чувству; наш анализ понятия обусловленного сознания не требует их подробного рассмотрения. Что касается четырех условий, то двумя из них, которые напрашиваются в первую очередь, являются объект и соответствующий ему орган чувств, способный воспринять этот объект. Сознание может появиться только

[7] Поэтому Тони Дафф (Tony Duff) в своем словаре предлагает переводить *rnam rtog* как «мысль, исходящая из поверхностного». Ср. словарную статью *rnam rtog* в: The Illuminator. Tibetan-English Encyclopaedic Dictionary. Electronic version, 2005.

[8] *rnam pa* означает также лицо, то есть несет в себе коннотацию чего-то, что можно увидеть сразу. Здесь опять же отчетливо сохранено значение изменчивости, потому что выражение лица определяется как *rnam 'gyur* (дословно «изменение лица»).

[9] Кармапа XV Кхакхьяб Дордже [karmapam kha'khyab rdorje]. Rnam par shes padang ye shes 'byed pa'i bstan bcos kyi mchan 'grel rje btsun 'jampa'i dbyangs kyi zhal lung norbu ketaka drima med pa'i 'od ces bya ba bzhugs so, в: Idem. Rgyal dbang mkha' khyab rdorje'i bka' 'bumb zhugs so/. Delhi: Konchog Lhadrepa, 1993. Vol. tha. C. 424 [rnam shes drug po de rnams kyang rang bzhin gyis ngobo sgrub pa mi srid cing / rkyen bzhi la brten nas 'byungbaste/].

тогда, когда орган чувств «наткнется» на объект. Например, в темноте не возникает сознание зрения, поскольку, хотя и присутствует исправный орган чувств, он лишен своего объекта. И наоборот, у слепого, даже если он окружен видимыми предметами, также не появится сознание зрения вследствие отсутствия функционирующего глаза. Эта пример является яркой иллюстрацией обусловленного характера сознания, именуемого *rnam shes*.

Третье условие, необходимое для возникновения сознания, открываем, анализируя очередное значение выражения *rnam par* в тибетском языке, а именно «целиком, полностью». Соответственно, *rnam par shes pa* — это целостное, или полное, сознание. Однако как бы позитивно такое название ни звучало в переводе, для тибетского философа оно имеет совершенно негативный характер вследствие того, что то «полное сознание» понимается тут как сознание, полностью развившееся из кармических семян, собранных в сознании-хранилище (â*laya*), которое тибетцы обычно называют «всеосновой» (*kun gzhi*). Оно и есть то третье условие, необходимое для возникновения обусловленного сознания, поскольку обусловливает саму дуалистическую ситуацию, в которой объект противопоставляется органам чувств, что приводит к появлению сознания:

> «Поэтому если спросить, чем являются эти проявления — полные проявления внешнего объекта и внутренних [сигналов, полученных от органов] чувств, то с безначальных времен они суть явления, основанные на созревании элемента кармических семян объекта и субъекта [*gzung 'dzin*], на созревании составного во всеоснове. Созерцание внешних предметов это [акты] обусловленных сознаний органов чувств»[10].

Это очередной момент, в котором становится очевидным обусловленный характер сознания, именуемого *rnam shes*, которое, будучи последствием кармически сгенерированного расщепления на объект и субъект, не может претендовать на какое-либо совершенство и должно быть ликвидировано на пути к Просветлению. Более того, упомянутая всеоснова также описывается термином *rnam shes*, будучи обусловленной функционированием всех возникающих из нее сознаний органов чувств. Все возникающие из нее виды сознания вследствие своего сансарического, дуалистического функционирования снова привносят во всеоснову кармические впечатления, которым суждено в будущем созреть в сансарические виды сознания. За их попадание во всеоснову отвечает так называемый моментальный ум [*de ma tha gyid*], являющийся четвертым условием, необходимым для появления обусловленного сознания[11].

[10] Кармапа XV. Op. cit. C. 424 ['o nas nang ba 'di ci yin ce na/ phyi yul dang / nang dbang por rabtu snangba 'di ni/ thog med nas gzung 'dzin bag chags kyi khams kung zhi la bzhag pa de sad pa la brten pa snang ba yin/ gyi don rnams mthong ba nid bang po'i rnam par shes par nams yin kyang/]. В оригинале *gyidon* — это, скорее всего, описка, вместо этого должно быть *phyi* (внешний), перевожу соответственно.

[11] Здесь нет возможности более детально рассмотреть концепцию восьми сознаний, важным элементом которой является моментальный ум. Джамгён Конгтрул Лодрё Тхайе описывает его таким образом: «Так называемый моментальный ум, если появляются шесть скоплений обусловленных сознаний [чувственных], функционирует как непосредственное условие их возникновения. Хотя шесть скоплений и пропадают, он слу-

Таким образом, возникающие из всеосновы виды сознания и сама всеоснова как сознание взаимно обусловливают друг друга как временные продукты взаимозависимого возникновения, которое исключает реальное существование, гарантированное в своей сути[12].

Из всего представленного здесь философско-филологических анализа следует одно общее значение *rnam par shes pa* — обусловленное сознание. Оно видится наилучшим переводом этого непростого для передачи термина, богатые коннотации коего в тибетском языке сходятся именно в этом пункте, который можно определить как взаимозависимость — со всеми ее философскими последствиями.

Конечно же, познание, обретаемое с помощью обусловленного сознания, является в конечном счете подтверждением неведения. С кармической точки зрения оно не устраняет, а постоянно укрепляет неведение в каждом акте восприятия[13]. По этой причине путь к совершенному познанию в буддизме не идет от субъекта к объекту, а состоит в трансформации обусловленного сознания в изначальное сознание, которая в конечном итоге устраняет разделение на объект и субъект, составляющее сам принцип неведения. Ликвидация субъектно-объектного дуализма отнюдь не кажется в буддийской перспективе невозможной, а наоборот, является самым естественным последствием ситуации, описываемой Нагарджуной в «Пустоте (70 строф)»:

жит условием мгновенного сохранения во всеосновe семян — потенциала шести скоплений. Поэтому он является непосредственным условием обоих — и возникновения, и исчезновения. Более того, если исчезает шесть скоплений, это моментальное сознание — описываемое как тождественное элементу ума — переносит их во всеоснову, и вновь мгновенно из всех семян, наподобие волны (как условия), возникающей из воды, поднимается и опадает присутствующий во всеосновe ум, что приводит к возникновению моментального ума. Если появляется одно условие в виде шести скоплений, появляется также и одно моментальное, но не появляется следующее; ясли появляется много условий, появляется столько же моментальных условий. В связи с этим, поскольку, как только пропадают прошлые шесть скоплений, сразу же присоединяется условие следующих, он является моментальным [умом]. Поэтому же моментальный ум возникает в количестве, идентичном числу появляющихся и исчезающих моментов шести скоплений». Op. cit. C. 94–95 [de ma thag pai yid ces bya ba ni/ rnam par shes pa tshog sdrugs kyena yang de ma thagtu skye ba'i rkyen byed/ tshog sdrug 'gags na yang de ma thagtut shogs drug gi nus pa sabon kungzhi la 'jog pa'i rkyen byed pa'i phyir/ skye 'gag gnyis ka'i de ma thag pa'i rkyen yin no/_de yang tshogs drug rnams 'gags pa na yid kyi khams dang gcig bshad pa'i de ma thag pa'i rnam par shes pas kun gzhi la 'khyer zhing / yang de ma thagtu sabon thams cad pa las chu la srlabs ky rkyen bzhin du/ kun gzhi la gnas pa'i yid g.yo zhing 'jug pas de ma thag pa'i yid 'byung ba ste/ tshogs drug gi rkyeng cigtu 'byung na de ma thag pa yang gcig 'byung gi gnyis pa mi 'byung ngo / mang po 'byung ba'i rkyen nye bar gnas nayang des nyed cig 'byung ngo / des na tshogs drug pos nga ma 'gags pa na de ma thagtu yang phyi ma'i rkyen nye bar sbyor bas de ma thag pa yin no /de'i phyir tshogs drugs kadcig skye 'gag du byed kyi grangs bzhin du/ de ma thag pa yang grangs de dang mnyam par 'brel nas 'byung ba yin no/].

[12] О понятии взаимозависимости ср.: Przybysławski A. Op. cit. Pp. 173–196.

[13] Одновременно с каждым актом восприятия возникшее в нем кармическое впечатление откладывается в сознании-хранилище и становится образцом очередного восприятия такого же характера, ср. сноску 11.

«В зависимости от внешних и внутренних
Источников восприятия[14] возникает обусловленное сознание.
Если так на это посмотреть, обусловленное сознание не существует.
Оно пусто, словно мираж, обманчивая иллюзия.
Обусловленное сознание не существует, поскольку
Возникает в зависимости от того, что сознает.
Поскольку не существует ни сознания, ни того, что осознается,
Не существует и субъект сознания»[15].

[14] Ср.: Przybysławski A. Op. cit. P. 96.
[15] Nagarjuna. Stong pa nyid bdun cu pa dang d'i 'grel. Sarnath-Varanasi, Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1996. Строки 56–57, с. 130 и далее [nang dang phyi'is kye mched la/ brten nas rnam par shes pa 'byung/ de lta bas na rnam shes med/ smig rgyu sgyu ma bshin du stong/ rnam shes snam shes bya brten nas 'byung bas yod min shes pa dang/ rnam shes bya med phyir de'i phyir/ rnam shes byed pa med pa nyid/].

Д. А. Рыбаков (Тольятти)

БУДДИЗМ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ЭВОЛЮЦИИ

Данная статья дает представление об обобщенной эволюции систем, изначально развитой в рамках кибернетики и математики.

Эволюционный скачок происходит благодаря переходу от простой системы к метасистеме, которая имеет принципиально больше возможностей. Данная теория позволяет анализировать любые системы на предмет возможности или невозможности дальнейшего развития. В свете этой теории рассмотрены аспекты методов буддизма. Показано наличие предельного метасистемного перехода в описании состояния Просветления.

Однажды, проходя мимо каменоломни, некий человек увидел трех внешне похожих рабочих. Он спросил всех троих, чем они занимаются, и получил такие ответы: первый сказал, что бесконечно давно долбит эти проклятые камни и уже забыл зачем. Второй сказал, что он здесь не просто так, а по нужде, так как необходимо зарабатывать деньги, чтобы кормить себя и семью. Третий ответил, что здесь по своему желанию и работает для того, чтобы построить храм, который принесет пользу всему миру.

Так уж устроен человек, что в сферу его интересов входит развитие. Человечество заинтересовано в развитии как отдельной личности, так и многих других областей: техники, социума, бизнеса и т. д. Как же определить, где происходит просто улучшение старых характеристик, а где происходит принципиальный прорыв на новый уровень, в новое измерение? Где исчерпывается один уровень и начинается другой?

Блестящий ответ на этот вопрос содержится в работах известного советского физика В. Ф. Турчина, который разработал кибернетическую теорию эволюции систем [Турчин, 2000].

Под системой понимается любой объект, существование которого не вызывает сомнений. Это может быть как материальный объект, так и объект из любой области знаний человека, будь то биологическая клетка, атом, число, программа, внутренний мир человека, деятельность, процесс и т. д. Системы могут иметь составные части или же рассматриваться как целое. С точки зрения буддизма объекты являются продуктом взаимодействия так называемых скандх. Ум постоянно выделяет в окружающей действительности объекты и способен рассматривать их отдельными от окружения [Зегерс, 2000; Гампопа, 2001]. Проверим, как к ним относится обобщенная теория эволюции, которая не задумывается о природе происхождения объектов или систем и в то же время обнаруживает глубокие закономерности.

Согласно В. Ф. Турчину, эволюция системы S происходит скачкообразно в момент создания метасистемы $>>>S^+$ [Турчин, 2000]. При этом метасистема $>>>S^+$ либо включает, либо изучает, либо управляет одной или множеством систем типа S. На математическом языке это выражается записью: $>>>S^+ \sim \{ S_i \}$. Фигурные скобки означают множество, то есть одну, несколько или даже бесконечное количество экземпляров. Знак тильды «~» означает некое

отношение или операцию: управление, подчинение, включение, осознание, изучение и т. д. Важным моментом здесь является то, что S^+ содержит не одинаковые копии S, а различающиеся S_i, относящиеся к одному классу систем. Так, например, сигналы «да» и «нет» можно считать одним классом сигналов. Операцию «~» можно повторить для реализации второго метаперехода $S^{++} \sim \{ S^+_i \}$, третьего $S^{+++} \sim \{ S^{++}_i \}$ и т. д. Так образуется цепочка метапереходов. Данное простое описание имеет множество интересных применений в разнообразных областях.

Удивительно, что биологическая эволюция является частным примером обобщенной эволюции. Согласно материалистической теории, сначала были молекулы, которые объединились в метасистему, и получился простейший живой организм — биологическая клетка. Далее клетки объединялись в новую метасистему и получался многоклеточный организм. Таким образом, операция «~» означала объединение и подчинение. Последующая цепочка развития этой системы происходит через операцию «~» поднятия уровня управления. Примитивный организм обладает положением в пространстве, но не управляет им. Управление положением приводит к способности двигаться. Необходимость управления движением приводит к выработке реакций и рефлексов. Управление рефлексами приводит к появлению более сложных желаний. Управление желаниями приводит к появлению высшей нервной деятельности [Турчин, 2000].

Признаки обобщенной эволюции находятся практически во всех областях знаний, многие из которых являются результатом высшей нервной деятельности. Рассмотрим пример математики с «~» — операцией обобщения. На заре развития цивилизации возникла потребность в счете. Сначала метасистемный скачок в мышлении произошел в том, что понятие числа стало применимо к любым предметам. Правда, при этом все еще использовали конкретные правила типа $1>2=3$. Следующий скачок в мышлении произошел, когда более абстрактный математический знак стал означать не конкретное число, а любое число. Тогда появилась запись типа $x>y=z$. Дальнейший скачок произошел при переходе к абстрактным операциям с абстрактными объектами. Тогда появились понятия множества алгебр, арифметик и других абстрактных понятий. Последующие метапереходы ставят вопросы о выходе за пределы математики вообще. Так, например, происходит с парадоксальным понятием множества всех множеств и связанного с ним парадоксом Рассела [Вейль, 1989].

Также метапереход наблюдается и в геометрии при увеличении размерности пространства. Линия включает множество точек и является для них метасистемой. Плоскость может объединить множество точек и линий. Трехмерное пространство может объединить множество точек, линий и разнообразных плоскостей. По аналогии строятся пространства более высокой размерности, вмещающие пространства предыдущих размерностей.

В программировании эволюция заключается в переходе от машинного кода к высокоуровневому языку. Сейчас уже осуществляется переход от языка программирования к генератору языков [Абрамов, 1995].

Наглядный пример подобного усложнения можно найти и в бизнесе. Эволюция происходит благодаря переходу к более высокому уровню управления.

В цепочке используется «~» — операция управления деятельностью. Она описана упрощенно для понимания сути и начинается с подчиненного наемного работника, который управляет только своими руками. Следующим этапом является частный предприниматель, который при нормальном положении дел полностью управляет деятельностью одного человека, то есть самого себя. Далее идет бизнесмен, управляющий множеством людей. Завершает цепочку инвестор, который управляет несколькими бизнесами благодаря своим инвестициям.

Множество метасистемных переходов можно найти и в психологических моделях сознания. Они используются для развития творческих способностей и для решения разнообразных проблем. Признаки метаперехода содержатся в психологических приемах диссоциации, переноса во вторую, третью и метапозицию восприятия при рассмотрении содержательно сложных и простых проблем. К таким приемам можно отнести приемы «раскрутки вверх», «раскрутки по нейрологическим уровням», которые активно используются в системах психологического консультирования и терапии, что позволяет делать жизнь человека более благополучной [Ковалев, 2008; Дилтс, 1998].

Там, где задачи психологии заканчиваются, начинаются задачи буддизма, целью которого является достижение непоколебимых состояний и развитие мудрости осознавания [Нидал, 2009]. Одной из рекомендаций буддийских учителей является совет наблюдения за умом. Опишем его с точки зрения обобщенной эволюции. Переход к наблюдателю является метасистемным переходом сознания. Операцией «~» метаперехода является осознавание. Наблюдатель является метасистемой по отношению к объектам сознания. С его позиции содержимое ума является игрой чувств, образов, мыслей и т. д., а сам наблюдатель не вовлечен в эту игру, он находится как бы на расстоянии. В процессе совершенствования практик может начать с того, что будет замечать только самые грубые проявления ума, такие как сильный гнев, полное невежество или болезненную привязанность. Не вовлекаясь в эти чувства, практик может накопить достаточно условий для «перехода» к более чувствительному наблюдателю, который уже замечает более тонкие проявления ума. Восприятие наблюдателя становится все менее дуальным и более целостным, так как противоположности становятся частным проявлением более общего принципа. Таким образом, осуществляется принцип перехода от «или/или» к «и то/и то». Предельный метапереход приводит к тому, что наблюдатель становится полностью нейтральным по отношению к любым объектам восприятия и в то же время осознает все объекты. Такое предельное осознавание само по себе не является ни одним объектом, поэтому можно сказать, что оно пусто от объектов. А так как оно способно осознавать все объекты, то можно сказать, что оно предельно полно.

Данный путь обладает важной особенностью. Кроме простого осознавания объектов, автоматически появляется возможность управления ими и влияния на них. Это связано с тем, что наблюдатель может увидеть тонкие причины тех или иных своих состояний, и приложение минимальных усилий может привести к большим изменениям. Такой эффект красочно и метафорично

описан в главе «Белый танец» книги отечественного философа А. Секацкого «Моги и их могущества» [Секацкий, 1996]. Хотя перспективы подобного влияния являются заманчивыми, тем не менее данный эффект рассматривается в буддизме как ловушка для практиков, которые еще не достигли высокого уровня мотивации действовать для блага существ.

Метапереход мы можем найти и в самой системе мотивации буддийского практика. Рассмотрим две основные школы буддизма: Тхераваду и Махаяну. Целью практика Тхеравады является индивидуальное самостоятельное освобождение от уз сансары путем изучения текстов, соблюдения обетов и практики медитации, направленной на успокоение ума. Целью практика Махаяны является освобождение как можно большего количества существ, включая самого себя. Развивая такую мотивацию, практик получает доступ к разнообразным методам, позволяющим работать для большого количества существ. В качестве операции «~» можно выбрать операцию включения существ в свое поле деятельности и пожеланий. В данном случае цепочку переходов можно описать следующим образом: «думать об одном человеке» --> «думать о множестве людей» --> «думать о существах одного мира» --> «думать обо всех мирах и существах» --> «обладать всеведением».

В контексте этой статьи состояние Просветления является предельным метасостоянием, путь к которому осуществляется через множество метапереходов разного вида: в мотивации, мудрости, осознавании, щедрости и других видах деятельности [Нидал, 2010]. Автор статьи предлагает читателю самому найти одну или несколько цепочек метапереходов и попробовать описать их.

В заключение необходимо отметить, что с точки зрения системного подхода буддизм оказывается предельно развитой системой, поскольку уже содержит в себе предельный метапереход, не предполагающий следующей ступени, некоего метабуддизма; точнее говоря, он уже туда включен.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абрамов, 1995 — Абрамов С. М. Метавычисления и их применение. Дис. ... док. физ.-мат. наук. М., 1995.

2. Вейль, 1989 — Вейль Г. Математическое мышление. М., 1989.

3. Гампопа, 2001 — Гампопа Д. Драгоценное украшение Освобождения. СПб., 2001.

4. Дилтс, 1998 — Дилтс Р. Стратегии гениев. М., 1998.

5. Зегерс, 2000 — Зегерс М. Термины буддизма. М., 2000.

6. Ковалев, 2008 — Ковалев С. В. Психотерапия личной истории. М., 2008.

7. Нидал, 2009 — Нидал О. Будда и любовь. Как любить и быть счастливым. М., 2009.

8. Нидал, 2010 — Нидал О. Шесть освобождающих действий. М., 2010.

9. Секацкий, 1996 — Секацкий А. К. Моги и их могущества. СПб., 1996.

10. Турчин, 2000 — Турчин В. Ф. Феномен науки: Кибернетический подход к эволюции. М., 2000.

Буддийское искусство и искусствоведение

●

Buddhist art and art history

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

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ БУДДИЙСКОГО ИСКУССТВА

Беглый функциональный анализ исторически сложившихся центральноазиатских художественных традиций показывает, что буддийское искусство призвано служить высоким целям: учить людей мудрости и способствовать их благу. Выражая то, что невозможно выразить никаким другим способом, буддийские изображения дарят вдохновение практикующим медитацию и пробуждают «просветленный настрой» у сочувствующих. Не имеющим возможность читать тексты произведения буддийского искусства позволяют узнать об их содержании, а начинающим практику созерцаний помогают запомнить детали визуализаций. Считается также, что правильно написанная, освященная тханка излучает Будда-энергии, которые защищают ее владельца. По этой причине в странах традиционного распространения буддизма принято заказывать и изготавливать изображения Будд и Бодхисаттв при рождении ребенка, в случае болезни, смерти родственников и других важных событиях жизни. Кроме того, создание священных образов позволяет накопить религиозные заслуги и заказчикам, и художнику. Однако правильным и, следовательно, красивым, а потому и священным считается только такое произведение искусства, которое отвечает всем правилам единства и соответствия формы, эмоции, идеи и цели изображения. Хотя перечисленные функции буддийского искусства (отражая традиционный набор воззрений) востребованы в буддийской среде и поныне, сегодня буддийское искусство, получив глобальное распространение и попав на новые уровни регулирования, активно меняет свой социокультурный статус. Для того чтобы разобраться в происходящем, зададим несколько «детских» вопросов. Что такое буддийское искусство, зачем оно нужно, в чем его специфика и какие функции в культуре оно сегодня выполняет?

Для начала отметим, что от минувших исторических эпох современность отличается повсеместно распространяющейся культурной диффузией. Страны Востока и Запада переживают тотальную трансформацию культурной реальности. Это сказывается на любых культурных феноменах. Не является исключением и буддийское искусство. Обращаясь к живым формам художественной культуры традиционных буддийских стран и регионов, мы обнаруживаем, что в них в большей или меньшей степени уже включен и работает западный компонент. Сфера искусства активно коммерциализируется. Рыночные механизмы, несмотря на растущий спрос на аутентичные произведения, не удерживают их производство от гибридизации в жанровом, стилевом, технико-технологическом и прочих интересующих потребителей и исследователей аспектах. Особенно интенсивно процессы трансформации и смешения художественных традиций происходят в крупнейших странах мира — в Индии и Китае, а также странах Азии с развитой рыночной экономикой (Гонконг, Сингапур, Тайвань, Южная Корея, Япония). Об этом свидетельствует анализ современной восточной литературы, театра, архитектуры, киноиндустрии. Пример взаимодействия в изобразительном искусстве — город художников Дафен, где создается около пяти

миллионов копий шедевров в год, что (по неофициальной статистике) составляет примерно половину рынка мировой живописной продукции. Таким образом, разговор о буддийском искусстве сегодня мы ведем в контексте конкретной художественной практики (творчества буддистов, где бы они ни проживали). Это заставляет нас обращать особое внимание на историю, памятники буддийской мысли и опыт небольшого количества современных мастеров, сохраняющих буддийские традиции, знания и подходы к искусству в относительной чистоте передачи. Эти источники, событийные современным процессам взаимовлияния и смешения восточного и западного, светского и религиозного, ценны не только тем, что позволяют осуществлять исторические реконструкции и пополнять каталоги строго кодифицированной научной информации, но и тем, что посредством сопоставления буддийских и западных подходов к искусству помогают нам разобраться в современных художественных процессах.

Искусство в глобальном мире, совершенствуя цифровые и аналоговые технологии, все больше претендует на то, что может дать людям замену реальной жизни, и мы согласны приносить ему за это жертвы, тем более что оно позволяет нам преодолеть ограниченность ничем другим не покрываемого индивидуального опыта. Мы благодарны ему за то, что оно делает нас людьми глубокими, универсальными, несущими в себе возможности большого ряда. Ведь о многих культурных способах бытия мы узнали из произведений искусства. Преданность западного человека искусству трудно переоценить. Однако вслед за Платоном мы также можем помыслить, что платим за этот искусственный мир слишком дорого: потерянным временем, непережитыми чувствами, неполученным опытом подъемов и падений, ценою быстротечной человеческой жизни, которая требует от нас не сочувственного следования за чьей-то фантазией, но реального напряжения, проживания, самоактуализации. В противном случае нам может казаться, что мы понимаем, что такое любовь, потому что, например, видели спектакль «Ромео и Джульетта». Мы знаем о деревенской жизни в 1920-е годы в Тамбове, потому что видели фильм А. Смирнова «Жила-была одна баба». Мы даже чувствуем в себе способности гуру, потому что потрудились прочитать «Большое руководство к этапам Пути Пробуждения» Цонкапы или «Драгоценное украшение Освобождения» Гампопы и т. д. Кажется очевидным, что почерпнутое в художественных и литературно-философских формах не может быть признано эквивалентом жизни.

Однако это не делает искусство менее притягательным и соблазнительным. Особенно для людей искушенных — тех, кто познал радость печатного слова, способен чувствовать гармонию звука, красоту пятна, линии, цвета. Разбором нюансов художественных изысков у нас занимаются профессиональные критики, ученые, эксперты, искусствоведы. Люди, зачастую образованные вымышленной, вычитанной жизнью, чужим знанием, которое (по мнению буддистов) ни личностью не делает, ни уму не научает. Тем не менее по-западному образованные люди в массе своей претендуют только на предметный и символический уровни культурной реальности. Руководствуясь практическим разумом, они устремлены к успеху, признанию, интеллектуальным играм, релаксации и гастрономическим оргазмам. Трудясь над преумножением символических рядов, они проявляют претензии лишь на оригинальность, полезность и новизну;

в результате мы имеем отлаженные механизмы воспроизводства произведений, их рецензирования, оценки и ранжирования. Но даже прошедшие через многие фильтры работы ежедневно роняют нас в пошлость, в глупость, в вертепный вариант проживания и сочувствия чужим эмоциональным состояниям. Эта ситуация заставляет нас обратить внимание на художественные подходы и ориентиры, выработанные по иным принципам.

Уже первые шаги по сопоставлению восточных и западных видов знания приводят нас к достаточно парадоксальному выводу: буддийское искусство по большей части сформированных и утвердившихся на секулярном Западе параметров искусством не является. Буддийское искусство — не жест самовыражения и не простая выразительность, в рамках которой более или менее соблюдено условие интенсивности. Это не обустройство фигурации и не миметическая рефлексия, не удвоение мира, не сублимация и не артистический шизопоток. Буддийское искусство лишь с оговорками можно назвать отражением и воспроизведением окружающей действительности. Очевидно также, что в контексте современной жизни это малоэффективный способ заработка больших денег и практически нерабочий механизм обретения высокого социального статуса. На Западе и в европейской части России оно мало подходит в качестве инструмента утверждения власти. Малоприменимо оно и в качестве технологии манипулирования обществом. Все это характеризует западное искусство и его стратегии продвижения, но не буддийское на Западе. Является ли целью буддийского искусства украшение пространства? — нет. Эстетическое наслаждение? — необязательно. Перебирая апофатические ряды несовпадений, понимаешь, что с точки зрения современных западных критериев оснований для признания буддийских изображений искусством недостаточно. Этому не отвечают ни сами произведения, ни функции, которые они выполняют. Сомнения относительно статуса буддийского искусства снимаются лишь самым последним и неопровержимым постмодернистским доводом: искусство — это все, что мы желаем считать искусством.

Поскольку буддийское искусство не отвечает критериям, применимым к современному секулярному искусству, постольку следует признать, что в словосочетании «буддийское искусство» главное то, что оно буддийское, то есть религиозное. Специфика эта прежде всего касается объекта изображения, которое указывает на то, что существование этого искусства обеспечивается миром сакральным, Пробужденными личностями и космической природой художественно фиксируемых форм. Нет ничего в известном нам мире, что буддийское искусство изображало бы как обыденное и приземленное. Даже элементы окружающего ландшафта (облака, разнообразная растительность, водоемы и горы) изображаются так, что позволяют зрителю почувствовать их включенность в космогоническую драматургию танцев пробуждающегося сознания, увидеть трансцендентную природу мира. Не будет большим преувеличением назвать произведения буддийского искусства более или менее универсальными умозрительными моделями, которые служат возвращению человеку его «непростоты», его возможностей, присутствия, ответственности. С любым другим подлинно религиозным искусством буддийское искусство сближает и то, что оно обладает способностью перенести подготовленного зрителя в особое сакрально-мифоло-

гическое пространство-время, в котором стирается дистанция между субъектом, объектом и образом действия. Кроме того, в религиозном искусстве установка на интеллектуальное восприятие номинальна. Оно предполагает не истолкование, не манипуляцию символическими рядами, но созерцание и растворение в священных формах «могучего течения времени» (на Западе), «бескрайнего пространства-вместилища» (на Востоке). Разумеется, как и любое другое религиозное искусство, буддийское искусство глубоко символично и знаково. Посредством этого ресурса оно открывает посвященным доступ к скрытым и иначе не достижимым уровням бытия.

В буддийском мире существует немало художественно-эстетических конвенций относительно семантики цвета, атрибутов, пропорций, композиций, поз, жестов, мудр, но этим не исчерпывается выразительность тех или иных произведений. Мало того, можно отметить, что концентрация внимания на этих аспектах способна увести зрителя от сути изображения, создать иллюзию понимания, переводя сознание в режим оценивания. Однако видеть в буддийском искусстве художественный объект, сообщение или даже способ диахронной культурной коммуникации — значит подходить к нему с инструментарием, который не способен уловить трансперсональное измерение культуры, которым полнится буддийское искусство. Его энергетику, жизненную силу, все то, что представляет сущность искусства, что недостаточно знать, но можно открыть в неопределимом словами медитативном узнавании. Почему же мы считаем допустимым сопоставить восточное религиозное искусство с секулярным западным, трансформирующимся в глобальное? Потому что, когда-то энергично оттолкнувшись от собственных религиозных традиций, западное искусство (в лице известных представителей) почувствовало пределы возможностей «творения из себя» и обратилось к традициям, отмеченным принципиальным несовпадением, к иному типу духовности. Так, уже более столетия восточные темы, произведения, подходы, принципы вдохновляют западных художников и, как мы знаем, позволили некоторым из них прорваться сквозь снижающийся духовный горизонт доминирующего на Западе художественного бытия. Актуальность этого не пропала и в наши дни, тем более что буддизм позволяет не просто апеллировать к своим архаическим формам, но внедряется в сердце современного потребительского общества, возвращая божественную способность человека самому понять, принять решение и взять на себя ответственность. Другими словами, буддийское искусство позволяет восстановить Его Величество Человека, живущего здесь и сейчас.

В современном мире искусство служит посредником между западными и восточными культурами. Оно обладает обоюдной притягательностью несовпадений и обнаружения общечеловеческого. Свои посреднические функции некоторые художники осуществляют вполне осознанно, такие, например, как Н. К. Рерих, Р. Ролан, Г. Гессе, В. Пелевин, другие — нет. Думал ли Ю. Б. Норштейн, создавая мультфильм «Ежик в тумане», что благодаря изображению пустоты, передаче непосредственной созерцательности персонажей и развернутой метафоре пути (важных категорий буддийской культуры) он получит признание японцев как лучший мастер анимации всех времен и народов. Скорее всего — им двигала художественная интуиция, которая позволила художнику помимо

выражения близких буддистам идей выявить общее и в эстетических представлениях Востока и Запада (ценность недосказанности, намек, вовлечение зрителя в сопереживание, в сотворчество и др.). К слову сказать, сегодня известно достаточно большое количество сознательных актов восполнения культурных лакун посредством подражания, заимствования и других типов освоения восточных художественных традиций. Фиксируя данные типы рецепций буддийской культуры на Западе, следует отметить, что по мере адаптации понятий, освоения иных культурных кодов некоторые западные художники начинают принимать их в набор личных представлений и впоследствии внедряют (на уровне усвоенного) в язык собственной культуры.

Другая востребованная и работающая на Западе функция буддийского искусства — поддержка творческих личностей в преодолении ощущения тупика в развитии искусств и восстановление утрачиваемых ценностно-смысловых ориентиров. Частичное снятие существующих проблем наличествует уже в буддийском представлении о том, что художник творит не из себя, но служит посредником между космосом, энергоформами и чувствующими существами. Будучи проводником вневременных качеств, он не зависит от конъюнктуры рынка, у него нет установки на то, чтобы непременно создать что-то новое. Он не стремится стать, обозначиться, быть замеченным, не беспокоится о том, что так лихорадит западных художников, и уже только это снимает массу проблем, в том числе и невротического характера. В то время как западный художник живет в символически раздробленном, эклектичном мире и творит с оглядкой на случайные или быстроменяющиеся ориентиры, буддизм предлагает устойчивые ряды значений и смысловых соподчинений, которые вариативны, но не стихийны. Все они основываются на бережно хранимых метанарративах: о возможности самоактуализации, законе кармы, обретении прибежища в непрерывности осознавания. Отсутствие привязанности к предмету искусства буддисты демонстрируют, например, практикой построения песочных мандал, которые по завершении долгой и кропотливой работы разрушаются. Особый взгляд у буддистов и на то, к чему следует стремиться живописцу. Знание технологий и умение художника сделать «красиво» или «похоже» признается в этой среде наименее продвинутым уровнем мастерства. Более значимым считается художник, который перешел от усвоения техники к авторской манере художественного выражения. Про таких художников говорят, что у них есть школа, чувство стиля и вкус, но нет избирательности ума. Более высокий уровень совершенства художника предполагает одухотворенность мастера, который, откликаясь на правду жизни, передает посредством, казалось бы, знакомых образов природу всего сущего. Высший уровень оказывается достижим лишь художниками-Бодхисаттвами. Постигая непостижимое, они языком искусств открывают другим то, что прежде никем не было замечено, спонтанно и без усилий выводя зрителя на трансперсональный уровень восприятия действительности. Важно, что названные и многие другие идеи и концепции, модели и подходы к творческому процессу, такие как «чю», «инь-ян», «небеса, земля и человек» и т. д., сегодня открыты представителям любой культуры. На это можно опереться вне зависимости от того, собирается художник создавать иконографические изображения или нет. Кроме того, Восток возвращает нам внятные личностные ориентации,

актуализирует значение контакта с самим собой и окружающим миром. Исса писал: «Как вишни расцвели, они с коня согнали и князя-гордеца» [Исса Кобаяси, 1971]. Это ведь не просто эстетический сюжет: всадник, залюбовавшийся цветущим деревом, это повествование и о том, что перед природным феноменом весь набор статусных различий несущественен, и о человеке, чувствующем себя неотъемлемой частью мира, и о мгновении, позволяющем нам схватить величие хрупкости бытия.

Если построенные по западным принципам взаимоотношения между участниками художественного процесса многие считают излишне коммерциализированными и даже больными и омертвевшими, то традиционный буддийский Восток и здесь предлагает нам некоторые альтернативы. Одна из них — оздоровление искренних и дружеских связей между учениками, учителями и линией преемственности. Другой альтернативой можно считать особую организацию взаимодействий между участниками художественного процесса. В традиционной среде работа буддийских художников не связана с рынком, ее объемы определяются потребностью общества, не знающего проблем с перепроизводством. Поступающие к мастеру заказы тем более значительны, чем выше его статус, который определяется не только уровнем профессионального мастерства художника, но и стилем его жизни. Иконописцу традиции Ваджраяны предписывается осознавать энергии, проводником которых он является, идеально выполнять ежедневную медитацию и до тех пор, пока работа не будет завершена, отдавать ей всю свою энергию. Кроме того, по окончании работы художник должен уметь объяснить все ее явные и скрытые качества для того, чтобы порадовать заказчика. В свою очередь, покровителю необходимо понимать ценность духовных принципов искусства и важность работы, которую он намеревается спонсировать. Традиция вменяет ему почитать художника и тех, кто составляет его компанию. Он должен уметь восхищаться и ценить пользу от создаваемого произведения. Независимо от того, насколько большие средства им жертвуются, заказчик всегда демонстрирует щедрость, верность своим обещаниям и терпение в случае замедления работ. Таким образом, идеальный покровитель — это пример осуществления шести трансцендентных добродетелей буддизма. Об этом в «Беседе, запрошенной Палджор Гьятсо», сказано: «С мудростью видеть пользу (от своего покровительства); с ментальной стабильностью сфокусированного ума; с энергией радости от своей деятельности; с терпением к собственной нужде, с дисциплиной мягкоговорящей и легкой на подъем натуры, с щедростью, с преданностью и уважением к художнику и Буддам — он осуществляет свою роль покровителя искусств» [Gega Lama, 1983, 13–14]. С точки зрения доминирующей западной культурной модели все это выглядит достаточно экзотично, поскольку мы мерим значимость людей высотой их личного успеха, тогда как буддийский Восток говорит об обретении гармонии, о росте в Мир, об отсутствии «я», о чувстве сопричастности, открытости всему и вся.

Сегодня, когда вершиной современного западного искусства знатоки и крупнейшие аукционы мира определяют такие работы, как «Золотой бык» и «Акула в формалине» Д. Хёрста, когда в качестве валюты на глобальном художественном рынке циркулируют консервы «Artist's Shit» Пьера Манзони, полезным можно признать осуществляемое в буддизме сближение этики с эстетикой. В отличие

от коллег, ориентированных на рынок, буддийский художник руководствуется пониманием ответственности за свои художественные творения, даже если он прикладник или оформитель. Он уверен, что его «искусство призвано выражать красоту, которая, наполняя все ясностью и смыслом, дарит людям способность осознать совершенство феноменального мира...» [Chogyam Trungpa, 1994, 17]. Известный мастер медитации и каллиграфии Чогьям Трунгпа определял его также как мир и прохладу, поскольку оно снижает высокую температуру агрессии и невроза. В силу ментальных установок буддийский мастер работает только «ради всеобщего блага», даже если создает светское произведение. Требования к иконописцу куда более строгие. Согласно тибетским представлениям, ему недостаточно быть искусным в рисовании и знании канона, он должен наследовать традицию от учителя, быть посвящен в процесс создания сакрального изображения, понимать буддийскую символику, и это еще не все. Художнику необходимо быть скромным, сострадательным и терпеливым. Если это так, то, занимаясь живописью, он приносит пользу другим и себе: получая прекрасное окружение и достаток на мирском уровне, а также освобождение и полное Пробуждение — на абсолютном. То есть с буддийской точки зрения — художественных навыков и практического знания художнику недостаточно. Ему вменяется обладать нравственным поведением и высоким уровнем мотивации, а если он занимается иконографией, — духовной преемственностью. В противном случае живописцу вообще не стоит браться за кисти.

Итак, подведем некоторые итоги. Представленный ракурс функционального компаративного анализа обусловлен наличием утрат в современном искусствеа. Он выявляет множество достойных изучения тем и сюжетов, но даже немногие рассмотренные показывают, что в ситуации глобальной культурной диффузии буддизм особенно важен для нас не в логике поиска и обнаружения новых фигураций, имен, сюжетных обогащений, возможностей методического обмена и прочего материала, утоляющего всеядную жажду познания, — но мировоззренчески. Стало быть, актуальность буддийского искусства, во-первых, состоит в том, что оно помогает человеку вернуть его собственную «божественную сущность». Во-вторых, позволяет ему восстановить контакт с большим Миром. И, в-третьих, превращает любую связанную с искусством практику в движение к самоосознанию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герасимова, 1971 — Герасимова К. М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII в. Улан-Удэ, 1971.

2. Исса Кобаяси, 1973 — Исса Кобаяси. Японские трехстишия. Хокку / пер. В. Н. Марковой. М., 1973.

3. Юань Сяодун, 2011 — Юань Сяодун. Динамика традиций и новаций в художественной культуре Китая в период 1949–2008 гг. М., 2011.

4. Chogyam Trungpa, 1994 — Chogyam Trungpa. The Art of Tibetan Calligraphy. Shambala, 1994.

5. Gega Lama, 1983 — Gega Lama. Principles of Tibetan Art: Illustrations and Explanations of Buddhist Iconography and Iconometry according to the Karma Gardri School. India, 1983.

Н. Г. Альфонсо (Москва)

К ВОПРОСУ О СЕМАНТИКЕ ВАДЖРЫ

Ваджра в буддизме Ваджраяны — это особенный символ, ритуальный предмет и основополагающее философское понятие. Его возникновение связано с историей переселения арийских племен во II–I тыс. до н. э. В Ригведе *ваджра* — магическое оружие Индры — божественного военного предводителя ведийских ариев, *vajrin* «носящий *ваджру*» — его постоянный эпитет (М. Моннер-Вильямс переводит *vajra* с санскрита как «нечто твердое или мощное», удар молнии, алмаз или бриллиант). По текстам Ригведы сложно определить, что собственно представлял собой этот мистический атрибут. Несколько раз упоминается, что *ваджра* была сделана из металла (железа РВ I.52.8; I.81.4 или золота X.23.3) божественным кузнецом Тваштаром (РВ I.32.2; I.52.7) или магом-мудрецом Ушанасом (РВ I.51.10; I.121.12). Это оружие «зазубренное» (РВ I.52.15), «с тысячей зубцов» (РВ V.34.2), острое (РВ VII.18.18), его необходимо точить (РВ I.55.1). Функционально этот предмет используется как топор или дубина, им можно что-то разрубить или нанести удар. Но следует отметить, что в гимнах Вед *ваджра* всегда называется *ваджрой* и только один допустимый эпитет — это «великое смертельное (разрушительное) оружие» (Mahata vadha, РВ I.32.5).

В западной литературе слово *«ваджра»* чаще всего переводится как «молния», «громовая стрела» или «дубина грома» Индры — вероятно, исходя из главной характеристики Индры как бога «грома и молнии» [МНМ, 1980, 533]. Самый популярный подвиг Индры, многократно прославляемый в гимнах Ригведы, — это убийство с помощью *ваджры* змееподобного демона Вритры (от санскр. глагола vṛ «заграждать», «охватывать», «скрывать»). Своим туловищем он преградил течение рек (в том числе и космических), вызвав тем самым засуху, неурожаи и в конце концов вселенскую катастрофу. Вритра — коварный змей, «затаившийся в водах», «перекрывший воды и небо» (РВ II.11.5). В его распоряжении гром, молния, град и туман, которые он направил против Индры (РВ I.32.13). Таким образом, именно Вритра распоряжается природными явлениями и олицетворяет собой стихийное, хаотичное, разрушительное начало, против которого бессильно любое оружие, кроме *ваджры* Индры. Следовательно, *ваджра* представляет собой оружие куда более мощное и универсальное, чем просто молния, — это магический атрибут, способный обуздать и подчинить разбушевавшуюся стихию. Кроме того, в том же гимне (РВ I.32.4) упоминается, что Индра «убил перворожденного из драконов и преодолел чары колдунов». Характеристика *ваджры* как силы, с помощью которой можно подчинить демонов и нейтрализовать их негативное влияние, сохраняется в семантике *ваджры* и в поздних ведийских и постведийских текстах.

Таким образом, идентификация *ваджры* как «громовой стрелы», т. е. молнии не может считаться правильной. М. и Дж. Статли в «Словаре индуизма» также обращают внимание, что «ведийское слово для удара молнии *vidyut* является специальной характеристикой для Парджаньи (санскр. букв. “дождевая туча”), Индра же называется *vajrahasta*, и никогда *vidyut-hasta*» [Stutley, 2002, 320].

Возможно, представление о *ваджре* как о «пучке молний» связано с искусством эллинистических государств на севере Индии (IV–II вв. до н. э.). Искусство индо-греческого периода плохо засвидетельствовано, за исключением монет, и наиболее ранний изобразительный материал, связанный с *ваджрой*, относится к нумизматике. На греко-бактрийских монетах Индра отождествляется с Зевсом и часто изображается с так называемой громовой стрелой в руке в виде расходящихся в стороны лучей, перехваченных посередине [Gardner, 1886, Pl. VII, 5].

Представляет интерес монета индо-скифского правителя Меуса (85–60 гг. до н. э.), где Индра-Зевс, увенчанный лавровым венком, представлен сидящим на троне, в левой руке он держит скипетр, а его правая рука лежит на голове маленькой крылатой фигурки, которая, по мнению многих исследователей, является персонифицированным воплощением атрибута (*ayudhapuruṣas*) Индры — т. е. *ваджры* [Gardner, 1886, Pl. XVI, 9]. Представление *ваджры* в виде человека-карлика (*vajrapuruṣa*), сопровождающего своего господина Индру-Ваджрапани, было довольно распространено и в ранних буддийских изобразительных памятниках, и в палийских канонических текстах [Banerjea, 1956, 537].

Илл. 1. Гандхара, II в. н. э.

Особенно информативными в вопросе формирования визуального образа *ваджры* и понимания сути этого атрибута являются рельефные композиции буддийских храмовых комплексов II–III вв. н. э. Вероятно, именно в этот период происходит оформление иконографического образа Ваджрапани, воплощающего действенную силу просветленного ума Будды. Культ Ваджрапани появляется в Индии в последние века до н. э., в палийском каноне он является *Якшей* (санскр. *Яìкша*, или *яккха* на языке пали, — в индуизме, буддизме и джайнизме одна из разновидностей природных духов, ассоциируемых с деревьями и выступающих хранителями природных сокровищ) и входит в свиту Будды, при этом его атрибутом служит опахало, именно так он изображен на мраморном рельефе из Амаравати [Hackin, 1931, Pl.I]. Предмет, похожий на современный вид *ваджры*, появляется в руке Ваджрапани на скульптурных изображениях Гандхары и Матхуры. Например, на каменном рельефе гандхарской школы из Британского музея Ваджрапани предстает в образе античного героя Геракла, чье тело напоминает обнаженную фигуру древнегреческого атлета; в поднятой вверх правой руке он держит традиционное опахало, а в левой на уровне груди — предмет, по конфигурации соответствующий форме современной *ваджре* (илл. 1).

На рельефе II в. н. э. из Ахиччхатры (Матхура) «Будда с предстоящими Ваджрапани и Падмапани» Ваджрапани также изображен с *ваджрой* гантелеобразной формы [Huntington, 2003, 197, Fig. 2]. Примерно в это же время появляются изображения *ваджры*, по форме близкие к ее современному виду. Это фрагмент скульптурного торса из Матхуры II в. н. э., где Ваджрапани представлен

в индийском царском наряде, в его левой руке отчетливое изображение *ваджры* с тремя зубцами на обоих концах.

Особый интерес для понимания развития семантики *ваджры* представляет собой часть скульптурного оформления арки чайтьи II–III вв. из Гандхары, которую впервые опубликовал и прокомментировал Дж. Хантингтон [Huntington, 2003, 197, Fig. 1]. Данная композиция иллюстрирует фрагмент одной из сутр Палийского канона (Дигха Никая 3 Амбаттха сутта), где непочтительный молодой брахман по имени Амбаттха, демонстрируя пренебрежительное отношение к «отшельнику из рода сакья», отказывается отвечать на вопрос Будды. Ваджрапани, по мнению Дж. Хантингтона, представлен на картине дважды: с левой стороны он изображен стоящим за спиной Будды, а с правой стороны вверху над стоящим перед Буддой Амбаттхой, угрожая размозжить его голову, если он в очередной раз не ответит на вопрос Просветленного. В обоих случаях в руках у Ваджрапани нечто вроде палицы, зауженной посередине. Но в тексте сутры данная ситуация описывается буквально следующим образом: «В тот момент, когда Ваджрапани якша большую с железным навершием [что-то] взял; пылающее, горящее сверхсущество (?) над молодым брахманом Амбаттхой в воздухе постоянно было» (Дигха Никая 3 Амбаттха сутта, 21–22: «Tena kho pana samayena vajirapâṇi yakkho mahantaṃ ayokūṭaṃ âdâya âdittaṃ sampajjalitaṃ sajotibhūtaṃ ambaṭṭhassa mâṇavassa uparivehâsaṃ ṭhito hoti: sacâyaṃ ambaṭṭho mâṇavo bhagavatâ yâvatatiyakaṃ sahadhammikaṃ pañhaṃ puṭṭho na vyâkarissati etthevassa sattadhâ muddhaṃ phâlessâmîti»). То есть Ваджрапани появляется с неким атрибутом, который не идентифицируется ни с каким конкретным оружием, а вся сила и могущество, которыми он распоряжается благодаря этому атрибуту, воплощены в образе отдельного от него некоего «сверхсущества», так называемого *Ваджрапуруши* или *Ваджра Анучары* («несокрушимый сопровождающий»). Дж. С. Хантингтон возражает против названия *Ваджрапуруша*, ссылаясь на санскритский текст IX в., найденный в Непале и впервые опубликованный Дж. Туччи. Отрывок, переведенный Дж. С. Хантингтоном, посвящен обращению Шивы. Ваджрапани в тексте называется и якшей, и Бодхисаттвой; с помощью особой мантры он вызывает присутствие *Ваджра Анучары*, который является «окруженный языками пламени, с ликом, выражающим великий гнев…». Будда Бхагаван при этом обращается к Махешваре (Шиве) и всем богам с призывом принять прибежище, «иначе якша Ваджрапани, свирепый (дикий), сильно гневный Великий Бодхисаттва разрушит все три мира своей пламенной *ваджрой*». По мнению Дж. С. Хантингтона, из текста следует, что «*Ваджра Анучара* — воплощение Ваджрапани, который сам является воплощением просветленного ума (*bodhichitta*) всех Татхагат. Он представляет Ваджрапани, действует от силы Ваджрапани, но не является Ваджрапани.

Таким образом, жестокое принуждение к обращению (в веру) Шивы является дважды перемещенным от самого Будды. Действительно, в тексте Будда говорит Шиве, что он не может защитить его от Ваджрапани, т. к. Ваджрапани фактически — отец всех Будд (*buddha pitri*)» [Huntington, 2003, 198–199]. Такая трактовка *ваджры* в персонифицированной форме *Ваджра Анучары* представляется

чрезвычайно важной в понимании эзотерического смысла символики этого ритуального атрибута как воплощения побуждающей, направляющей и защитной силы «просветленного сознания» (*bodhichitta*) в буддийском Учении.

Помимо такой возвышенной цели, как содействие распространению Дхармы, *ваджра* Ваджрапани, согласно буддийским преданиям, использовалась и при решении важных житейских проблем. Так же как Индре с помощью *ваджры* удалось обуздать природную стихию в лице дракона Вритры, Будде Шакьямуни тоже приходилось бороться со злобными змееподобными духами — хозяевами местности и источников воды. Одну из таких историй описал китайский паломник Сюаньцзан (VII в.). Оказавшись вблизи Гималаев, он посещает «родник дракона Апалалы», который, овладев истоком реки Байшуй, стал наносить ущерб плодоносящим силам земли. «Шакья Татхагата — Владыка Мира — в своем великом милосердии пожалел жителей этой страны, сам отправился в трудный [путь] и удостоил посещением это место, чтобы обратить [в истинную веру] свирепого дракона. Ваджрапани ударил *ваджрой* по скале, царь драконов так устрашился грома, что тотчас уверовал. Выслушав проповедь Будды, он в сердце своем обрел покой и просветление. Одолев [дракона], Татхагата повелел ему больше не вредить посевам. А дракон говорит: «Ведь я кормился за счет урожаев с людских полей. Боюсь, что теперь, когда я покорился святому учению, мне трудно будет обеспечить пропитание. Хотел бы раз в двенадцать лет получать запас хлеба». Движимый сочувствием, Татхагата дал ему такое разрешение. Поэтому-то и ныне раз в двенадцать лет на реке Байшуй случаются наводнения» [Александрова, 2004, 63–64]. (В книге Н. В. Александровой «Путь и текст: китайские паломники в Индии» (М., 2008) данный отрывок переводится по-другому: «Шакья Татхагата… снизошел на это место, желая обратить свирепого дракона. Как Ваджрапани, ударил он палицей по скале — и царь драконов так устрашился грома, что тотчас покорился Учению» [Александрова, 2008, 196–197]. Однако первый вариант перевода в свете всего вышесказанного представляется более точным.)Таким образом, с помощью *ваджры* не только злобный дракон обращен в истинную веру, но и враждебные силы стихии приводятся в правильный порядок и гармоничное состояние.

В XI–XII вв. Бодхисаттва Ваджрапани сам принимает внешнюю форму гневного божества (*krodha*), но форма *ваджры* как магического жезла пока еще сохраняет свою иконографическую форму в виде сдвоенного трезубца. К этому времени, как известно, буддизм утрачивает свое влияние в Индии, но вместе с тем начинается бурное распространение буддийского учения на территории Тибета и дальнейшее развитие новой его ветви — буддизма Ваджраяны.

Тибетское название *ваджры — дордже* буквально переводится как «господин камней», то есть алмаз («“рДо” означает “камень”, “рЖе” — “правитель”, “владыка”, “учитель”. Таким образом, “дордже” — это “Царь камней” — самый драгоценный, самый могущественный и благородный из всех камней, т. е. бриллиант» [Говинда, 2010, 68]). Тем самым подчеркивается, что природа *ваджры* соответствует свойствам наиболее ценного драгоценного камня, чьими характеристиками являются непревзойденная прочность и твердость, а также чистота и прозрачность. Собственно название Ваджраяна — «Алмазная колесница» связано с такой трактовкой термина *ваджра-дордже*. Б. Бхаттачарья в «Индийской буддийской иконографии» писал, что «слово *Vajrayāna* означает

средство достижения Нирваны через *Ваджру*, чье другое название *Śűnya* (*Шуньята*), названную так, поскольку это нечто, что нельзя разрушить, порезать, сжечь» [Bhattacharyya, 1924, xvii]. (Advayavajrasaṃgraha, Fol. 16. — «Uktañca Vajraśekhare — / Dṣḍhaṃ sâraṃ asauúîryaṃ acchedyâbhedyalakṣaṇaṃ / Adāhḷ avināṣḷ ca Úßnyatā vajramucyate», «Твердая, крепкая, она же неломаемая, неразрезаемая, неразделяемая, несжигаемая, неисчезающая — и шуньята и ваджра обладают [этими] качествами».)

Из всего вышесказанного можно сделать вывод, что *ваджра* — древний добуддийский символ, обозначающий оружие или силу, способную противостоять разного рода природной стихии, представленной в образе злого демона, дракона-змея, — в буддизме Ваджраяны приобретает более широкую и универсальную трактовку. Сохраняя свою способность противостоять злобным демонам, насылающим на людей стихийные бедствия, болезни и несчастья, *ваджра* как алмазный скипетр становится воплощением силы и власти в духовной сфере. Примечательно, что *ваджра* не входит в арсенал оружия *дхармапал* — защитников буддийского Учения, это атрибут Ваджрапани — Бодхисаттвы, который наряду с Авалокитешварой — аспектом милосердия и Манджушри — воплощенной мудростью представляет силу и энергию буддийского Учения. *Ваджра* — зримый символ *шуньяты* — основополагающего философского принципа буддизма. Это неразрушимое, неуничтожимое бытие, перед лицом которого все остальное бессильно.

ЛИТЕРАТУРА

1. Александрова, 2004 — Александрова Н. В. Географическое пространство в картине мира буддиста-паломника. // Человек и природа в духовной культуре Востока. М., 2004. С. 48–78.

2. Александрова, 2008 — Александрова Н. В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. М., 2008.

3. Говинда, 2010 — Говинда Анагарика. Основы тибетского мистицизма. М., 2010.

4. МНМ, 1980 — Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.

5. Ригведа, 1972 — Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.

6. Banerjea, 1956 — Banerjea, J. N. The Development of Hindu Iconography. Calcutta, 1956.

7. Bhattacharyya, 1924 — Bhattacharyya, B. The Indian Buddhist Iconography. Calcutta, 1924.

8. Gardner, 1886 — Gardner, P. Catalogue of Indian Coins in the British Museum. L., 1886.

9. Hackin, 1931 — Hackin, G. La sculpture Indienne et Tibetaine au Musee Guimet. P., 1931.

10. Huntington, 2003 — Huntington, J. C., Bangdel, D. The Circle of Bliss: Buddhist Meditational Art. Los Angeles, 2003.

11. Sahai, 1975 — Sahai, B. Iconography of Minor Hindu and Buddhist Deities. New Delhi, 1975.

12. Stutley, 2002 — Stutley, M. and J. A Dictionary of Hinduism. New Delhi, 2002.

И. В. Арсентьева (Санкт-Петербург)

ЖИЗНЕОПИСАНИЕ ПАДМАСАМБХАВЫ В ТИБЕТСКОЙ ЖИВОПИСИ ТАНГКА

Жизнеописание Падмасамбхавы воплощено в ряде сюжетов тибетской станковой живописи тангка (тханка). Прежде всего это житийные тангки, в композицию которых входят сцены из его жития. Изображения восьми основных форм и Чистой земли Гуру Ринпоче в настоящей статье также рассмотрены в качестве одного из вариантов воплощения житийной темы Учителя, так как, по замечанию Е. Д. Огневой, «…довольно часто одному плану выражения соответствует несколько разных планов содержания…» [Огнева, 1973, 103].

Имя Падмасамбхавы («Рожденный в лотосе»), или Гуру Ринпоче («Драгоценный Учитель»), индийского учителя-тантрика, тесно связано с историей распространения буддизма в Тибете, куда он прибыл в конце VIII в. по приглашению тибетского цэнпо Трисонг Дэцена (Тисрон Децана). Гуру Ринпоче почитается как земное воплощение Будды Амитабхи и «Второй Будда», «единственный появившийся на земле не из лона женщины, а из цветка лотоса» [Андросов, 2011, 302]. Личность Падмасамбхавы, несмотря на его мифологизированное жизнеописание, является скорее всего исторической [Snellgrove, Richardson, 1986, 78; Островская-мл., 2002, 81–82]. Одна из четырех основных тибетских школ — Ньингма — берет свое начало в его проповеднической деятельности. В тибетской агиографии существуют различные версии жизнеописаний Гуру Ринпоче, самые известные из которых «Падма гатан», «Танъиг-сэрпрэн» и «Санглингма» («Рожденный из лотоса»). Все эти тексты имеют позднее происхождение [Востриков, 2007, 33–41] и, скорее всего, не являются прижизненными биографиями Учителя. С одной стороны, жизнеописания Гуру Ринпоче принадлежат к жанру повествований, составляющих серии об индийских тантрических йогинах, с другой — являются типичными для тибетского фольклора [Snellgrove, Richardson, 1986, 96–97].

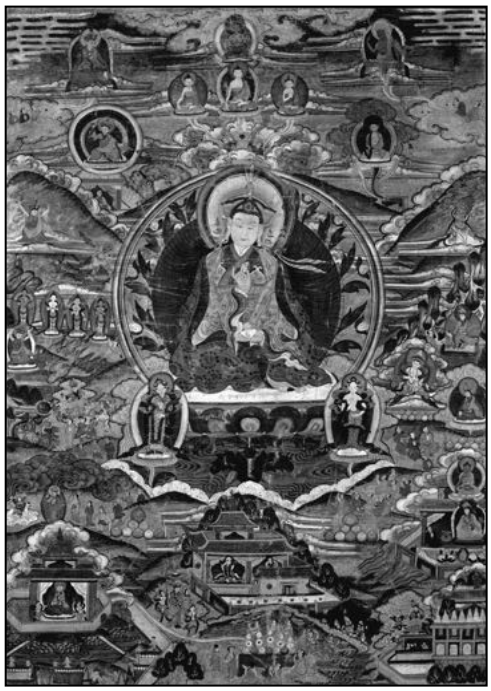
Безусловно, наиболее полным и наглядным вариантом воплощения жития Падмасамбхавы в тибетской живописи являются житийные тангки. Для большинства из них идентична иконография центрального образа Учителя: «скрытая поза» (санскр. *гуптасана*), правая рука в жесте атаки (санскр. *тарджанимудра*), левая — в жесте созерцания (санскр. *дхьянамудра*). Два атрибута Гуру Ринпоче — ваджра и капала с сосудом амриты — изображены в правой и левой руке соответственно. Третьим атрибутом является тантрический посох кхатванга, чье появление в Тибете связывается с Падмасамбхавой [Бир, 2010, 277]. С обеих сторон от него — две ближайшие ученицы, Йеше Цогъял и бенгальская принцесса Мандарава. Примечателен внешний облик Учителя. Для него характерны длинные темные струящиеся волосы и маленькая остроконечная борода. Выражение его лица производит двоякое впечатление: в нем соединены пристальный, гневный взгляд и ласковая полуулыбка. Облачение Падмасамбхавы состоит из трех одеяний: первое, богато украшенное, красного или темно-коричневого цвета, является символом Махаяны, оранжево-желтые одежды символизируют основы буддизма, одеяние синего цвета ассоциируется с тантрой [Vessantara, 2008, 56]. Головной убор

Падмасамбхавы — шапка пэша красного цвета с отворотами, право носить которую имеет только высший лама школы Ньингма [Туччи, 2005, 163]. Она украшена драгоценностями пяти цветов (белого, синего, желтого, красного и зеленого), серпом луны и диском солнца и увенчана ваджрой с пером коршуна, птицы, которая в буддизме традиционно ассоциировалась с йогинами. Облачение Гуру Ринпоче дополняют богато украшенные серьги и ожерелье из драгоценностей.

Илл. 1. Падмасамбхава и сцены из его жизни. Конец XVI — начало XVII вв. Полотно, грунт, минеральные краски. 142,5x96,5 см. Частная коллекция

Ранние житийные тангки Падмасамбхавы принадлежат к концу XVI в. (илл. 1). На приведенной в качестве примера тангке повествование развивается против часовой стрелки. По правую руку Учителя изображены события, произошедшие в Индии, по левую — в Тибете [Rhie, Thurman, 1996, 176]. Воспроизводя жизнеописание Падмасамбхавы, художник сохраняет очередность сюжетов, при этом большая часть мелонга тангки отведена эпизодам тибетского периода. Основной акцент при отборе эпизодов сделан на события, которые связаны с духовным путем, обретением практик и основными деяниями Падмасамбхавы. Включены изображения четырех из восьми основных форм Учителя. Количество фантастических изображений чудес и демонстраций сиддхи (сверхъестественных способностей) минимально, мало и количество изображений тантрических божеств и божеств буддийского пантеона, что, возможно, связано в данном случае с интерпретацией жития Падмасамбхавы через призму его проповеднической и миссионерской деятельности.

Тибетский период жития Падмасамбхавы изображен на тангке XVIII в. из собрания Музея искусств Д. Рубина (см. илл. 2). Скорее всего, рассматриваемая тангка входила в иконографический цикл с воспроизведением полного жизнеописания Гуру Ринпоче. Произведению присущи ясная архитектоника и определенные закономерности в размещении сцен. Для рассматриваемой тангки характерна трехчастная структура организации композиционного пространства. В нижней части у края мелонга сгруппированы различные архитектурные сооружения: большая сцена прибытия Гуру Ринпоче в Тибет во дворец



Илл. 2. Падмасамбхава и сцены из его жизни. XVIII в. Полотно, грунт, минеральные краски. Музей искусств Д. Рубина

цэнпо Трисонг Дэцена, справа от этого эпизода находится эпизод с Чистой землей Падмасамбхавы, слева — монастырь Самье. Второй блок сцен расположен по обеим сторонам от центральной группы Гуру Ринпоче со спутницами и отделен от верхнего грядами горных массивов и облаков. Справа изображены сцены проповеднической деятельности, слева — чудесные деяния Падмасамбхавы, совершенные им в Тибете. Согласно его биографиям, таких деяний, направленных на утверждение и беспрепятственное распространение буддизма, было несравнимо больше, но здесь воспроизведены только три, которые иллюстрируют этот период жития Гуру Ринпоче. Необычен центральный образ, отличие которого, несмотря на доскональное следование иконографическому канону, возможно, кроется в выражении его округлого лица. Крохотная полуулыбка и округлые поднятые брови создают по-детски немного наивный образ. Для стиля исполнения характерна некоторая графичность и жесткость: активно применен контур, подчеркивающий и выделяющий силуэты изображенных на тангке элементов композиции; структура воды, горной породы и облаков прорисована цветными линиями; поверхность тангки окрашена в локальные цвета, имеющие градации лишь в отдельных участках.

Тангка XVII в. из частной коллекции (илл. 3) также представляет житие Падмасамбхавы в полном объеме. В ней основное внимание уделено воспроизведению тайной биографии, воплощенной в образах восьми основных форм и практике в тибетских пещерах. Повествование начинается в верхней части свитка с изображения чудесного рождения Падмасамбхавы из цветка лотоса и его жизни во дворце своего отца царя Индработхи. Эти эпизоды жизнеописания объединены в одну большую сцену. В ней отображен «царский» этап биографии Учителя, который также весьма кратко зафиксирован и в каноническом житии «Санглингма», где ему посвящена первая и начало второй глав. Затем следуют изображения его практик на известных индийских кладбищах, сцены его обучения и наставлений своим ученикам, которые занимают правое, нижнее и часть левого поля мелонга тангки вокруг главной фигуры.

На свитке также воспроизведены восемь основных воплощений Гуру Ринпоче. Тибетский период жития воплощен в сцене встречи с Трисонг Дэценом со свитой у стен буддийского монастыря в нижнем левом углу мелонга и в изображении пе-

щер и священных мест, где Учитель проводил практики и сокрыл клады-терма. Отмеченные отпечатками ладоней и ступней Падмасамбхавы, отделенные друг от друга белоснежными горными вершинами, двенадцать пещер с фигурами Учителя размещены в верхней части левого поля тангки и объединены в одну сцену. Согласно тексту «Санглингмы», священных мест было намного больше [Еше Цогял, 2003, 150–151, 158–159], при воспроизведении этого этапа биографии Падмасамбхавы художник изображает ограниченное число священных мест, подразумевая их все. Изложение жития завершается изображением Гуру Ринпоче на белом коне на облаке и Чистой земли (санскр. *буддхакшетра*) в верхней части тангки.

Илл. 3. Падмасамбхава и сцены из его жизни. XVII в. Полотно, грунт, минеральные краски. Частная коллекция

Возникновение иконографической композиции «Восемь основных форм Гуру Ринпоче (Падмасамбхавы)» также связано с жизнеописаниями Учителя. Как уже было отмечено, восемь форм входили в изобразительную структуру житийных тангка Гуру Ринпоче как образы, иллюстрирующие этапы его духовного пути. Однако существуют изображения только восьми основных проявлений, так как «Падмасамбхава в своих различных манифестациях является центральным божеством многих тантрических практик» [Елихина, 2010, 45]. Восемь форм Гуру Ринпоче — это своего рода квинтэссенция всего его духовного пути. «Восемь форм, в которых представлен Падмасамбхава, следовательно, являются не разными воплощениями, как обычно считают, а представляют его восемь основных посвящений, в каждом из которых он обретал новую индивидуальность, символизируемую новым именем… и внешним видом, соответствующим имени. Потому что посвящение равносильно вступлению в новую жизнь, это — форма возрождения» [Govinda, 1974, 21].

Восемь основных проявлений Гуру Падмасамбхавы — шесть мирных (Падмакара, Шакья Сэнге, Лодэн Чоксэ, Ньима Осэр, Пэма Гьелпо, Цокье Дордже) и две гневных формы (Сэнге Драдрог, Дордже Дроло). Их иконография и символика тщательно разработана и воспроизводится в живописи с небольшими вариациями. Первый образ известен как Гуру Падмакара («Возникший из лотоса»). Учитель с кожей белого цвета восседает, облаченный в три монашеские одежды и остроконечную красную шапку, в позе лалитасана («односторонняя поза») на лунном и солнечном дисках, расположенных на цветке лотоса. Атрибутом является чаша из черепа, наполненная амритой, как правило, находящаяся

в левой руке. В некоторых случаях изображение дополнено традиционными тантрическими атрибутами: ваджрой в правой руке и жезлом кхатванга с левой стороны. Позади Гуру Падмакары может быть иногда изображена корзина как символ Трипитаки. Символика данного образа указывает на его посвящение в учение Махаяны и вступление на путь Бодхисаттвы [Govinda, 1974, 23].

Следующим воплощением Падмасамбхавы является Гуру Шакья Сэнге («Лев из рода Шакья»). Иконография этой формы во многом сходна с образом Будды Шакьямуни: с патрой, чашей для сбора подаяния, в позе ваджрасана («ваджрная поза»), в трех желтых монашеских одеждах и с золотистым цветом кожи. Как и предыдущая форма, образ Гуру Шакья Сэнге символизирует буддийскую традицию, основанную на сутрах. Кроме этого, путем применения в иконографии образа ряда определенных черт и атрибутов, характерных для изображения Будды Шакьямуни, в живописи воплощено положение о Падмасамбхаве как «втором Будде».

В королевском одеянии, с естественной окраской кожи изображается третья форма Падмасамбхавы — Гуру Лодэн Чоксэ («Мудрец, обладающий высшим стремлением»). Его атрибутами являются дамару, небольшой двойной тантрический барабан, в правой руке и, как правило, чаша из черепа в левой. За его поясом пхурба с головой Хаягривы, Защитника Дхармы, своего рода волшебный кинжал, который используется в тантрическом ритуале школы Ньингма.

Четвертая форма известна под именем Гуру Ньима Осэр («Луч Солнца»). Падмасамбхава изображен в образе сиддхи и йогина в набедренной повязке из шкуры тигра, с медитационным поясом и короной из черепов. Узел из волос на макушке венчает двойная ваджра. В его правой руке находится жезл кхатванга, в левой — солнечный диск, удерживаемый Гуру за концы шнура, к которому тот прикреплен. Этот необычный атрибут связан с эпизодом из его биографии, где он демонстрирует свою способность повелевать движением солнца. «Скорее всего, это символ вступления Падмасамбхавы в состояние сознания, в котором время останавливается, разум и тонкие психические энергии приходят в покой, и йог наслаждается махасукхой — или Великим Блаженством — непрерывно» [Vessantara, 2008, 54].

Гуру Пэма Гьелпо («Лотосовый царь») — пятое воплощение Гуру Ринпоче. Он предстает в царском одеянии, с короной, украшениями и сложным головным убором, похожим на тюрбан. Он расслабленно сидит в позе лалитасана, держа дамару в своей правой руке и зеркало в левой. Последней, шестой мирной формой является образ Гуру Ургьен Дордже Чанга, также известный как Гуру Цокье Дордже («Ваджра, рожденная озером»). Он с телом темно-синего цвета, украшенный шелками и драгоценностями, держащий ваджру в правой руке и колокольчик в левой, изображен как яб-юм с Праджней белого цвета, в поднятой левой руке которой находится капала с амброзией. Одно из двух гневных проявлений Падмасамбхавы, Гуру Сэнге Драдрог («Львиный рык»), также носит шкуры тигра и корону из черепов. Его тело темно-синего цвета, лицо искажено яростью, он попирает ногами враждебные Дхарме силы. В правой руке держит ваджру, левая — в жесте гневной угрозы. Вторая гневная форма, Дордже Дроло («Алмазное брюхо»), с массивным темно-коричневым телом, восседает на тигрице с ваджрой в правой руке

и пхурбой в левой в качестве атрибутов. Это — Падмасамбхава, покоритель демонов. Часто два гневных образа окружены языками пламени, их украшениями являются змеи и гирлянды из черепов.

Илл. 4. Восемь основных форм Падмасамбхавы. Полотно, грунт, минеральные краски. Американский музей естественной истории

В тибетской живописи существуют два типа изображения восьми форм Падмасамбхавы: в виде единой композиции и в виде серий. Для первого типа тангки с изображением иконографической группы восьми форм Падмасамбхавы характерно применение определенных схем визуального структурирования воспроизводимых образов. Можно выявить два базовых варианта. Первый из них и одновременно самый распространенный представлен на тангке из коллекции Американского музея естественной истории (илл. 4). Гуру Ринпоче изображен в центре композиции на лунном диске, лежащем на разноцветном лотосе, поднимающемся из вод Мирового океана, с атрибутами: ваджрой, кхатвангой, капалой, в шапке с пером коршуна, в трехцветном одеянии и украшениях.

У основания стебля, на невысоких цветках лотоса изображены две его ближайшие ученицы и спутницы. По его правую руку восседает Йеше Цогьял в тибетском одеянии, по левую — бенгальская принцесса Мандарава в одеждах Бодхисаттв. В верхней части тангки над головой Учителя, окруженные клубящимися облаками, находятся изображения Будды Амитабхи, ниже — Авалокитешвары яб-юм. Здесь же на фоне темно-синего неба и изумрудной земли парят на белых и розовых облаках шесть мирных форм Падмасамбхавы: справа вверху Цокье Дордже, Лодэн Чоксэ, Ньима Осэр; слева вверху: Падмакара, Пэма Гьелпо, Шакья Сэнге. Каждая из фигур окружена круглой цветной мандорлой и благодаря контрасту ее лаконичной простой формы и извивающихся линий облаков легко прочитывается на насыщенном деталями ландшафтном фоне тангки. В нижней части композиции, перед Падмасамбхавой расположена фигура гневного Драгпо с ваджрой и скорпионом в окружении пылающей мандорлы; по сторонам от нее справа две гневные формы Сэнге Драдрог; слева — Дордже Дроло. Размещение двух гневных проявлений Падмасамбхавы в нижней части композиции тангки, где обычно изображают божеств — защитников Учения, типично для всех

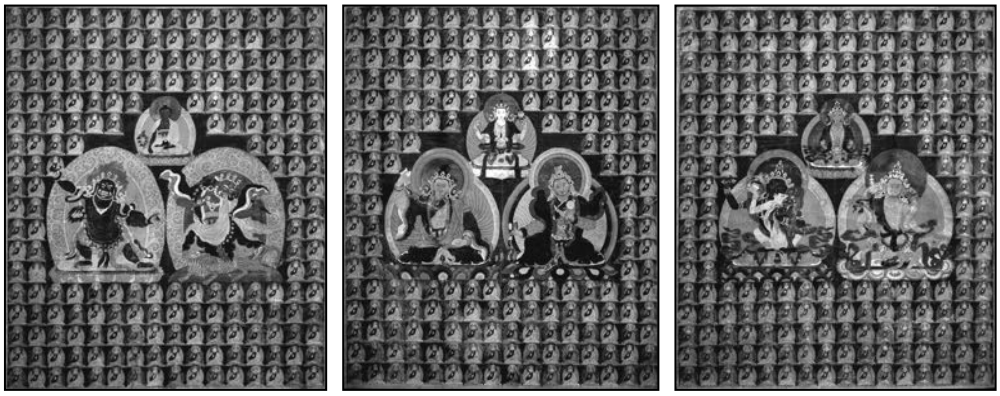
используемых схем. Аналогичное расположение восьми проявлений встречается, например, на нескольких тангках с подобным сюжетом из музея Гиме.

Изображенные на свитке персонажи вместе с элементами окружающего их ландшафта включены в ясную по своей структуре, симметричную, за исключением некоторых деталей, композицию. Образ Учителя выделен не только размером, но и искусно примененными цветовыми сочетаниями и акцентами. Цветовое решение отличает преобладание различных оттенков зеленого и синего; красные, коричневые и розовые краски использованы при изображении одеяний персонажей, цветков лотоса и облаков.

Для композиции рассматриваемой тангки характерно постепенно нарастающее движение к верхнему краю мелонга, что достигается распределением персонажей по двум группам и активным применением в пейзаже элементов пирамидальной формы. Падмасамбхава, две его ученицы, три гневных божества и шесть богинь подношений в нижней части свитка визуально закомпонованы в треугольник. Второй сформирован в верхней, «небесной» части тангки грядами облаков над главным образом и включает в себя шесть проявлений Падмасамбхавы. Определенно можно говорить о том, что все шесть образов разделены на три пары: Цокье Дордже и Падмакара, Лодэн Чоксэ и Пэма Гьелпо, Ньима Осэр и Шакья Сэнге. Это подчеркнуто и изобразительными средствами: мандорлами одного цвета, формой и цветом облаков. Возможно, пары были сформированы таким образом, опираясь на семантику образов, которым обладал каждый из них в традиции школы Ньингма. Как вариация описанной выше схемы компоновки восьми форм может рассматриваться композиция, в которой Падмакара и Шакья Сэнге поменяны местами. По замечанию Ламы Анагарики Говинды, «в некоторых тангках эмблемы этих двух королей поменяны между собой, так что, по-видимому, эти две фигуры являются более или менее взаимозаменяемыми» [Govinda, 1974, 24]. Парное воспроизведение двух проявлений в образах королей, а также двух гневных форм Падмасамбхавы остается неизменным практически на всех тибетских тангках XVII–XX вв.

Второй вариант композиционной схемы изображения восьми форм в общих чертах подобен рассмотренному выше примеру. Отличия касаются лишь размещения в изобразительном пространстве свитка восьми проявлений Гуру Ринпоче. Восемь форм размещены в изобразительном пространстве вокруг главной фигуры следующим образом и объединены в следующие пары: Лодэн Чоксэ и Пэма Гьелпо, Цокье Дордже и Шакья Сэнге; у нижнего края тангки в центре расположены Падмакара и Ньима Осэр, что является отличительным признаком рассматриваемой схемы, в правом и левом углу соответственно — Сэнге Драдрог и Дордже Дроло.

Парные изображения восьми форм Падмасамбхавы существовали и в сериях тангка (илл. 5). На каждом свитке на темном фоне с двумястами четырьмя образами Гуру Ринпоче изображена триада — два проявления с расположенным над ними божеством буддийского пантеона: Сэнге Драдрог, Дордже Дроло, Будда Медицины Бхайшаджьягуру; Пэма Гьелпо, Лодэн Чоксэ, Авалокитешвара Шадакшари; Ньима Осэр, Цокье Дордже, Будда Амитаюс. Для серии характерно плоскостное решение пространства, насыщенная цветовая гамма, выраженная

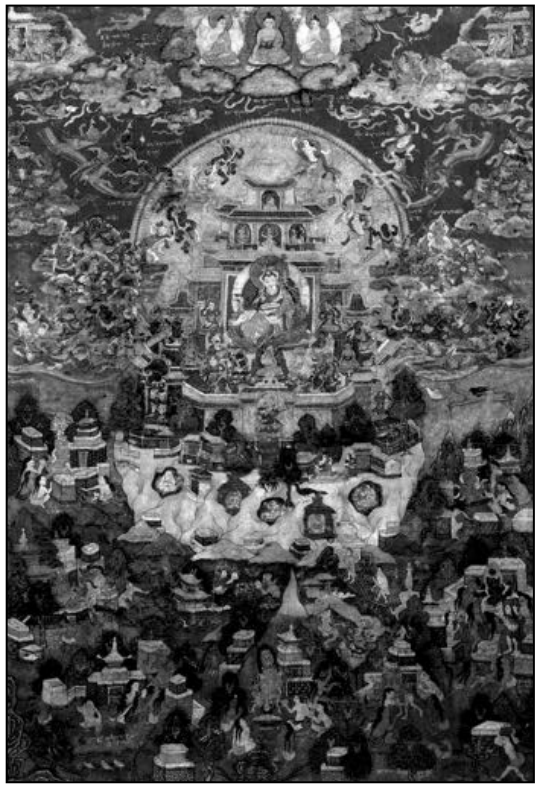


Илл. 5. Восемь основных форм Падмасамбхавы. XIX в. Полотно, грунт, минеральные краски. 85x72,3 см. Музей искусств Д. Рубина

в сочетании глубокого синего фона и пламенеющих красно-оранжевых локальных цветовых пятен. При этом образы тщательно проработаны. Внешний облик воспроизведенных шести форм соответствует иконографическому канону, и каждая из пар образов, помимо композиционного приема, объединена рядом выразительных средств, прежде всего формой, декоративным решением мандорл и пластическим решением изображенных образов.

Еще одним сюжетом тибетской живописи, связанным с житием Падмасамбхавы, является Чистая земля Гуру Ринпоче. Описание Чистой земли Падмасамбхавы, Великолепной медноцветной горы, содержится в религиозных текстах школы Ньингма и упоминается в житийной литературе. Божественная сфера пребывания Учителя, наряду с мифической страной Шамбалой, является сакральным миром. Культ Чистой земли Падмасамбхавы получил свое развитие в рамках буддийской махаянской концепции множественности миров. Изображения буддха-кшетры Гуру Ринпоче в тибетской живописи имеют несколько основных иконографических типов воплощения данного сюжета. Для них характерен комплекс структурированных взаимосвязанных иконографических элементов и композиционная схема, применяемая только для данных символических изображений, конституирующих визуальный образ Чистой земли.

Живописные воспроизведения Чистой земли Падмасамбхавы обладают как характерными только для них особенностями, так и типичными для всех буддха-кшетр в тибетской живописи изобразительными элементами, к которым относятся дворец и радужное кольцо — сфера. Структурообразующим элементом иконографии Чистых земель является изображение дворца или системы павильонов. На тангках, которые воплощают буддха-кшетру Падмасамбхавы, дворец представлен как богато украшенная постройка, имеющая, как правило, три, реже четыре этажа. Количество ярусов обладает сакральным значением. Трехэтажный павильон символически воплощает учение о трех телах Будды: первый этаж представляет «явленное тело» (или феноменальное, санскр. *Нирманакайя*), второй — «тело блаженства» (санскр. *Самбхогакайя*) и третий — «сущностное тело» (санскр. *Дхармакайя*). Дворец является символом пробуждения: «...где бы то или иное существо ни достигло

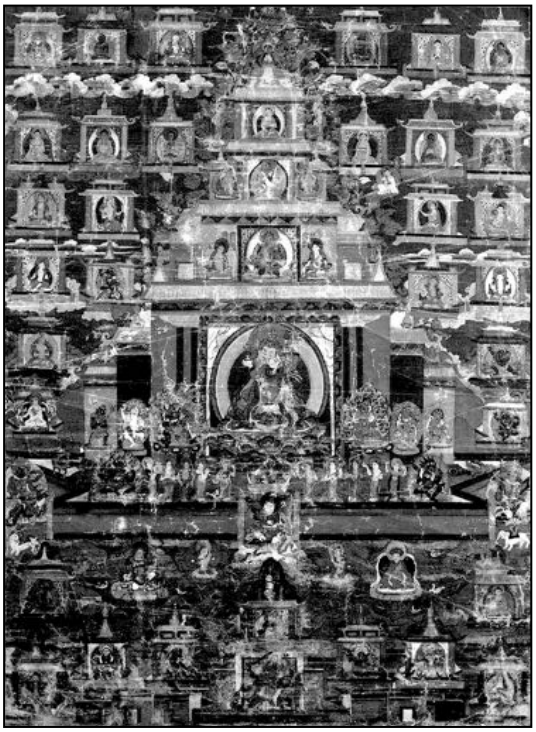


Илл. 6. Чистая Земля Великолепный Медный Горный Рай. XVII в. Полотно, грунт, минеральные краски. Собрание К. и У. Хольперт

Просветления, там сама собой проявляется Акаништха, увенчанная дворцом, убранная всеми украшениями, которые можно только представить» [Джамгон Конгтрул, 2003, 46]. Согласно литературному описанию, входы в покрытой золотом шестиугольной стене, которая окружает дворец, охраняют четыре локапала [Рерих, 2002, 80]. Обычно на тангках показаны только три из них: Дхритараштра, правитель Востока, с лютней в качестве атрибута расположен в центральных воротах; Вирудхака, правитель Юга, с пламенеющим мечом — слева; справа находится Вайшравана (Кубера), правитель Севера, со знаменем и мангустом. Также в устоявшейся схеме иконографии Чистых земель присутствует радужное кольцо, охватывающее всю божественную сферу.

Полностью соответствующее каноническому описанию в житийных текстах изображение Чистой земли Падмасамбхавы представлено на тангке XVII в. из собрания К. и У. Хольперт (илл. 6). Подобная иконография и композиционное построение, как на приведенном в качестве примера памятнике, в тибетской живописи весьма распространены. Для тангка с этой иконографической схемой характерен ряд отличительных черт. Прежде всего это изображение самой горы Зандог цвета меди, имеющей форму сердца, которая поднимается из озера, с дворцом Падмасамбхавы на ее вершине. На рассматриваемом свитке гора изображается расширяющейся кверху, с округлыми склонами. Однако ее необычная форма не всегда воспроизводится на тангках рассматриваемого типа, хотя изображение горы присутствует всегда. «Ее основание уходит в царство нагов, средняя часть сияет во владениях Дакинь, а вершина достигает мира Брахмы (Брахмалоки). Восточная часть ослепительной вершины священной горы имеет цвет хрусталя (белый), южная — синий, западная — красный и северная — зеленый. Дворец ясно виден и снаружи и изнутри...» [Рерих, 2002, 79]. Трехэтажный дворец окружен сияющей оранжевой мандорлой, на фоне которой ясно прочитываются фигуры танцующих Дакинь. На втором этаже дворца изображен четырехрукий Авалокитешвара, на третьем — Будда Амитабха. Композицию тангки венчает изображение Будды Шакьямуни с двумя учениками в центре

верхнего края мелонга. В водах озера расположено царство нагов, чьи жилища изображены в виде глубоко погруженных в воду построек, крыши которых виднеются над поверхностью. В массиве самой горы, в пещерах изображены йогины и отшельники. Нижняя треть изобразительного пространства тангки отведена под изображение страны демонов-ракшасов.



Илл. 7. Чистая Земля Великолепный Медный Горный Рай. Полотно, грунт, минеральные краски. Частная коллекция

Изобразительное пространство с многочисленными живыми существами зрительно разделено на две части. Верхняя — небесный мир, нижняя — мир нагов и ракшасов. Соединяет эти две формы бытия священная гора Зандог. Божественные сферы плотно «населены» божествами и просветленными существами, которые парят на многоцветных облаках. Впечатление непрерывного движения и некоторой экспрессивности создается сложным дробным рисунком фигур, извилистых линий их одеяний и шарфов и силуэтов облаков в темно-синем воздушном пространстве. В изображении мира ракшасов преобладают четкие линии и геометрически правильные формы. Композиционный и смысловой центр тангки — дворец Падмасамбхавы и гора Зандог — акцентирован преобладающими в этой части мелонга различными оттенками пламенеющего оранжевого и красного. За счет контраста центральной части с темными оливково-зелеными и синими цветами периферии свитка достигается впечатление выпуклости поверхности тангки с максимально приближенным к зрителю трехъярусным дворцом в китайском стиле, окруженным розовой мандорлой с радужным кольцом. Тщательная моделировка форм и цветовых пятен градациями тона придает плотной красочной поверхности мерцание и пространственную глубину.

Помимо рассмотренного типа изображения Великолепной медноцветной горы в тибетской тангковой живописи, существуют тангки, преимущественно конца XVI — XVII в., в которых основной иконографической особенностью является воспроизведения четырехэтажного дворца Падмасамбхавы в окружении павильонов с божествами. В композиции отсутствуют элементы, конституирующие облик сакральной местности: изображение самой горы, озера и страны ракшасов (илл. 7). Для этой схемы изображения Великолепной Медноцветной Горы в тибетской живописи характерна также специфическая организация окружающего

центральный дворец изобразительного пространства тангки. С обеих сторон верхней половины дворца находятся по двенадцать павильонов с буддийскими божествами. У нижнего края мелонга в отдельных павильонах расположены восемь основных форм Гуру Ринпоче. По предположению Тинго Ринпоче этот тип может воплощать образ буддха-кшетры Падмасамбхавы, являющийся ориентиром близкому к смерти верующему, который может там переродиться [Rhie, Thurman, 1996, 183].

Для большинства тангка XIX в. с изображением Чистой земли Падмасамбхавы становится характерным формальное решение. Тангки имеют различную композицию, изображение Великолепной медноцветной горы сводится к воспроизведению внешнего облика дворца или системы павильонов в качестве символического обозначения Чистой земли. Изображение горы Зандог либо вообще отсутствует, либо ему отводится в композиции незначительная роль.

Таким образом, на основе житий Гуру Ринпоче (Падмасамбхавы) в тибетской живописи возникли изображения, воспроизводящие его жизненный путь как в полном объеме в житийных тангках, так и отдельные эпизоды жизнеописания в виде иконографических композиций. Каждый из этих сюжетов обладал яркой образностью и разнообразными вариантами изображения на основе подробно разработанной иконографии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2011 — Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм: Энциклопедический словарь. М., 2011.

2. Бир, 2010 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М., 2010.

3. Востриков, 2007 — Востриков А. И. Тибетская историческая литература. СПб., 2007.

4. Джамгон Конгтрул, 2003 — Джамгон Конгтрул. Мириады миров: Буддийская космология в Абхидхарме, Калачакре и Дзогчене. СПб., 2003.

5. Елихина, 2010 — Елихина Ю. Н. Тибетская живопись (тангка) из собрания Ю. Н. Рериха (коллекция Государственного Эрмитажа). СПб., 2010.

6. Еше Цогял, 2003 — Еше Цогял. Рожденный из лотоса. Жизнеописание Падмасамбхавы. СПб., 2003.

7. Огнева, 1973 — Огнева Е. Д. Структура тибетской иконы // Проблемы канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973. С. 103–112.

8. Островская-мл., 2002 — Островская-мл. Е. А. Тибетский буддизм. СПб., 2002.

9. Рерих, 2002 — Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. М., 2002.

10. Туччи, 2005 — Туччи Дж. Религии Тибета. СПб., 2005.

11. Govinda, 1974 — Govinda, A. The Eight Forms of Guru Padmasambhava // Bulletin of Tibetology. Gangtok, 1974. Vol. XI. № 2. Pp. 21–24.

12. Rhie, 1996 — Rhie, M., Thurman, R. Weisheit und Liebe: 1000 Jahre Kunst des tibetischen Buddhismus. Bonn, 1996.

13. Snellgrove, 1986 — Snellgrove, D., Richardson, H. A Cultural History of Tibet. Boston, 1986.

14. Vessantara, 2008 — Vessantara. A Guide to the Deities of the Tantra. Cambridge, 2008.

П. А. Артемьева (Владивосток)

БУДДИЙСКИЕ АМУЛЕТЫ (ПО МАТЕРИАЛАМ ИССЛЕДОВАНИЯ ЧЖУРЧЖЭНЬСКИХ ПАМЯТНИКОВ В ПРИМОРЬЕ)

При исследовании чжурчжэньских городищ, относящихся ко времени существования государства Восточное Ся (1215–1233 гг.), встречаются предметы, связанные с разными благопожелательными символами и надписями. Особую категорию находок составляют амулеты. На каждом из чжурчжэньских амулетов присутствует благопожелание в форме ребуса, основанное на принципе двойного прочтения (омофонии). Название изображенного предмета должно было быть созвучным с ключевым благопожелательным понятием — «долголетие», «исполнение желаний», «продвижение в карьере» и т. д.

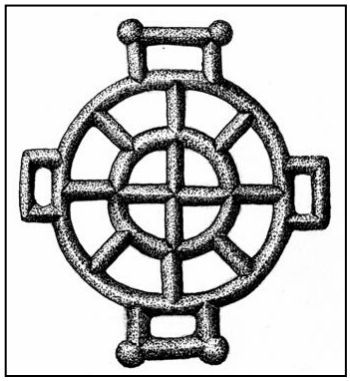
Все амулеты, найденные на средневековых памятниках Приморья, условно можно разделить на три типа:

1) Монетовидные амулеты — круглые, в центральной части расположено отверстие (обычно квадратное, реже — круглое). Края отверстия и край самого амулета всегда оформлен бордюром, как у монет. Для амулетов этого вида характерен относительно небольшой диаметр (1,3–3 см). На лицевой стороне, как правило, бывают изображены четыре китайских иероглифа, выполненные почерком «чжуань», «кай» или «ли» и заключающие в себе благопожелание в форме ребуса. У некоторых амулетов на обратной стороне отсутствует какое-либо изображение, тогда как оформление других отличается большим разнообразием. Наиболее распространенными являются изображения буддийских и даосских мифологических сцен, различных растений и животных, несущие благопожелательную смысловую нагрузку [Артемьева, Артемьева, 2012].

2) Амулеты «классического» типа, для которых характерно отсутствие иероглифических надписей; вся смысловая нагрузка заключена в изображениях. Амулеты этого вида имеют как сквозные изображения священных мифологических существ (драконов, фениксов, карпов), расположенных по всему периметру амулета, так и «закрытые», т. е. с двух сторон на амулете помещались сцены из мифических сюжетов. К этому же типу относятся и календари-амулеты, одна из сторон которых всегда содержит изображения двенадцати животных, а противоположная — заполнена изображением мифологической сцены [Артемьева, Артемьева, 2012].

3) «Крестообразные» амулеты, представляющие особый интерес. Данный вид представлен амулетами круглой формы, характерной особенностью которых является сквозная структура орнамента и крест, расположенный в центральной части. Разительное отличие «крестообразных» амулетов от вышеописанных, а также отсутствие аналогов в Дальневосточном регионе, дают основания отнести их к разряду уникальных археологических находок.

Различия в орнаментах и формах данных амулетов позволяют условно отнести их к четырем разным группам.



Илл. 1.
Амулет с Шайгинского городища

A) Амулет (Ш-111-1) обнаружен на Шайгинском городище в жилище 111. Он представляет собой окружность диаметром 6 см со сквозным орнаментом. Во внутренней части амулета также располагается окружность меньшего диаметра (3 см), симметричная базовой окружности и лежащая в одной с ней плоскости. В центральной точке амулета под прямым углом пересекаются две оси, проходящие через малую окружность и ограниченные базовой окружностью. Кроме того, малая окружность соединена с базовой четырьмя линиями, расположенными под углом 45° по отношению к основным осям. С четырех сторон амулета имеются квадратной формы крепления для подвешивания (илл. 1).

B) К этой группе амулетов отнесены три экземпляра, также найденные на Шайгинском городище, — в жилищах 220 (2 экз.) и 46 (илл. 2). Все они внешне напоминают кресты, однако обладают некоторыми характерными отличиями. Во-первых, базисные части амулетов несколько отличаются по форме: одна представляет собой окружность, другая — перевернутый эллипс, третья — ромб. В центральных точках каждой из этих орнаментальных фигур расположено по две линии, пересекающиеся под прямым углом — они образуют подобие креста.

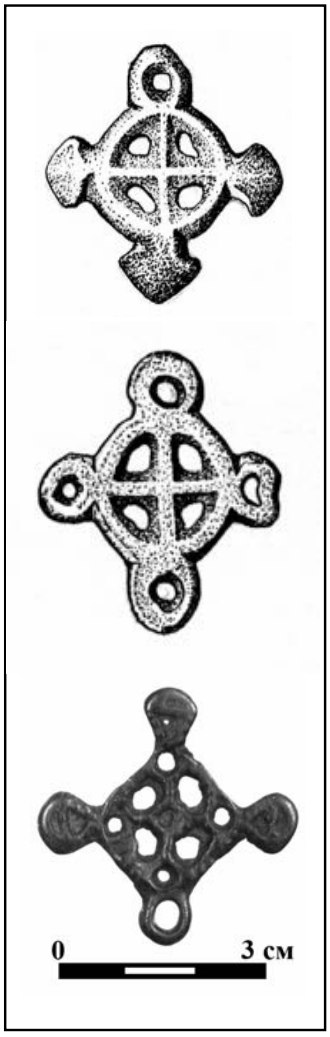
Во-вторых, наблюдаются различия в типах крепления для подвешивания амулетов. У первого из них наличествует одно крепление овальной формы, расположенное в верхней части амулета. Концы линий крестовидного орнамента данного образца в нижней и боковых частях амулета плавно переходят в декоративные элементы. По всему периметру окружности второго «крестовидного» амулета симметрично расположены четыре петли круглой формы для подвешивания. У третьего амулета также присутствуют четыре крепления для подвешивания, расположенные по углам ромбовидного базиса. Однако лишь верхнее и нижнее являются сквозными, что можно списать на брак при отливке амулета.

C) К данному типу «крестовидных» амулетов относятся три образца, найденные при несанкционированных раскопках (см. илл. 3). По формам и типам орнамента данные амулеты полностью аналогичны вышеописанному первому амулету. Однако заметны некоторые различия в видах крепления и других декоративных элементах. Во-первых, у первого и третьего амулетов данного типа, помимо стандартных четырех петель для подвешивания, симметрично расположенных по всей длине окружности, присутствует еще по паре дополнительных круглых креплений в верхней части полукруга, по одному справа и слева — на местах стыков базовой окружности с прямыми, исходящими из малой окружности. У второго амулета такие же дополнительные петли присутствуют и в нижней части полукруга, также на стыках прямых с базовой окружностью. Основные крепления всех амулетов данной категории в той или иной степени напоминают

по форме стилизованные трапеции с отверстиями круглой формы, что также отличает их от первого амулета этого вида. Еще одной особенностью первого и третьего амулета являются декоративные «шишечки», симметрично расположенные как по периметру окружностей, так и по всей длине пересекающихся прямых. У второго амулета данного типа такие орнаментальные элементы отсутствуют. Кроме того, заметны различия в литейных формах, по которым изготавливались амулеты данной категории: литейные формы первого и третьего амулетов явно были неглубокими, узкими и имели четкие контуры, тогда как рабочая полость литейной формы второго амулета была глубже и шире, а ее контуры отличались большей расплывчатостью.

В особенностях форм и орнаментов амулетов данного типа прослеживается явная буддийская семантика, так как внешне они сильно напоминают традиционный буддийский символ Дхармы — дхармачакру. Этимология термина «дхармачакра» восходит к санскриту и состоит из двух частей — *дхарма* (*dharma*) и *чакра* (*cakra*). Слово «дхарма» происходит из санскрита через общий индоиранский корень *дхар* —«поддерживать», «удерживать», «держать» и буквально переводится «то, что удерживает или поддерживает». Вообще термин «дхарма» является центральным понятием в буддизме и имеет множество значений, основные из которых — «учение» или «доктрина, излагаемая в систематической форме»; «правильное поведение, закон, справедливость»; «условие» или «причинная обусловленность явлений»; «некие универсальные явления, присущие всему бытию»; «высшая реальность». В основном понятие дхармы употребляется в качестве обозначения требований буддийского учения, или закона [Сурженко, 2009, 379–380]. Не стоит также забывать, что сам термин «буддизм» появился только в XIX в. и был создан европейцами, сами же адепты учения называли его Дхарма. Чакра в переводе с санскрита означает «круг», «колесо» или «диск».

Таким образом, термин «дхармачакра» можно буквально перевести как «колесо Дхармы», «колесо Закона». Функционально дхармачакра представляет собой символ Дхармы, учения Будды о пути к Просветлению, освобождению от кармических перерождений в сансаре. Традиционно данный символ изображается в виде стилизованного колеса с пятью, шестью или восемью спицами. Обычно восемь спиц трактуются как изображение составляющих



Илл. 2.
Крестовидные амулеты
с Шайгинского городища

Илл. 3.
Амулеты с различными видами крепления

Благородного восьмеричного пути. Благородный восьмеричный путь (*арья-аштангика-марга*) в буддизме — это указанный Буддой путь, ведущий к прекращению страдания, лежащий посередине между приверженностью мирским удовольствиям и аскетизмом.

Дуккха (страдание), ее возникновение, ее прекращение и путь ее прекращения являются *Четырьмя благородными истинами*, «отпечатками слоновых ног», которые содержат в себе все основные принципы учения Будды. Возможно, слишком смело сказать, что какая-то одна истина важнее других, так как они связаны вместе как одно составное целое. Но если мы попытаемся выделить одну истину как ключ ко всей Дхарме (Учению), то это будет *Четвертая истина*, истина о пути, путь к прекращению страдания. Это — Благородный восьмеричный путь, состоящий из следующих восьми факторов, разделенных на три большие группы: мудрость — 1) правильный взгляд, 2) правильное намерение; моральная дисциплина — 3) правильная речь, 4) правильное действие, 5) правильный образ жизни; сосредоточение — 6) правильное усилие, 7) правильное внимание, 8) правильная сосредоточенность [Бхиккху Бодхи].

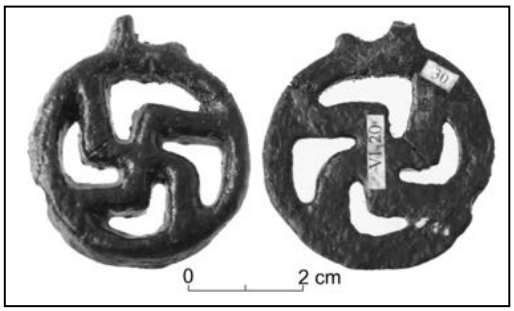
Вполне возможно, что парные окружности, которые мы наблюдаем в орнаментах амулетов групп A и C, символизируют собой две большие части Благородного восьмеричного пути. Первая известна как Путь видения (*даршана-марга*), вторая — как Путь изменения (*бхавана-марга*). Путь видения соответствует лишь первой *анге*, или первому «шагу», — совершенному видению; а Путь изменения соответствует семи остальным «шагам»: совершенному чувству, совершенной речи, совершенному действию, совершенному способу зарабатывать на жизнь, совершенному усилию, совершенной осознанности и совершенному *самадхи*. Смысл такого деления состоит в том, что совершенное видение знаменует этап первого духовного прозрения и переживания, тогда как остальная часть Восьмеричного пути представляет собой всестороннее изменение всего человека в соответствии с этим первым прозрением и переживанием. Путь изменения — это полное и коренное изменение эмоциональной жизни человека, его речи, общения с другими людьми, способа зарабатывать на жизнь и т. д. При этом бывает, что человек изменяет способ зарабатывать себе на жизнь (т. е. пятый член пути) раньше, чем речь (третий член пути), но в конце концов ему предстоит так или ина-

че изменить все свое существо, сознательное и бессознательное, со всеми его взлетами и падениями.

Интересной общей особенностью амулетов групп А и С также является тот факт, что из центральной точки к внутренней окружности амулета расходятся всего четыре луча. Можно предположить, что они олицетворяют собой Четыре благородные истины (*чатвариарьясатьяни*). Внутренняя же окружность соединена с внешней восьмью лучами-спицами, которые, скорее всего, символизируют составные части Благородного восьмеричного пути.

С интерпретацией символики амулетов группы В дело обстоит несколько сложнее. Внешне они также напоминают дхармачакру. Однако вместо традиционных пяти, шести или восьми спиц стилизованного колеса в структуре их орнаментов присутствуют только четыре. Вероятно, их аналогично можно соотнести с символикой Четырех благородных истин — тем более что специфическая форма креплений для подвешивания на данных амулетах очень похожа на так называемые драгоценности (кит. *чжэньбао*) — декоративные элементы, часто украшающие дхармачакру.

Амулет, обнаруженный на Ананьевском городище в жилище 45 (илл. 4) [Хорев, 1983], значительно отличается от вышеописанных не только по внешнему виду, но и по заключенной в нем смысловой нагрузке. Данный амулет представляет собой круг, внутри которого заключено сквозное изображение свастики.



Илл. 4.
Амулет-свастика с Ананьевского городища

Сам термин «свастика» (символ «卐» или «卍») — слово, составленное из двух санскритских корней: существительного «благо», «связанное с благом», и глагола «быть» или «состоять», т. е. «благосостояние», «благополучие». Другое толкование слова: санскритское *су* — солнечная птица и *Астика*, божество времен года. Древний солярный знак, один из самых архаичных символов, — указатель видимого движения Солнца вокруг Земли и деления года на четыре сезона. Фиксирует два солнцестояния: летнее и зимнее — и годовое движение Солнца. Имеет смысл тетрафона и включает идею четырех сторон света. Знак, центрированный вокруг оси.

Свастика содержит в себе идею движения в двух направлениях: по часовой стрелке и против. Подобно инь-ян, является дуальным знаком: свастика, вращающаяся по движению часовой стрелки, представляет мужскую энергию, против часовой стрелки — женскую. (В древнеиндийских текстах также различаются мужская и женская свастики.) Изображает, кроме того, двух женских и двух мужских божеств. Имеет нравственную характеристику: движение по солнцу — добро, против солнца — зло. Как благоприятный знак изображается в виде креста с загнутыми под углом или овально (в направлении движения часовой стрелки) концами. Означает концентрацию, «завинчивание» энергий, удержание потока физических сил с целью управления низшими силами. Правосторонняя свастика воспринимается как знак господства над материей и управления энергией

(к примеру, в йоге удержание тела в неподвижности, «завинчивание» низших энергий дает возможность проявиться высшим энергиям). Левосторонняя свастика, напротив, означает развинчивание физических и инстинктивных сил и создание препятствия для прохода высших сил. При этом направлении движения отдается предпочтение механической, земной стороне, исключительному стремлению к могуществу в материи. Расположенная против часовой стрелки свастика представляется также как символ черной магии и негативных энергий.

В буддизме свастика — это следы стоп Будды. В Китае и Японии, куда свастика проникла из Индии, она символизирует процветание, изобилие, долголетие. Очевидно, что и у чжурчжэней символ свастики имел аналогичное значение.

Стоит отметить, что исследователи прошлых лет зачастую склонны преуменьшать влияние буддизма на повседневную жизнь и мировоззрение простых чжурчжэней. Так, М. В. Воробьев писал, что «рядовые чжурчжэни продолжали использовать свои религиозные обряды по-старому. Многочисленное нечжурчжэньское население империи придерживалось привычных им систем культов, в том числе буддизма и даосизма. Правящая верхушка и некоторые слои чжурчжэней из числа переселившихся на юг наряду с традиционными верованиями тоже склонялись к буддизму и даосизму. Буддизм был уделом натурализовавшихся китайцев, бохайцев и лишь в слабой степени овладел умами чжурчжэней. Таким образом, религиозные воззрения самих чжурчжэней в X–XIII вв. в основе оставались самобытными, хотя и претерпели со временем некоторые заимствования и наслоения, и изменения» [Воробьев, 1983, 135]. Однако археологические открытия последних лет доказывают факт более широкого — как в духовном, так и в географическом плане — распространения буддизма в империи Цзинь. Это хорошо подтверждается большим количеством предметов, связанных с буддизмом, которые были обнаружены на средневековых памятниках Приморья.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артемьева, Артемьева, 2011 — Артемьева Н. Г., Артемьева П. А. Монетовидные амулеты из чжурчжэньских памятников Приморья // Горизонты Тихоокеанской археологии. 2011. Вып. 20. С. 267–277.

2. Артемьева, Артемьева, 2012 — Артемьева Н. Г., Артемьева П. А. Календари-амулеты из чжурчжэньских памятников Приморья // Средневековые древности Приморья. 2012. Вып. 1. С. 172–182.

3. Бхиккху Бодхи, 1999 — Бхиккху Бодхи. Некоторые основные принципы буддизма (лекции, прочитанные на конференции, посвященной памяти Салара Джунга в музее СалараДжунга). Хайдерабад, 1999.

4. Воробьев, 1983 — Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М., Наука, 1983.

5. Сурженко, 2009 — Сурженко А. А. Религия мира: буддизм. М., Книжный дом, 2009.

6. Хорев, 1983 — Хорев В. А. Отчет об археологических исследованиях на Краснояровском и Ананьевском городищах в Приморском крае в 1983 г. // Архив Института истории ДВНЦ АН СССР. Ф. 1. Оп. 2. № 199.

К. П. Батырева (Элиста, Калмыкия)

КАЛМЫЦКИЙ НАРОДНЫЙ КОСТЮМ: ГОЛОВНОЙ УБОР В СВЕТЕ ЭТНИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ

В культурном пространстве этноса народный костюм составляет область значений и знаков, выраженную предметно. Форму головного убора калмыков можно рассматривать в том числе как важный этнодифференцирующий маркер, знак народа и собственно микромодель этнического мировидения. Таким образом, образно-знаковая система костюма маркирует вершины национального сознания.

В условиях адаптации к инокультурной среде форма калмыцкого головного убора утратила былую степень строгой различительной роли родоплеменного знака и приобрела большую значимость и *этноинтегрирующую* функцию. Посредством выделения общих, наиболее характерных признаков сформировался единый комплекс калмыцкого народного костюма, культурного маркера калмыков в новом полиэтнокультурном окружении. В ансамбле костюма можно говорить и о складывании самобытной формы головного убора, несмотря на бытующее его разнообразие в калмыцкой среде.

По сведениям конца XIX века, оставленным И. Житецким, с небольшими отличиями в стеганом орнаментальном декоре бытовала шапка *хаджилга*: «народная память не знает, когда они вошли в употребление» [Житецкий, 1893, 10]. Этот вид головного убора был широко распространен среди всего пожилого населения степи. Интересно, что в языке ойратов Синьцзяна[1] термин *хажилган* также обозначает четырехугольную женскую шапку, чаще красно-желтого цвета, но носимую пожилыми женщинами [Тодаева, 2001, 379].

В свете установленной традиции ношения шапки *углом вперед* очевидна *пространственная привязка* знака головных уборов *хаджилга*. Сравнивая конструктивные детали традиционного жилища и костюма, обнаруживаем идентичность их конструкции в плане. Согласно информации Н. Убушаева[2], в начале XX века вентиляцию воздуха в кибитке калмыки регулировали с помощью дымохода *орк*, прикрывая его четырехугольной кошмой *орк хярулх* в зависимости от направления ветра. Представляется возможным констатировать функциональность квадратной формы в качестве определения сторон света и соответственно направления ветра. Пространственно ориентирующая функция фигурной формы дымозавеса *орк хярулх* сопоставима с пространственным кодом ношения калмыцких шапок с квадратным верхом. С ободом дымохода *харач* и кольцом основания конструкции номадического жилища сопоставимо и цилиндрическое основание традиционных шапок, имеющих четырехугольный верх.

Очевидно, что форма калмыцкой шапки и конструкция калмыцкой кибитки в плане образуют *круг и квадрат*. Символизм и идентичность данных фигур в знаковых системах коммуникации, на наш взгляд, заслуживает

[1] Ойраты Синьцзяна — монгольский субэтнос, проживающий на территории Китая.
[2] Убушаев Н. Н., уроженец Лаганского района Калмыкии, 1936 г. р.

Илл. 1. Мужской калмыцкий костюм, XIX в. (платье *бешмет*, брюки *шалвр*, шапка *хаджлг*, пояс *бюс*)

подробного рассмотрения. Если знак круга имеет органичное происхождение в природе и находит отражение в разнообразии природных форм, то квадрат — искусственно созданная и стилизованная человеком пространственная форма, которая заключает в себе суть устойчивости, статичного и стабильного характера материального явления. *Квадрат* стоит у истоков создания человеком некоего порядка в процессе освоения природы, являясь в некотором смысле идеальной формой стационарного существования общества. «Из первоначального космического хаоса рождается определенный порядок, складывается картина религиозно-мировоззренческой упорядоченности, а также связанной с ней упорядоченности социального и природного бытия» [Абаев, 2004, 235–236].

Возможно, самым известным графическим выражением этих фигур в соединении является живописная *буддийская мандала*, «дающая представление об упорядоченности, всеобщности, единстве и целостности универсума» [Современная западная философия, 1991, 28]. Микрокосмос сообразен макрокосмосу, осмысленному человеком в универсальной *схеме мироздания*. Композиция мандалы построена на ритмичном повторении различных по размеру квадрата и круга, гармонично вписанных друг в друга и сегментированных по принципу буддийской символики. Последнее, на наш взгляд, соотносимо со структурой калмыцкого головного убора, прошедшего в формообразовании путь от круга к квадрату. *Универсальный принцип деления пространства* — вписанный в квадрат круг — послужил конструкцией сложной формы шапки. Подобно Т-образному «меандру» мандалы, символизирующему четыре входа во вселенную, сконструирован внешний выступ калмыцкого головного убора *халвнг*/*халмаг*. Большое влияние буддийских верований калмыцкого социума не исключает создание «космогонической» формы головных уборов калмыков.

Карл Юнг подчеркивал универсальность мандалы как психокосмической системы, ритмично сопрягающей макро- и микрокосмосы, что указывает на выработку ее идеи и формы в колыбели творческого начала [Jung, 1972]. Исследованием схематической изограммы вселенной занимались многие поколения отечественных и зарубежных ученых-ориенталистов [Позднеев, 1887; Герасимова, 1971; Виноградова, 1973; Жуковская, 1977; Бакаева, 1983]. Этот символ вобрал в себя добуддийские и буддийские представления о мироздании.

Найденные параллели форм жилища и костюма в свете универсальной сегментации освоенного макро- и микропространства приводят к мысли о наличии подобной модели в строении головного убора калмыков, его выраженной

знаковой природы. Четырехугольная форма верха калмыцких шапок, соотнесенная нами с войлочным дымозавесом *орк хярулх* жилища, своеобразного пространственного ориентира, вкупе с круглым околышем шапки представляет, на наш взгляд, *универсальную схему сегментации освоенного пространства*. Таким образом, представленные нами аналогии членения и деления пространства универсальны на разных уровнях взаимоотношения человека со средой. В калмыцком костюме они также спроецированы художественными средствами пластического моделирования пространства.

В качестве «карты буддийского космоса» рассматривает мандалоподобную буддийскую тханку Д. Туччи в хрестоматийной работе по исследованию теоретического и практического аспектов содержания мандалы [Tucci, 1961], *моделью этнического космоса* в его «единораздельной цельности» вправе мы назвать *калмыцкий народный костюм*. Природа знака, по А. Ф. Лосеву, немыслима вне понятий *модели* и *структуры*, конструирующих его. Знак, лишенный конструкции, т. е. «не соотносящийся определенным образом ни с другими знаками, ни даже с самим собой, вовсе не есть знак» [Лосев, 1976, 118].

В анализе народного костюма «графическое построение, любая модель упрощает реальную взаимосвязь элементов и процессов в явлении, вместе с тем представляя их более наглядно» [Столович, 1972, 240–241]. Действительно, формируя *модель* народного костюма, выступающую *этническим идеалом* в художественной выразительности образа, мы выявляем логику взаимоотношений элементов и частей его знаковой структуры.

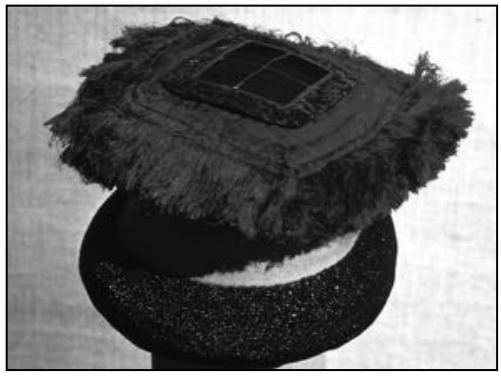
В рамках задач исследования *знака головного убора* позиция тождества микрокосмоса представленных явлений макрокосмосу важна и принципиальна: костюм (жилище) — человек — природа. Используя пространственные параллели окультуренного жилого пространства, костюма в целом и его деталей, попробуем сформулировать *концепт символики головного убора калмыков*. Каждый из предметов и атрибутов, входящих в ансамбль народного костюма, наряду с утилитарными выполняет еще целый ряд *знаковых функций*. Группируясь по определенным признакам, предметы одежды составляют «особые системы и подсистемы символов, входя в свою очередь в комплексы знаковых структур более высокого уровня» [Серебрякова, 1989, 157], образующих ансамбль костюма. Особую роль *сакрального верха* костюма выполняет *головной убор*, в совокупности с традиционными видами платья идентифицирующий эстетическое мировосприятие этноса.

Илл. 2. Интерьер кибитки *ишкя гер* (северная сакральная зона, очаг, женская половина жилища). Реконструкция. Музей традиционной культуры им. Зая-Пандиты

Так, в плане верх шапок *хаджилга* и *халмаг* — квадрат о четырех

углах, фиксирующих стороны света, и круглое основание тульи — символизирует по меньшей мере универсальную схему пространства. Считаем, не лишено основания использование в конструкции головного убора символики буддийского мировоззрения как позднейшего пласта традиционной культуры. Обратим внимание на должное положение шапки на голове — *углом вперед*, где *обязательная красная кисть* головного убора также занимала отнюдь не произвольное местонахождение, а наверху в точке пересечения диагоналей квадрата — в центре, иногда спускаясь на угол.

Цветовая символика пространства монголоязычных народов обусловлена поклонением солнцу, которое служило главным ориентиром в жизни кочевника. Монголы имели «усложненные представления о божестве Солнца, связанные с развитой социальной жизнью, с обществом *героической эпохи* — времени бронзового оружия и первых колесниц, имеющие выраженную связь с культом плодородия» [Окладников, Цэвэндорж, 1978, 163]. Центром вселенной номада является солнце, несущее глубокий смысл в самоидентификации ойратов. Специфика пространственной ориентации монголоязычных народов, в том числе калмыков, отлична от тюркской провосточной модели, обращенной лицом к восходящему солнцу: впереди монгола всегда — юг, сзади — север, лежащее по сторонам от этой оси симметрии пространство — периферия. [Жуковская, 2002; Кононов, 1978, 1978а]. Поклонением светилу в точке полуденного стояния — зените — объясняется атрибутивный красный цвет верха калмыцких головных уборов. Красная кисть в центре связана с солярным и производным от него культом огня.



Илл. 3. Головной убор *хаджлг*, XIX в.

Отсчет жизни в юрте начинается с очага. Здесь составляется *родовой канал* передачи энергии солнца, символом и силой которого представляется огонь, проекция небесного светила в жилом родовом пространстве номада. У калмыков культ поклонения огню имел женское воплощение в лице Хозяйки огня и очага *Окон-Тенгри* (бур. *Отхан Галахан*). Последняя относится к небесным «*огненным девам*» в «семье духов» огня, обитающих в очаге и соотносящихся в универсальной пространственной ориентации с центром очага и его сторонами [МНМ, 1991, т. 2, 269]. Цвета тел «огненных дев» соответствуют «цикличному» цвету солнца, маркирующего четыре стороны света. Утреннее солнце представляет сияюще-белая фея восточного огня, *полдневное светило* — фея южного *красно-желтого огня*, вечернее или западное — темно-красного, ночное или северное — черного цвета. Заметим, что пространственная характеристика цвета почти полностью соотносится с буддийской космологической символикой.

Первоначально древний культ огня в Монголии был воплощен в многоликом персонифицированном женском образе: *мать-огонь, мать — хан огня, мать*

очага, мать-богиня, мать — хозяйка огня Одган Галаган, который затем сменился мужским. Действительно, «с одной стороны, огонь как олицетворение жизни связан с прародительницей рода человеческого и всего живого на земле, богиней Умай, с другой — огонь всегда стремится вверх, к верховному божеству» иного пола [Скородумова, 1995, 107].

Илл. 4. Женская шапка *халмаг/халвнг*, XIX в. Национальная вышивка *зег*, вышивка гладью по подстилу

В вертикальном знаковом пространстве костюма, подлежащем трехчастному делению, нетрудно вычленить сакральную зону, соотносимую с мифологическим верхним миром. Отметим, что мифологический космогонизм ойратов универсален в существовании «троемирия» пространства и времени, базовых категорий в осмыслении мироздания [Неклюдов, 1991, 247]. Пространство бытия родового социума структурируется трехчленной моделью Космоса, представляемого триадой «Небо — Человек — Земля».

Головной убор в знаковой системе калмыцкого костюма — традиционный маркер верхней мифологической зоны, атрибутивный красный верх которого *улан зала* — солярный знак. Таким образом, этнический знак *солнца в зените* обретает в костюме символическое звучание в универсальной семантике красного цвета. В эпических строках «Джангара» мы находим: «Он целил прямо в красную основу жизни», «Постарайся только сберечь-спасти драгоценную красную основу жизни» и др. Слово *улан* (красный) в калмыцких поговорках уподобляется значению «полноводный», поэтически связанному с понятием жизненного потенциала [Каляев, 1960, 204]. Считаем, что *эстетической и этнической доминантой* традиционного мировосприятия калмыков является *красный цвет, цвет жизни и цвет огня*. В свете данных мифологии, этнографии и археологии очевиден *гелиоцентрический* характер традиционной культуры монгольских народов. В костюме калмыков такую глубокую значимость символа Центра приобретает красная кисть головного убора. М. Элиаде отмечал принципиальный символизм «Центра» архаичной культуры, присущий всем восточным цивилизациям [Элиаде, 1964, 114]. В структуре освоенного пространства костюма идея «центра» зафиксирована знаком головного убора и прочитывается как художественная летопись калмыцкой традиции.

Анализ материальной семиосферы позволяет обобщить основные категории освоенного пространства. Костюм как экосфера человека и метазнак традиционной культуры несет символизм мифологического мышления личности, носителя данной культуры. Миф продолжает жить во времени как интерпретация коллективом и индивидом *правремени* и *прабытия*. В мифе присутствует момент преображения известных форм бытия в иные художественные (сказочные, сюр- или ирреальные) путем *мимезиса* в «тканую» структуру мифа. Творчество народа есть, по сути, многократное воспроизведение протоформ и протообразов

художественными средствами, формирующее *культурный стереотип*. Результатом многократного подражания первичным и вторичным формам следует признать структуризацию художественного языка культуры, в качестве которого мы и рассматриваем знаково-символическую природу народного костюма и его головного убора. Тонкий микроуровень взаимодействия человека и одежды объясняется ценностью того, что в древности определяли как сакральное — первопричину всего сущего — дух. *Феномен народного костюма* выявляется в *функции двойника человека*, вместилища его духовной энергии. Поэтому правомерно приложить универсальную мифологическую схему трехчастного сегментирования космоса вокруг человека и пространства внутри него самого к микрокосмосу костюма, головного убора. Последний выступает неким промежуточным слоем, «находящимся между небом и землей» [Скородумова, 1995, 112], — добавим: наложившимся на более древнюю горизонтальную бинарную схему мироздания. Такова цепочка понятий, структурирующих членение вселенной в мировидении номада, осмысливающего себя в ней.

Илл. 4. Девичья шапка *камчатка*, XIX в. Вышивка гладью по подстилу

В дальнейшем, по мере осознания ценностной природы вещей, происходит сакрализация освоенного этносом пространства через призму буддийского мировидения. Калмыцкий головной убор — художественное явление традиции, проложившей собственный сложный путь к пониманию человека в бытии. Его атрибутика алого цвета в виде непременной кисточки, махора, бусинки или полностью расшитого бахромой верха есть символ солнца, дающего жизнь номадическому бытию. Отсюда следует: человек стоит во главе этнической философии бытия, равный самой природе. Самоназвание калмыков *улан залата хальмгуд* (калм. *красноверхие калмыки*), фиксируя зрелость этнического сознания, органично воплощено в метазнаке головного убора.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев, 2004 — Абаев Н. Г. «Тэнгрианство» и «Ак Чаяан» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии // Mongolica. Vol. 15 (36). Ulaanbaatar, 2004.

2. Бакаева, 1983 — Бакаева Э. П. Символика мандалы и бхавачакры в ламаистском искусстве // Материальная и духовная культура калмыков. Элиста, 1983.

3. Виноградова, 1973 — Виноградова Н. А. Иконографические каноны японской космогонической картины Вселенной — мандала // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

4. Герасимова, 1971 — Герасимова К. М. Тибетский канон пропорций. Улан-Удэ, 1971.

5. Житецкий, 1893 — Житецкий И. А. Очерки быта астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893.

6. Жуковская, 1977 — Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.

7. Жуковская, 2002 — Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: культура, традиции, символика. М., 2002.

8. Каляев, 1960 — Каляев С. К. Кемялгн // Записки. Вып. 1. Элиста, 1960.

9. Кононов, 1978 — Кононов А. Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник — 1975. М., 1978. С. 159–179.

10. Кононов,1978а — Кононов А. Н. Способы и термины определения стран света у тюркских народов // Тюркологический сборник — 1974. М., 1978. С. 72–89.

11. Лосев, 1976 — Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976.

12. МНМ, 1980 — Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. Т 1. М., 1980.

13. МНМ, 1991 — Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М., 1991.

14. Неклюдов, 1991 — Неклюдов С. Ю. Ойрат-калмыцкая мифология // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1991.

15. Окладников, 1978 — Окладников А. П., Цэвэндорж Д., Конопацкий А. К., Гричан Ю. В. Петроглифы Дэлгэр-Мурена и долины реки Тэс // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978.

16. Позднеев, 1887 — Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в связи с соотношением сего последнего к народу. СПб, 1887.

17. Серебрякова, 1989 — Серебрякова М. Н. О знаковой функции народного костюма (на примере костюма невесты чепни в Турции) // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 154–175.

18. Скородумова, 1995 — Скородумова Л. Г. Стихия огня и представления древних монголов о душе // Владимирцовские чтения — III. Доклады и тезисы Всероссийской научной конференции (Москва, 25–26 октября 1993 г.). М., 1995.

19. СЗФ, 1991 — Современная западная философия: словарь / сост. В. С. Малахов, В.П. Филатов. М., 1991.

20. Столович, 1972 — Столович Л. Н. Природа эстетической ценности. М., 1972.

21. Тодаева, 2001 — Тодаева Б. Х. Словарь языка ойратов Синьцзяна. Элиста, 2001.

22. Элиаде, 1964 — Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Париж, 1964.

23. Jung, 1972 — Jung, C.G. Mandala Symbolism. Princeton, 1972.

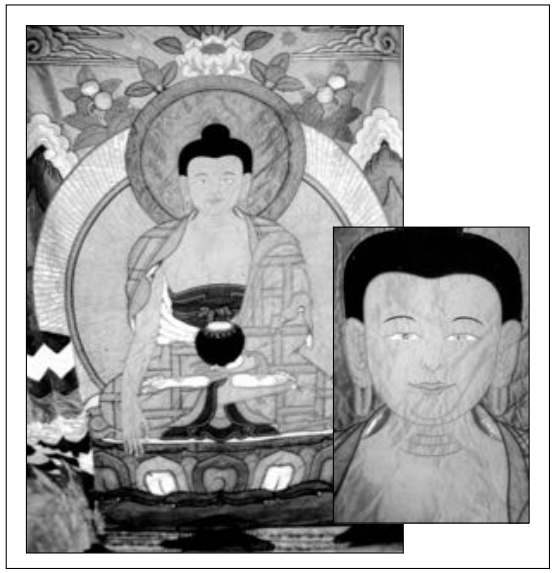
24. Tucci, 1961 — Tucci, G . The Theory and Practice of the Mandala. L., 1961.

С. Г. Батырева (Элиста, Калмыкия)

КАЛМЫЦКОЕ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО XIX — НАЧАЛА XX ВВ.

ИЗ ОПЫТА ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ ТРАДИЦИИ

Процесс развития калмыцкого изобразительного искусства XIX — начала XX вв. исторически и социально обусловлен взаимовлиянием, сближением и отторжением, синтезом традиций. В анализе искусства важно учитывать многослойность культурного обмена в традиционном обществе. В обращении к родовой сути культуры, концентрируемой традицией, способной к самосохранению, воспроизводству и трансформации, формулируется совокупность ее функциональной характеристики [Тишков, 2003, 131]. В формах разностадиального происхождения — мифопоэтической и канонической, взаимообусловленных в творческой деятельности этноса, сформирована парадигма развития калмыцкого искусства, выявленная в предпринятом опыте историко-культурной реконструкции. Исследование привело к осмыслению духовной преемственности искусства от общинно-родового фольклорного творчества до канонизированного буддийского искусства Калмыкии. Интеграционный процесс преемственности и обновления происходил в перекрестии культурных взаимовлияний XIX — начала XX вв., сопровождавших смену патриархального родоплеменного общества номадов феодальными отношениями в русле его перехода на оседлость.



Илл. 1. Киирб Бадаков. Будда Шакьямуни. 1912–1914 гг. Шелк, аппликация. Частное собрание

Выявлено, что объединяющим началом процесса является художественная традиция — этнокультурная доминанта творчества, формирующая, стабилизирующая и регулирующая развитие искусства. Отправным тезисом исследования-реконструкции, предпринятого впервые, было обращение к искусству как целостному явлению и историческому процессу в стремлении достичь полноты обобщения обширного материала. Основополагающей линией изучения явилось выяснение скрытого смысла художественной традиции, выступающей ценностным ориентиром в суждениях об изобразительном искусстве Калмыкии XIX — начала XX вв.

В структурно-функциональном анализе произведений искусства выявлено традиционное мировидение, одухотворяющее материальную культуру народа. Пространство как этноинтегрирующий фактор реконструирует художественный образ в символическом тождестве микрокосмоса и макрокосмоса, предоставляя возможность их познания. В способе освоения, организации и сакрализации пространства этносом была создана и воплощена посредством пластических искусств архаичная модель мира. При рассмотрении ее как матрицы номадической культуры в исследовании выстроены понятийные конструкции мировоззрения, проецируемые в пространстве поселения, жилища и храма, костюмного комплекса, структуре орнамента и буддийского пантеона, в анализе художественного образа произведений иконописи и пластики калмыцкого буддизма.

Илл. 2. Бодхисаттва Зеленая Тара. XIX в. Ткань, шелк, лицевое шитье. Фрагмент. Ставропольский государственный объединенный краеведческий музей им. Г. К. Праве

Миромоделирующей функцией, связывающей воедино в традиционном видении добуддийские и буддийские верования, выделено мифопоэтическое сознание как первоисточник в создании идеального прообраза реальных форм творческой деятельности народа. В этом русле универсальным символом сакрального центра освоенного пространства воспроизведено мифическое Древо, соединяющее горизонтальные слои в базовой оппозиции архетипа «Земля — Небо». Далее развитая в триаде антропоморфной модели мироздания смыслообразующая вертикаль пространства фиксирована в народном прикладном искусстве и наиболее четко — в изобразительном искусстве буддизма.

Формирование и бытие художественных ремесел в создании эстетической целостности предметной бытовой среды номадов, обусловленное узловыми моментами культурогенеза, определило эволюцию сознания этноса, адаптировавшегося в новом ландшафте. Воспроизводство среды приемами традиционной художественной обработки кожи и войлока, дерева и металла, ткани реализовано в поступательном развитии аутентичной традиции. В исследовании это представлено описанием исторического процесса, стабилизируемого и регулируемого художественной традицией, исключавшей прямое культурное заимствование в процессе формообразования в разных сферах материально-духовного бытия этноса.

Установленная в предпринятом опыте систематизации народного орнамента закономерность позволила вычленить его типологические комплексы,

иллюстрирующие основные исторические этапы этногенеза: древний, кочевой, буддийский и поздний. Художественная письменность народа как образная система отображения мира может служить достоверным историко-культурным источником в осмыслении локальной специфики народного декоративно-прикладного искусства. Выявленный архетипический инвариант изображения в структуре орнамента *зег* вбирает многозначную символику традиционного мировидения этноса, выражая ритм его жизнедеятельности.

Композицией древнейшего орнамента меандра, органично соотносимой с формой народного костюма, отмечены переходные зоны окультуренного им пространства. Костюм в сравнительно-типологическом анализе был установлен в качестве метазнака художественной традиции, выстраивающей микропространство бытия сообразно структуре макрокосмоса. Это позволило проследить процесс формообразования, обусловленный мировидением человека, познающего себя в изоморфности природе. Важно подчеркнуть, что эстетическая суть традиции народного искусства сложилась в ситуации кризиса культуры, ассимилируемой средой, в которой знаковая форма народного костюма, воспроизводящая мифопоэтическую модель мира, концентрировала культурно-значимые смыслы мировидения этноса.

Цикличность бытия человека и общества, обусловленная природой, получила целостное выражение в формах круга и круглой сферы традиционного жилища, его центрированно-организованной структуры. Соотносимое со сторонами света, членимое на правую и левую, верхнюю и нижнюю, сакральную и профанную сферы бытия, жилое пространство организовано архаической вертикалью «Земля — Небо». Смыслообразующим центром ее выявлен родовой очаг, объединяющий предков и потомков, сферы жизнедеятельности кочевника. Исторически сформированный пространственно-временной континуум художественной традиции органично сопрягает народный костюм, орнамент и кочевую архитектуру, характеризуя народное творчество в закономерностях целостного явления и процесса, одухотворенного традиционным мировидением.

Процесс консолидации этноса, выраженный в принятии буддизма, адаптации вероучения к локальной культурной среде во взаимодействии с добуддийскими верованиями, сформировал взаимообусловленную целостность зодчества и изобразительного искусства. В развитии живописи и скульптуры — станковой и монументальной — наглядно проявилось формообразующее положение буддийской архитектуры в системе калмыцкого искусства. Это объясняется сохранением архетипа номадической вселенной, слившейся с воспринятой космогонической моделью буддизма. Дополненная и впитавшая художественные традиции номадов, буддийская модель мира самобытно синтезирована в стационарном культовом зодчестве Калмыкии XIX — начала XX вв.

Под влиянием материальной культуры номадов изобразительный канон искусства буддизма приобрел этнические особенности. Установлено, что локализация ойрато-калмыцкого пантеона обусловлена социально-экономическими и политическими факторами развития общества. Включение

персонажей народной мифологии происходило в процессе «консервации» буддийского изобразительного канона. Особенности искусства были сформированы в сохранении мифопоэтических основ народного мировидения, генерирующего в художественной трактовке образов печать зрелого стиля и позднее — признаки стилизованного искусства. Эти явления предварял ранний период формирования старокалмыцкого искусства, вобравший процесс канонизации локальных персонажей, пришедших из добуддийских верований народа и ставших сферой проникновения мифопоэтического мировидения в изобразительный канон буддизма. Пейзаж региона, этнические особенности внешнего облика образов и атрибутов, заимствованных из реального окружения, воспроизведены в лаконичной композиции произведений.

К искусству неприменимы законы логики, в его основе лежит иррациональное мировосприятие, проистекающее от чувства единения с природой. Определяя суть традиционных взаимосвязей человека и природы, общества и культуры, искусство иллюстрирует «единство культурного процесса в самобытном инварианте его социодинамической модели» [Гуревич, 1994]. В художественной практике этноса реализована взаимосвязь феноменов триады «Природа — Человек — Общество», характеризующих калмыцкий культурный ландшафт. Это показано на примере образа Белого Старца (калм. *Цаһан Өвгн*), объемлющего архетипическое по сути миропредставление носителей локальной культуры. В структурно-функциональном анализе иконографии установлено, что воспринятый буддийский изобразительный канон закрепил, трансформируя в своей системе, мифопоэтический пласт художественной традиции, знаменующий стадию возмужания калмыцкой культуры. Этот качественно иной уровень развития, обретенный культурой в процессе приобщения этноса к буддизму, сопряжен, как нами отмечено, с переходом социума от родоплеменного уклада к феодальному, от кочевого образа жизни к оседлому. Инновация, которой в данном случае стал иконографический канон, соединилась с мифическим «архетипом» традиции (свойственным ей пространственно-временным ощущением), получив импульс к дальнейшему развитию искусства.

Истоки стилистической целостности старокалмыцкого искусства необходимо видеть в тенденции возвращения культуры к «сакральному центру»,

Илл. 3. Знамя 3-го Донского калмыцкого полка. Начало XX в. Лицевое шитье, аппликация. Фрагмент — навершие знамени. Металл, литье, чеканка. Новочеркасский музей истории донского казачества

Илл. 4. Лама.
XX в. Глина, обжиг, роспись.
Музей традиционной культуры
им. Зая-Пандиты КИГИ РАН

по-своему проявившейся в буддийской культуре монгольских народов. В искусстве калмыков «циклическая» парадигма кочевого мироощущения была символически и визуально преодолена за счет сформированного в иконографии вертикального «движения», воплотившего мифопоэтическую идею восхождения от Земли к Небу. Это выявлено в анализе структуры художественного образа стоящего Белого Старца, феномена калмыцкой традиционной культуры. Центром проецируемой модели мира выступает человек и его тело, миромоделирующие константы художественного процесса. В формуле экологического тождества человека и природы (четко выявленного в иконографии зрелого стиля), обозначающего культуру как способ бытия общества и искусство как способ мироощущения, автор видит итог развития изобразительного искусства Калмыкии XIX — начала XX вв. в расширяющемся пространстве мировидения народа.

Объяснение уникальной иконографии образа, общего в культуре монгольских народов, найдено в условиях формирования старокалмыцкого искусства в инородной культурной среде, вдали от центров буддизма. Его стилевое своеобразие, как нам кажется, уместнее всего обозначить *лаконизмом архаики*. Художественные особенности произведений представлены симметричной трехъярусной композицией, как правило, центрируемой главным персонажем; акцентированием формы контурной линией; декоративизмом «теплого» колорита произведений и стилизованной (орнаментализованной) трактовкой степного ландшафта и деталей неразвитой сюжетной линии изображения, выявленной в тенденции персонификации художественного образа. Такова парадигма искусства, замкнувшего круг архетипического мышления и вместе с тем продолжившего и преобразовавшего его в спирали дальнейшего развития в пространстве общей для монгольских народов традиционной культуры.

Стержнем формообразования в искусстве является образное и конструктивное мышление этноса, оперирующее чувством ритма, пропорций, понятием о тектонике и пластичности пространства. Оно зримо воплощено в утверждении тождества микро- и макрокосмоса. Ключом в его пластической расшифровке надо признать объемную модель мира как Универсум традиционной культуры, воспроизведенный в пространстве архитектуры, произведений народного декоративно-прикладного и буддийского изобразительного искусства. Опыт реконструкции калмыцкого искусства позволяет утверждать, что архетип сознания, репродуцируемый в историческом генезисе культуры, воспроизводится в ситуациях, *критических* для существования художественной традиции, и тем самым определяет ее потенциал и способность к самосохранению. В механизме творчества репродуцируются наработанные культурные

стереотипы, выявляющие неисчерпаемый потенциал художественной традиции. «Выросшая из архетипа традиция, схваченная художественной формой, …возвращается к своему источнику, но уже в качестве итога, дающего начало новой сущности — новой художественной форме» [Мурианан, 2005, 79, 107–109] культуры, в качестве эстетического кода которой рассмотрено в исследовании традиционное изобразительное искусство Калмыкии.

Илл. 5. Белый Старец. XIX в. Полотно, клеевые краски. Национальный музей м. Н. Пальмова Республики Калмыкия

Целостное художественное явление во взаимообусловленном процессе развития народного и буддийского искусства хранимо системой норм и ценностных ориентаций культуры. Воспроизводимое выразительными средствами традиционное мироощущение явило декоративный стиль искусства, прошедшего в развитии стадии формирования, зрелого стиля и стилизации иконографии буддизма. В исследовании это осмыслено во взаимообусловленных связях канонизации и фольклоризации, поочередно превалирующих в историческом художественном процессе. Тезис о своеобразии эстетической выразительности произведений обоснован в исследовании калмыцкого изобразительного искусства как продукта народного творчества (базирующегося на традиционной культуре номадов), с одной стороны, и буддизма (изложенного языком канона, философской этикой и высокой духовностью) — с другой.

Художественной выразительностью отмечен синкретизм принципов построения пластической формы в контурной линии рисунка, минимизации деталей сюжета и насыщенном традиционной символикой колорите, явившихся следствием эстетического обобщения иконографии буддизма на основе собственного историко-культурного опыта этноса. Стилевые особенности культовых произведений были установлены в обращении к опыту калмыцкого *прикладного искусства*, определившего декоративизм зрелого стиля искусства буддизма. Выявленные взаимосвязи, принципиально важные в контексте проблемы стилеобразования, свидетельствуют о целостности искусства, его художественном и образном единстве, благодаря чему язык народного декоративно-прикладного творчества может служить ключом к пониманию буддийского изобразительного искусства Калмыкии, его стилевого своеобразия.

Таким образом, разностадиальные в своем происхождении формы искусства взаимообусловлены в историческом развитии традиционной культуры народа. Исследование установило смыслообразующую целостность понятий

«*искусство — традиция — культура*», позволившую реконструировать изобразительное искусство XIX — начала XX вв. и восстановить логику художественного процесса. Традиционная мифопоэтическая сущность калмыцкой культуры, определенная в исследовании как питательная среда локального искусства, объясняет генезис его видов в исторической динамике. Применение системного подхода в осмыслении искусства привело к формулировке явления как завершенной художественной формы, определившей в истории культуры процесс развития стиля. Последний был понят в исследовании как сложноорганизованная система, функционально связывающая множество элементов общим порядком и выражающая «культурный смысл ценностных доминант искусства» [Каган, 1996]. Это позволяет прийти к выводу: выстроенная модель социокультурной динамики изобразительного искусства представляет цикличный процесс, фиксирующий основные этапы этнокультурогенеза, в котором художественная традиция, обозначенная явлением культуры, позволила выявить стадии стилеобразования на пути от формирования к зрелой традиции, и далее — поздней стилизации художественного образа.

Калмыцкое изобразительное искусство представляет собой явление и процесс формообразования, исследованные в структурно-функциональном анализе художественного образа. Выступая архетипическим «кодом» и «самосознанием» традиционной культуры этноса, оно сопрягаемо с такими категориями, как «пространство» и «время». Орнамент, историко-культурный источник, концентрирует в архетипической форме меандра *зег* историю и ритм бытия номадов в ритуале воспроизведения декора предметной среды. Создаваемая средствами художественного ремесла синкретичная «модель мира» в пространстве костюма и жилища, проецируемая в старокалмыцком искусстве, сливается с каноном буддизма в пространственных параметрах архитектуры, живописи и скульптуры, что позволяет дифференцировать в мифологическом мышлении архаический и религиозный аспекты бытия этноса. Изобразительное искусство, таким образом, представляет собой результат взаимодействия буддийского изобразительного канона с системой норм традиционной художественной культуры, что дает основание видеть в нем *этнический вариант* искусства северного буддизма.

Выявление эстетического кода, воспроизводимого в явлениях искусства (орнамент, народный костюм, архитектура, живопись и скульптура буддизма) привело к пониманию традиции как основополагающего фактора культурной преемственности. Вырастая из архаического первообраза («коллективного бессознательного»), художественная традиция объединяет в процессе развития культуру и искусство, мотивирует внутренние связи между отдельными видами, играет охранительную роль в экстремальных обстоятельствах и тем самым определяет стабильность традиционного общества и культуры как способа его бытия.

Мифопоэтическая художественная традиция родоплеменного социума продолжает жить в каноническом искусстве, формируя его этническое своеобразие и в конечном итоге его стилевую зрелость в гармоничном взаимодействии традиции и новации. Механизм цикличности как формы развития культуры,

выявленный в структурно-функциональном анализе произведений, программирует содержание калмыцкого искусства в переходный период. Вместе с тем охраняемое художественной традицией искусство обнаруживает относительную «линейную» самостоятельность, образуя спираль исторического развития в общекультурном контексте.

О динамике качественных изменений, характеризующих в целом художественный процесс, свидетельствует опыт историко-культурной реконструкции калмыцкого изобразительного искусства XIX — начала XX вв. Апробацию методов исследования можно видеть в экспозиционной музейной практике автора [Батырева, 2007]. Принципы «взаимности и эквивалентности» определяют динамику и направление развития искусства в сочетании линейного (динамического) и концентрического (статичного) движения, выстраивающего логику развития искусства в системе культуры. В динамике линейного и магической статике архетипического возвращения в спиралеобразном развитии искусства в пространстве культуры рассмотрено традиционное мировидение. Образная память предков репродуцируется в изобразительном искусстве Калмыкии. Это является стабилизирующей константой развития, обеспечивающей интеграционную преемственность исторического процесса, в котором традиция целостно объемлет формы разностадиального происхождения, взаимообусловленные в эволюции художественной культуры [Батырева, 2011].

ЛИТЕРАТУРА

1. Батырева, 2007 — Батырева С. Г. Музей традиционной культуры в системе науки и образования. Элиста, 2007.

2. Батырева, 2011 — Батырева С. Г. Калмыцкое изобразительное искусство XIX — начала XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. Автореф. дис. … док. искусствоведения. М., 2011.

3. Гуревич, 1994 — Гуревич П. С. Философия культуры. М., 1994.

4. Каган, 1996 — Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996.

5. Муриан, 2005 — Муриан И. Ф. Китайская раннебуддийская скульптура IV–VIII вв. в общем пространстве «классической» скульптуры античного типа. М., 2005.

6. Тишков, 2003 — Тишков В. Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии / Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М., 2003.

А. В. Виноградова (Москва)

БУРЯТСКАЯ ЖИВОПИСЬ XVIII–XIX ВВ. ИЗ КОЛЛЕКЦИИ АЛЕКСАНДРА НИКОЛАЕВА

Медитация сопровождается воспроизведением в собственном сознании многочисленных образов, обладающих определенными атрибутами и визуальными качествами. Так или иначе, мы встречаемся с этими образами практически каждый день, визуализируя их в уме или же рассматривая тханки. Изображения, которые мы можем увидеть, чаще всего выполнены непальскими, тибетскими и китайскими мастерами, будь то музейные образцы или тханки, которые мы вешаем дома. Постепенно формируется мнение о качестве и характере живописи того или иного региона или стиля внутри страны. Например, различия между тибетским стилями Карма Гадри и Менри, или новым Менри, как называет его Дэвид Джексон, автор книги «История тибетской живописи»: в первом случае — это прежде всего точечное написание фона, тонировка и светлые, чистые краски, во втором — пейзаж с большим количеством деталей, яркие, насыщенные цвета. Имеются образцы бурятской живописи, но существует негативная точка зрения о ее невысоком качестве. Дело в том, что чаще встречаются поздние изображения (середины — конца XX в.), в которых невооруженным глазом можно заметить смысловые ошибки, неровность черт лица и прочее. Однако недавно, в процессе описания коллекции буддийской живописи, общее количество работ которой составляет 958 тханок, нам посчастливилось увидеть образцы бурятской школы живописи XVIII–XIX вв., что стало настоящим открытием. Первоначально коллекция включала около 3000 единиц тханок, собранных в 70–80 гг. XX века в основном на территории юго-восточной Бурятии.

Ввиду смутной обстановки внутри монастырей в советский период, когда предметы культа — тханки, статуи и прочее — в огромных количествах складывались в подвалы храмов и никто не следил за их сохранностью, у некоторых лиц появился свободный доступ к этим «сокровищам». Таким образом и была собрана данная коллекция. Никаких конкретных фактов, а именно названий регионов, монастырей и храмов, из которых были взяты тханки, находящиеся в данном собрании, нет. Известно только общее количество образцов и последующее их разделение на две части. Менее значимая в художественном и историческом смысле часть коллекции (около двух третей работ) в 90-е гг. XX в. была продана в частную галерею. Дальнейшая судьба этой части коллекции неизвестна. Некоторое время спустя оставшаяся часть коллекции в количестве 958 тханок была продана коллекционеру буддийского искусства. До недавнего времени неразобранная коллекция хранилась в банковском сейфе. За этот период коллекция была извлечена лишь однажды для экспертизы и оценки в Государственном музее Востока кандидатом искусствоведения Л. И. Кузьменко. В 2012 г. коллекция была целиком выкуплена А. С. Николаевым. Новый владелец заказал исследование, конечной целью которого является издание каталога с лучшими произведениями коллекции.

На экспозиции в Музее народов Востока нет таких замечательных тханок; возможно, они дожидаются своей очереди в запаснике, но пока их никто не выставляет. Бурятские изображения XVIII–XIX вв. наполнены каким-то необъяснимым,

ощутимым только на чувственном уровне спокойствием. Каждая художественная составляющая направляет наш ум внутрь себя. Изображение не требует пристального внимания, чтобы разглядеть все детали, оно сразу представляет собой нечто абсолютно законченное и целостное. Глядя на центральный образ, мы уже охватываем взглядом все изображение. Таким образом, художник работает на глубинную суть, не отвлекаясь на сложные детали ландшафта и фон. Пожалуй, в этом присутствует некая примитивность с художественной точки зрения. Кто-то мог бы назвать подобные изображения наивными, но нельзя забывать о том, что таковой является специфика бурятской интерпретации, что и порождает ее самобытность. Лаконичные по композиции и спокойные по колориту образы нельзя ни с чем перепутать. Слегка грубоватые черты лица, наделенные этническими особенностями бурят, по которым мы часто можем определить регион: широкие лица с довольно мощными скулами, пухлые губы, широко открытые глаза. Будды и Йидамы сидят на лотосах, которые будто бы парят в пространстве, они слегка оторваны от земли.

Илл. 1. Сукхавати. Тханка XVIII в.

Буддизм пришел в Бурятию в XVII в. благодаря местным подвижникам, которые, отучившись в монастырях Монголии и Тибета, возвращались на родину, принося с собой учение. В 1741 г. указом императрицы Елизаветы Петровны буддизм становится одной из государственных религий Российской империи. С этого времени там начинают появляться ступы и изображения Будд. В данной коллекции присутствуют тханки XVIII и XIX вв. Среди образцов бурятской школы живописи часто встречаются изображения Амитабхи, Амитаюса с божествами долгой жизни, Зеленой Тары, Вайшраваны, Бахапутрапратисары, Харити (или Бурджи Лхамо, дарительницы детей, чей культ появился в Индии и позднее был распространен в основном в Монголии и Бурятии), также довольно много изображений охранителей гор и просто Защитников: Далха, Молха, Губилха. В связи с тем, что в Бурятии главной буддийской школой является Гелуг, ожидалось увидеть большое количество тханок Авалокитешвары, так как Далай-лама (один из высочайших лам школы Гелуг) является его эманацией, но данных изображений было довольно мало. Большое внимание, уделенное бурятскими художниками изображению Защитников и таких божеств, как Бурджи Лхамо, Далха, свидетельствует о некоторых историко-религиозных особенностях, существовавших на территории Бурятии. Дело в том, что, до того как буддизм пришел в Бурятию, местные кочевые народы были язычниками и шаманами, они обращались за помощью

к покровителям гор, озер и рек. Отсюда и появилась симпатия к подобным синкретическим образам, обладающим способностью даровать детей и богатства.

Бурятская живопись XVIII–XIX вв. обладает каким-то особенным настроением. Во-первых, в ней чувствуется художественная мысль мастера, это не шаблонное изображение середины XX в., это отображение осознанного восприятия художником текста и его творческой составляющей. Когда цвет, форма и осознавание сходятся в одной точке, рождается образ, обладающий собственным визуальным характером, появляются черты, которые становятся определяющими для идентификации живописи. В данном случае — это лаконичность форм, в которой прослеживается завершенность мысли художника, воплощение им качеств, которыми обладает божество. Само по себе изображение того или иного божества — это попытка трансформировать не существующее в материальном пространстве качество, которое не имеет визуального характера, что требует смелости и ясного понимания того, что говорится в текстах. Совокупность этих вещей и художественное восприятие художника, на которые накладываются культурные особенности и среда, в которых находится мастер, и порождают столь великое многообразие художественных стилей и направлений. Когда трое смотрят на один и тот же стол, они видят три разных стола, так как результат индивидуального восприятия каждого человека абсолютно уникален. И мы никогда не узнаем, каким он является на самом деле, потому что без восприятия его не существует. Стол — простой по своей сути предмет — порождает миллионы различных интерпретаций; трудно представить, сколько возможных точек зрения существует в изображении таких сложных, наделенных многочисленными атрибутами образов Йидамов, Будд, Боддхисаттв, Защитников и т. д.

Всегда можно определить, насколько художник хорошо знаком с текстом (каноном) по изображению мелких деталей и атрибутов. Подобно тому как осведомленный о предмете разговора человек ясно излагает свои мысли, художник, знающий текст, может четко прописать все элементы образа. Единственный источник, с которым мы можем сверяться в правильности написания образа (цвета его одежд, украшений, предметов в руках), — это тексты или наши учителя, которые видели их. Старобурятские образы очень ясные, четкие, целостные. Мы имеем непосредственный контакт с изображенным божеством, нас не отвлекают слоны, павлины и переплетающиеся растения, обрамляющие трон центрального божества, как любят писать непальцы; пейзаж простой и не перегружен деталями. Даже изображение Сукхавати (см. илл. 1) имеет ясную структуру и легко прочитывается: мелкие детали обладают ровными контурами, художник оставляет пространство между фигурами, таким образом, не перегружая поверхность и давая пространство для восприятия. Мастер как будто бы объясняет все по пунктам, не торопясь, обосновывая каждый тезис.

В этих изображениях нет той тонкости, которая присутствует у китайских мастеров, но эта художественная искусность заменяется чувственным отображением восприятия, которое идет от сердца. Маленькие фигурки с округлыми контурами, еле заметные улыбки на лицах и широко открытые глаза, упрощенные архитектурные формы, на фоне которых изображены центральные божества, спокойный колорит с приглушенными, мягкими цветами, не отвлекающими от образа, но, напротив, способствующими концентрации, — составляют главные характеристики образцов

бурятской живописи XVIII–XIX вв. В них нет ярких цветов, которые использовали китайские (очень часто можно увидеть, как розовая краска проступает через холст на обратной стороне) или непальские мастера, в особенности современные: ядовито-зеленого, яркокрасного, желтого и ультрамаринового.

Илл. 2. Шьяма Тара.
Тханка начала XIX в.

Удивительно наблюдать, как постепенно живопись превращается в нечто неосознанное, непродуманное и заштампованное. Пропадает индивидуальная художественная составляющая произведения искусства, живопись становится предметом религиозной торговли и сувенирной продукции. Тханки конца XIX — середины XX вв. будто бы написаны по трафарету. Часто регион можно определить лишь по характерным чертам лица или печати мастерской сзади холста. В галереях и местах, специализирующихся на продаже восточного искусства, часто можно встретить подобные изображения, они написаны как под копирку: яркие синтетические краски, распустившиеся цветы окаймляют ореол центрального божества, условный ландшафт, облака, контуры сбиты, грубые черты лица, как будто художник делал все второпях. Такие изображения похожи на сон, приснившийся в промежутке между дремотой и бодрствованием. Это дешевые массовые произведения, которыми художники зарабатывали деньги. Они не обладают тем глубоким смыслом и энергией, которые исходят от образцов старобурятской живописи. Рассматривая бурятские тханки XVIII — начала XIX в., зритель чувствует, сколько сил и понимания вложил мастер в эту работу. Пусть в ней не так много цвета и элементов ландшафта, пусть линии не такие тонкие и воздушные, как у тибетских, китайских или монгольских мастеров, но эта способность создавать столь целостный образ, казалось бы, в одну секунду проявившийся на поверхности холста, поражает и вдохновляет.

Рассмотрим несколько конкретных примеров из данной коллекции. Трудности вызывали вопросы определения периода и региона. Л. И. Кузьменко в своем заключении не делает подробного описания каждой тханки, а лишь называет регион и время. Восемьдесят процентов работ она относит к китайской школе живописи XIX в., остальные образцы принадлежат монгольским и бурятским мастерам. При этом она также выделяет художественную значимость бурятской живописи данной коллекции. Таким образом, основываясь на ее анализе, а также на образцах буддийского искусства, представленных в книге «Иконография Ваджраяны» под общей редакции Ц.-Б. Бадмажапова, и на опыте специалиста в области тибетской истории С-Х. Д. Сыртыповой, нам удалось определить и выявить основные черты

бурятской живописи XVIII–XIX вв. Критерии, по которым описывались тханки, были следующими:

Имя божества

Для унификации и порядка было решено использовать только санскритские термины. Однако некоторые тханки имеют собственные названия на языке, соответствующем региону их происхождения.

Фонд

Коллекция условно была разделена на 2 фонда: Ф-1 и Ф-2. В первый фонд отбирались произведения, отличавшиеся особой художественной ценностью. В основном это относилось к бурятским тханкам конца XVIII — начала XIX вв. Ко второму фонду относятся тханки, представляющие малую художественную ценность, сделанные наскоро, в большом количестве дублируемые.

Тханки, относящиеся к первому фонду, составляют приблизительно 1/10 часть всей коллекции.

Размер изображения

На основе статистических данных, соответствующих этому разделу, можно сделать некоторые выводы о формах и размерах изображений. После просмотра порядка 1000 произведений становится очевидной некая система в соотношении сторон тханок разных времен и регионов. Так, например, бурятские тханки XVIII–XIX вв. больше (в тех же пропорциях), чем китайские XIX–XX вв., чей размер, в большинстве случаев, приближен к размерам А4 (290х210 мм).

И все же самый распространенный формат — прямоугольный, вытянутый по вертикали. Такой формат задает всегда определенный ритм, останавливает динамику композиции, сосредоточивает внимание на центральном изображении.

Размер и описание обрамления

Тканевая рама, обрамляющая изображение, обыкновенно вытянута по вертикали. В 95% случаев на тханках сохраняются оригинальные обрамления. Совершенно типическими являются обрамления бурятских тханок конца XVIII — начала XIX вв.: плотная хлопчатобумажная или крупнозернистая холщовая ткань ручной обшивки. Тханки конца XIX — начала XX вв. обыкновенно обшиты китайским шелком с изображением благопожелательных символов (символы долголетия, драконы, вечный узел и др.).

Материал

В данном разделе указаны: тип письма (живопись/ксилография) и материал красочного слоя (минеральные/синтетические краски). Коллекция в целом содержит всего пятнадцать ксилографических отпечатков, остальные работы — живописные произведения.

В этом разделе дается описание материалов изображений. Почти все тханки написаны на холсте разной степени зернистости, изготовленном из хлопка, но некоторые ксилографические отпечатки сделаны на бумаге.

Особого внимания заслуживает одна тханка, написанная на шелке (ТС-2). В этом случае рисунок наносился непосредственно на ткань в один слой.

Время написания

Определение периода написания тханки является одним из самых сложных для атрибуции категорий. Атрибуция по этой категории проводилась по таким признакам, как красочный материал (минеральные или синтетические краски),

основная палитра, композиция, визуальный анализ оборотной стороны холста, характеристика обшивки (машинная, ручная, клеевая). Основными же критериями атрибуции по времени являлись, естественно, консультации с Сурун-Хандой Дашинимаевной Сыртыповой и стилистическое сопоставление с аналогами, атрибутированными другими авторами. Здесь в основном имеется в виду каталог «Иконография Ваджраяны», автором-составителем которого является Ц.-Б. Бадмажапов.

Илл. 3. Будда Бхайшаджьягуру. Тханка начала XIX в.

Регион

Определение региона создания тханки — пожалуй, столь же комплексная задача, что и периодизация. Соответственно, анализ производился практически по тем же характеристикам. Есть серьезные основания предполагать, что значительная часть коллекции периода конца XIX — начала XX вв. происходит из местности Утайшань. Художественные характеристики, небрежность исполнения, использование не самых качественных материалов позволяют предположить, что там располагалась своего рода «фабрика» по производству тханок. Смешанный этнический состав художников нашел прямое отражение в лицах божеств (китайские, монгольские, бурятские черты).

Описание центрального божества

Структура описания центрального божества включает в себя рассмотрение внешних признаков изображенного без каких-либо объяснений символики и смыслового значения атрибутов.

Описание сопутствующих божеств

Размеры изображенных сопутствующих божеств естественным образом несопоставимо меньше, чем центрального божества. Но не всегда этот обычай свидетельствует об иерархической значимости божеств в целом. Как правило, это зависит от текста медитации, описывающего определенный порядок, в котором практикующий должен представлять божеств.

Описание подношений

Почти на всех тханках коллекции изображены подношения, которые являются символом щедрости и проявления почтения божествам в нашем уме. Чаще всего на изображениях данной коллекции встречаются подношения пяти органам чувств (зеркало, плоды, благовония в раковине, музыкальный инструмент, шелковая ткань) или сочетание других драгоценных предметов.

Описание ландшафта

В идеале канон тханкописи предполагает обязательное присутствие в изображении и гармоничное сочетание пяти элементов: земли, воды, воздуха, огня,

пространства. Часть из них находит свое графическое выражение как элементы ландшафта.

Ландшафт играет зачастую сакральную роль. Так, фигура центрального божества нередко заполняет собой все пространство от земли до неба. В тханкописи отсутствует понятие перспективы, поэтому соотношение размеров центрального божества и элемента земли выражает не их реальное пространственное соотношение, а подчеркивает сакральную значимость божества.

Земля, как правило, изображается в виде зеленых холмов или остроконечных треугольников (сопок) — типичного ландшафта Дальневосточного региона.

Примечания

В этом разделе детально описаны все особенности конкретного живописного произведения. Ими могут быть надписи (на тибетском, бурятском, монгольском, китайском) на лицевой и (или) оборотной сторонах холста (с переводом/транслитерацией) и другие «несистемные» признаки.

Описание сохранности

Сохранность тханки оценивалась по нескольким параметрам: наличие дефектов холста, состояние красочного слоя, состояние обшивки. По этим параметрам выставлялась субъективная оценка состояния от «отличное» до «плохое». Часть произведений коллекции, представляющих большую художественную ценность, нуждается в квалифицированной реставрации и (или) консервации.

На некоторых тханках отсутствовали палки, что не фиксировалось в описаниях каталога. Для предотвращения неминуемых повреждений они заменялись на новые.

ТХАНКА № 1 (см. илл. 1).

Имя: Сукхавати. Номер: Су-ти-11. Фонд: Ф-1.

Размер изображения: 53х33 см. Размер обрамления: 94х51 см.

Темно-зеленая х/б ткань. Ручная обшивка.

Материал: живопись, минеральные краски.

Регион: Бурятия. Время: XVIII век.

Описание центрального божества: Будда Амитабха сидит на лотосе, расположенном на троне в центре двухэтажного павильона. Он сидит в ваджрасане, в руках держит патру. Вокруг него в пространстве изображены восемь благоприятных символов: вечный узел, колесо дхармы, лотос и т. д. Перед павильоном — водоем с восемью лотосами, из которых рождаются существа в Чистой земле Амитабхи. Ниже, среди холмов, Будда Амитабха дважды изображен идущим, окруженным почитателями. Они приветствуют Будду музыкой. Вверху изображен джина Амитаюс.

Описание сопутствующих божеств: персонажи в боковых павильонах символизируют практикующих. Поднимающиеся по лестнице символизируют последовательное преображение ума практикующего.

Описание подношений: внизу пуджа-дэви пяти цветов дхьяни-Будд держат подношения пяти органам чувств.

Ландшафт: ландшафтный фон состоит из водоемов, холмов, сопок и облаков.

Примечания: —.

Состояние: хорошее (в верхней части есть разводы и небольшие потертости).

ТХАНКА № 2 (см. илл. 2).

Имя: Шьяма Тара. Номер: ТШ-2. Фонд: Ф-1.

Размер изображения: 36х27,5 см. Размер обрамления: 79х43 см.

Темно-синяя плотная х/б ткань с добавлением шерсти. Ручная обшивка.

Материал: Живопись. Минеральные краски.

Регион: Бурятия. Время: начало XIX века.

Описание центрального божества: в центре — Шьяма Тара в лалитасане на лотосе. Правая рука в варада-мудре. Левая рука в кхатака-мудре. В обеих руках она держит лотосы. На ней корона с пятью драгоценностями, украшения Самбхогакайи. Цвет тела — зеленый.

Описание сопутствующих божеств: —.

Описание подношений: подношения пяти органам чувств в оранжевой чаше.

Ландшафт: холмы, покрытые растительностью, водоем, облака.

Примечания: —.

Состояние: удовлетворительное (в некоторых местах сошла краска, есть небольшие разводы).

ТХАНКА № 3 (см. илл. 3).

Имя: Будда Бхайшаджьягуру. Номер: ББ-2. Фонд: Ф-1.

Размер изображения: 34,5х25 см. Размер обрамления: 71х36 см.

Проклеенная х/б ткань сине-зеленого цвета. Ручная обшивка.

Материал: живопись, минеральные краски.

Регион: Бурятия. Время: начало XIX века.

Описание центрального божества: Будда сидит на лотосе в ваджрасане; в левой руке держит патру, в правой — стебель лекарственного растения миробалана с распустившимся цветком. Цвет тела — синий. Стопы и ладони нежно-розового цвета.

Описание сопутствующих божеств: —.

Описание подношений: подношения пяти органам чувств, разложенные на двусторонней оранжево-красной материи, лежащей на растущих из воды листьях.

Ландшафт: холмы, покрытые растительностью, водоемы, разноцветные облака.

Примечания: —.

Состояние: удовлетворительное.

Итак, описание и анализ данной коллекции позволили ближе ознакомиться и подробнее рассмотреть образцы бурятской живописи XVIII–XIX вв., выявить основные характерные черты живописи данного региона и периода. Данные образцы являются уникальными и требуют еще более подробного описания и анализа, на что и будут направлены наши силы в ближайшем будущем.

Ц. В. Дашицыренов (Улан-Удэ, Бурятия),
Я. В. Куус (Улан-Удэ, Бурятия — Санкт-Петербург)

ВОЗРОЖДЕНИЕ БУДДИЙСКОГО ИСКУССТВА В БУРЯТИИ КОНЦА XX — НАЧАЛА XXI ВВ.

Началом возрождения буддийского храмового искусства в Бурятии можно считать храмы (бур. *дуган*) Иволгинского дацана (тиб. *дацан* — «монастырь»), которые были построены в начале 50-х годов XX в. В то время Иволгинский дацан был единственным буддийским монастырем и резиденцией главы буддийской конфессии в России, не считая старого дугана, который сохранился в Агинском дацане и который отреставрировали на рубеже веков.

В досоветский период самым знаменитым был Цугольский дацан, в нем жили до тысячи человек, а комплекс дуганов отличался особой красотой и пропорциями. Бурятская архитектурная школа хоть и могла пойти по более легкому пути — развиваться под влиянием китайской и монгольской традиции, но стала своеобразной и обрела свои легко узнаваемые формы. На принцип строительства и некоторые элементы, такие как окна, перила и детали украшений, повлияло русское зодчество. Исследователи отмечают, что «основой бурятского храмового строения служила русская строительная техника и конструкция деревянного сруба здания. «Восточные» элементы бурятских храмов были декоративной имитацией подлинных технических особенностей конструкции тибетских и китайских зданий. Бурятские строители изготавливали эти декоративные элементы «на земле», отдельно от сруба, перекрытий потолка и крыши. Затем, когда здание было построено, их поднимали наверх и крепили на фризе и карнизе крыши как внешний декор строения. Эти декоративные детали были традиционно серийными» [Жамсуева, 2006, 59].

Продолжая перечисление отличий, можно также упомянуть о наличии только в бурятских храмах тамбура перед входом в зал. Но наиболее яркой, характерной чертой стал подход к планировке храма — план самого здания соотносили с мандалой, т. е. сакральной моделью дворца Будд, что проявлялось, например, в наличии на втором этаже четырех дверей с каждой стороны света и в цветовых решениях стен и потолка.

Самая знаменитая в Бурятии и единственная в своем роде оронгойская школа мастеров ремесел, живописи, скульптуры и архитектуры существовала в виде артели — группы признанных мастеров, которую приглашали во все районы Бурятии. Царское правительство стремилось держать под своим контролем все связи дацанов с монгольскими и другими буддийскими общинами. Перевозить предметы буддийского искусства через границы было сложно, но количество дацанов росло. К определенному времени сложились условия для развития собственной бурятской традиции. Основатель первой профессиональной «оронгойской» школы и непревзойденный мастер скульптуры — Габжилама Санжэ-Цыбик Цыбиков [Цыбиков, 2006] стал тем, кто, достигнув высшей степени буддийской учености, овладел всеми видами буддийского искусства,

ввел в изображения лам портретные черты, создал единый стиль, разработал технологии приготовления и использования красок, клея и других материалов, сам участвовал в строительстве знаменитых дацанов. Знаменитые оронгойские мастера (бур. *Оронгынсуутадархашуул*) могли, не прибегая к помощи местных умельцев, выполнить все внутренние и внешние работы на высочайшем уровне. В других случаях работали известные в своей местности мастера-одиночки.

«Во второй половине XIX в. в бурятских улусах сложились центры строительного ремесла, из них особенно славились мастера улусов Харгана и Верхнего Оронгоя, Гильбиры и Нижнего Оронгоя…. Верхнеоронгойские мастера выстроили больше половины всех дацанов Бурятии…» [Жамсуева, 2006, 60]. Оронгойская школа просуществовала до 1935 г. — периода, когда начались организованные советским правительством массовые разрушения буддийских построек и репрессии лам; пик этого драматического процесса пришелся на 1938 г. По воспоминаниям простого мирянина, «дедушки» Цывандоржо Гыдыпова, который работал завхозом в Кижингинском дацане, для придания решению о разрушении храмов видимости волеизъявления народа было созвано собрание колхозников. Во время голосования он был единственным, кто решился поднять руку «против»; на его счастье, активисты партии только посмеялись над одиноким протестом и не стали преследовать его в дальнейшем. Единственный в Бурятии полностью сохранившийся Тамчинский дацан в Гусиноозерске, Цугольский дацан в Читинской области и часть Агинского дацана (основные сооружения) уцелели лишь благодаря размещению в них воинских частей.

Важной вехой в храмовом строительстве Бурятии стало возведение в 1970 г. деревянного Цогчен-дугана (основного храма Большого собрания монастырского комплекса) в Иволге. Этот храм был первым большим (площадью 22х22 м), трехэтажным и трехъярусным храмом. Строили его из брусьев, скульптуры изготовляли из папье-маше. Скульптор центральной фигуры Будды и шестнадцати архатов — Лама Данзан из Монголии — готовился к долгому процессу стройки, но был немало удивлен, когда уже через год дуган был открыт. К сожалению, зимой 1976 г. храм полностью сгорел, сохранилась лишь часть мандал — Ямантаги, Демчога и Сандуя, находившиеся временно в другом дугане. Хотя для строительства нового храма, которое началось сразу же после пожара, снова были приглашены народные мастера и скульптор Данзан, убранство алтарной части, трона и множество резных деталей в новом дугане полностью воспроизвести уже не удалось.

Особенность этого первого Цогчен-дугана была в том, что построен он был на деньги верующих народными мастерами разных поколений — последними старыми ламами и молодыми резчиками, чеканщиками и художниками, первый раз участвовавшими в возведении буддийского сооружения. Из молодых живописцев можно назвать Батодалая Дугарова, из скульпторов по дереву — участника войны Доржо Палана, который вырезал из кедра тридцать пять Будд Покаяния, Авалокитешвару, излечивающего от глазных болезней (тиб. *Мигжед Ченрезиг*), его работы находились в центре зала. Примечательно, что первый ученик выдающегося мастера медитации Бидии Дандарона, художник из Ленинграда Александр Железнов также принимал участие в украшении первого

дугана как скульптор и сделал из глины восемь фигур львов. На церемонию открытия был приглашен глава буддистов Монголии Пандидо Хамбо-лама Гомбожав. Он привез в дар статую Будды Майтрейи и две статуи Бодхисаттв, которые были помещены на алтарь.

Интересно, что дуган строился без сметы и чертежей, только по эскизу. Храм, с одной стороны, был возведен в бурятском стиле — с чуть загнутыми парящими крышами, с богатой резьбой, с другой стороны — в нем впервые были использованы современные материалы: блестящие японские пластиковые панели «под дерево», которые в то время были большой редкостью. Работами по строительству обоих храмов руководили: Ойдуб Лубсанов, лама 74 лет из Тамчинского дацана, — архитектурными, Лама Данзан Дондоков — живописными, Лама Жимба Цыденов, прозванный в народе Жимба Дарсунский (бур. *Дарсун Жимба*), — тханкописными, Лама Данзан Бакши, учитель автора этой статьи, — скульптурными.

Появление этого храма стало символичным потому, что до этого исторического момента успели дожить несколько мастеров старой бурятской школы. Своим искусством и примером они дали вдохновение новому этапу — этапу возрождения. Все последующие храмовые постройки Бурятии, в большей или меньшей степени, повторяли облик этого дугана (илл. 1).

Буддийское искусство имеет, с одной стороны, очевидное любому человеку эстетическое измерение, с другой стороны — сакральное, требующее от мастера знаний не только техники, но и буддийского канона. Традиция передачи опыта от учителя к ученику и в современных условиях остается актуальной для любого, кто хочет работать в этой области. Годы гонений на буддистов и принудительного атеизма подорвали эту традицию обучения. Найти мастера представлялось в советские годы делом редкой удачи. В этом смысле интересен мой личный опыт, когда я пришел к Данзану Бакши. В то время он был стариком, почти 90 лет, плохо видел, был известен тем, что очень строго относился к тханкописи и уже не брал учеников. Но я понадеялся и пришел с голубым хадаком (монг. *хадаг* — «шарф для подношений») просить, чтобы он принял меня в ученики. Как известно, голубой цвет буряты и монголы считают цветом своего покровителя — Ваджрапани, в отличие от белого цвета Авалокитешвары, который почитают тибетцы; у китайцев любимый цвет желтый — цвет Манджушри. Перед моим приходом Данзану Бакши приснился сон, что он читает газету с текстом на тибетском языке — он счел это хорошим знаком и неожиданно согласился дать мне благословение линии передачи знаний, принял хадак, а за тонкостями техники отправил к своей дочери.

Сегодняшние реалии таковы, что многие начинающие художники ищут учителей за пределами Бурятии — в Индии и Монголии, и хотя в республике уже есть у кого поучиться, но говорить о возрождении бурятской школы храмовой архитектуры пока еще рано. За последние годы отдельные скульпторы, некоторым из которых пришлось постигать секреты мастерства самостоятельно, получили заслуженную известность, в их числе Дмитрий Будажабэ (литье Будд), агинский чеканщик и резчик Цыденжаб, который, перейдя на изготовление бронзовых буддийских скульптур, открыл в Улан-Удэ литейный цех.

Илл. 1. Цогчен-дуган. Иволгинский дацан

В последние годы правления Сталина властям стали поступать сведения, что в Бурятии возникают «нелегальные» ламы, к которым обращаются для проведения ритуалов даже коммунисты. В это время правительство, опасаясь бесконтрольного распространения буддизма, дало разрешение на строительство официального учреждения — Иволгинского дацана. Благодаря смелости ученика Агвана Доржиева, Ламы Хайдупа Галсанова (он добился встречи со Сталиным, который потребовал прошение с подписью 16 лам) и самоотверженности старых лам, — отсидевших, как и Дандарон, в лагерях по 10 лет и более, которые подписали письмо сами, но не дали подписывать молодым ламам, спасая их от возможности новых репрессий, — долгожданное разрешение было получено. Однако после этого другие обращения с просьбой разрешить открытие новых храмов и школ для лам были отклонены. Только в 90-е гг., когда в результате переговоров лам в Москве было получено разрешение на строительство дацанов по всей Бурятии, и началось возрождение.

Постройки возникали «народным» методом, строили — «кто во что горазд», никакого согласованного плана не было. Стихийная стройка велась и на свободных местах старых дацанов, которых сохранилось не так много, и на новых, если старые места не подходили. Для постройки храмов существенно, чтобы это были чистые территории. Согласно традиции, на севере от храма должно быть возвышение — гора или лес, с южной стороны вода — река или ручей. Алтарь располагается на северной стене, так как, по буддийской традиции, символическая гора Меру — на севере, и куда бы буддист ни обратился, он должен представлять, что он смотрит на юг, на солнце, так как буддизм приходил и распространялся с юга.

Тем не менее существуют дуганы (построенные за последние 5–10 лет), где это правило не соблюдается. Очевидно, что в условиях городской застройки приоритетом становится удачное архитектурное решение, согласованное с ранее построенными близлежащими зданиями.

Большинство храмов было построено по образу первого Цогчен-дугана, но исполнение зависело от возможностей мастеров на местах. В данной статье хотелось бы уделить основное внимание тем явлениям буддийского искусства Бурятии, которые не укладываются в традиционные рамки, а содержат в себе некоторые уникальные элементы или их сочетание. В данном контексте можно рассмотреть несколько построек, которые были задуманы мною как оригинальные.

Илл. 2. Храм Калачакры.
Дацан Хамбын Хуреэ, Улан-Удэ

Первая из них — это храм Калачакры, построенный по моему проекту в 1997 г. в Улан-Удэ. Хамбо-лама Аюшеев был инициатором постройки нового дугана Калачакры на территории Верхней Березовки, где с 1994 г. начал строиться двухэтажный деревянный дуган Цогчен в стиле, характерном для всех дацанов северного буддизма. Сначала Хамбо-ламе Аюшееву был предложен типичный проект, но он пригласил меня с целью заказать нестандартную планировку, так как я был единственным ламой и художником в одном лице (с 1967 по 1971 гг. учился в Иркутском училище искусств на живописном отделении, затем с 1980 г. — пять лет в дацане в Монголии) и имел опыт проектирования и постройки первого дугана Цогчен в Кижингинском дацане в 1990 г. То, что он попросил меня придумать что-то необычное, — было довольно неожиданно, так как многие ламы были против новшеств в храмовом строительстве. Тем не менее Хамбо-лама не только остался доволен моим проектом, но и воплотил его в жизнь. Еше Лодой Ринпоче из Тибета, который присутствовал при закладке вазы (тиб. *бумба*), символа начала строительства, поддержал нас такими словами: «Почему на поляне не может быть среди разных цветов новый чудный цветок?». Еще до разговора с Аюшеевым я зарисовывал некоторые свои архитектурные идеи, поэтому принес эскизы очень быстро. Характеризуя то, что является новым в этом дугане, можно отметить силуэт — сужающиеся кверху, как в Тибете, стены и входная лестница, ведущая сразу на второй этаж. На потолке храмового зала была помещена аппликация из шелка (4х4 м), представляющая собой упрощенную мандалу Калачакры. Что касается внутренней планировки — впервые из нижнего этажа с помещениями, предназначенными для учебы, проживания учеников (монг. *хуварак*) и подготовки ритуальных предметов — подношений (тиб. *торма*, бур. *балин*) была продумана лестница, ведущая в алтарную часть главного зала. На строительство храма потребовалось два года (илл. 2).

Не только ламы, но и миряне становились заказчиками культовых построек. В 2009 г. ко мне обратился житель деревни Нарин (Заиграевский район) с просьбой сделать проект небольшого деревянного дугана и затем построить на его средства при участии жителей села, состоящего из 80 дворов. Как и в случае с храмом Калачакры, я давно вынашивал план построить что-то своеобразное, делая зарисовки. И тут представилась благоприятная возможность построить дуган в форме лотоса — такой, какого еще нигде не было. Заказчик горячо поддержал эту идею и немедля приступил к строительству. В этот раз я сам принимал участие в изготовлении резьбы, подбирал гамму для цветовой растяжки, выпиливал лотосы электролобзиком из листов фанеры.

Всего участвовало 4–5 человек, и все они, кроме одного, не были профессиональными строителями. Дуган был построен всего за 2 месяца. Он был открыт 7 ноября 2009 г. и получил название «Дом светильников» (илл. 3). Внутри Дондок Дашицыренов — лама и строитель ступ — предложил оригинальный вариант расположения текстов Кангьюра (который он первый раз реализовал в храме Зандан-Жу): вместо стеллажей за алтарем тексты располагаются на колесе (тиб.: *хорло*) и вращаются подобно молитвенному барабану (бур. *хурдэ*) по кругу движения солнца. Замысел был в том, чтобы в маленьком селе, где нет ламы, который постоянно служил бы в дугане, в «Доме светильников» круглосуточно горели масляные лампы — подношения. Чтобы не дать им угаснуть, каждая семья дежурит одну неделю по очереди.

Еще одно необычное здание, построенное в Улан-Удэ в 2006 г. архитектором Бадмацыреновым, — дацан Ринпоче Бакша (Тибетский центр Ело Ринпоче) на Лысой горе. Он нетипичен и по планировке, и по внешнему образу. В отличие от бурятских дуганов, которые всегда выделяются среди других построек по загнутым концам крыш, он имеет почти прямоугольную крышу и внутри выглядит как современное здание, построенное по принципу удобного функционирования (см. илл. 4). Современные материалы и формы — например европейские окна и двери — были также использованы при постройке храма Зандан-Жу в Еравне.

На сегодняшний день результатом процесса возрождения стало появление около 50 действующих храмов. Восстанавливаются старые, строятся новые: только в 2011 г. открылись несколько дуганов — Гандан в Улан-Удэ, а также храмы в Тункинском и Читинском районах.

Илл. 3. Храм «Дом светильников». Нарин

Илл. 4. Тибетский центр Ринпоче Бакша

Архитектурные образцы Иволгинского дацана, в числе которых тантрический дуган — храм Зеленой Тары, внутри которого мы видим воплощенную мандалу, — и особенно такое необычное, с отлично выполненной деревянной резьбой, сооружение, как дворец Двенадцатого Пандито Хамбо-ламы Даши Доржо Итигэлова, воссозданный в 2008 г. по фотографиям из музея, — лучшее доказательство мастерства современных бурятских мастеров. Этот дворец — реконструкция Диважин-дугана Янгажинского дацана, построенного самим Хамбо-ламой Итигэловым, — выполнен в стиле традиционной бурятской архитектуры (илл. 5).

В рамках данной статьи хотелось бы также кратко охарактеризовать процесс возрождения строительства ступ. Здесь можно наблюдать аналогичные тенденции: увеличение количества ступ с каждым годом, начиная с 90-х гг., и стихийное, «народное» строительство. Наиболее распространенный принцип для возведения ступы — «построим ступу ламе-земляку, ламе-родственнику, выдающемуся ламе…»; таким образом, благодаря инициативе лам, земляков, семей и общин или даже одного человека возникает небольшая мемориальная — чаще всего традиционного вида — ступа. Другая история (таких ступ меньше) — когда ступа связана с каким-либо недавним событием, например, посещением Его Святейшеством Далай-ламой XIV горы Алханай, или с какой-либо целью, как это произошло со Ступой исцеления в Маракте и т. п.

Большинство ступ Бурятии соответствуют традиционно тибетскому канону восьми «классических» типов ступ. Об этом достаточно много написано [Базарова, 2007]; в дореволюционной Бурятии ступы были распространены повсеместно — в первую очередь их строили у дацанов, а также на высоких горах, около сел и в особых, иногда удаленных местах.

К сожалению, в период разрушения храмов все ступы также были вскрыты, реликвии утрачены. В одном

Илл. 5. Дворец Хамбо-ламы Доржо Итигэлова. Иволгинский дацан

Илл. 6. Ступа Агван Силнаму. Ламская Gадь

из редких случаев, как это произошло в Кижингинском районе, буддистам удалось восстановить архаичного типа ступу в 1992 г. (илл. 6). По рассказам очевидцев, они разыскали останки тела Ламы Агвана Силнама, который на момент разрушения ступы в 30-х гг. находился в ней в состоянии особой медитации после физической смерти, подобно Хамбо-ламе Итигэлову. Но о большинстве ступ мы ничего сейчас сказать не можем, так как почти не сохранились данные ни об их строителях, ни о внешних размерах. Чудом сохранившийся лотос, вылепленный неизвестным мастером на одном из старых фундаментов ступы в Анинском дацане, — свидетельство тому, что бурятские мастера иногда привносили свое видение в декорирование (илл. 7). Анинский дацан сейчас окружают не только восстановленные старые ступы, но и уникальный комплекс из 108 ступ, построенный силами семей хоринских бурят в 2011 г. (см. илл. 8). Это, наверное, самое впечатляющее по масштабам свидетельство возрождения буддизма последних лет, так как этот огромный комплекс был задуман и возведен как символ восстановления традиции родовых бурятских храмов. Замечательно, что принять участие в финансировании и постройке могла любая местная семья, независимо от национальности. Вообще, это очень важно, что информация о строительстве храма или ступы становится, благодаря Интернету и другим СМИ, открытой для всех, люди воодушевляются подобными народными стройками, видят, что все это возможно. Статьи о ступах Бурятии (число ступ уже приближается к тысяче) печатаются не только в региональных, но и в московских журналах [Куус, 2012].

Илл. 7. Ступа с лотосом. Аннинский дацан

Появление в России новых поколений буддистов, которые не относятся к представителям этнического буддизма, ощутимо и в Бурятии. Процесс этот начался еще в советское время, когда приезжавшие в поисках духовных наставников «русские» преследовались официальными властями. Некоторые из них разделили участь своих бурятских учителей и попали в лагеря, как например, ученики Дандарона. Часть из них поселилась в Бурятии и выбрала профессии, связанные с буддизмом. Именно благодаря таким группам учеников появились ступы, нехарактерные

Илл. 8. Комплекс 108 ступ. Аннинский дацан

для бурятской традиции. В ряду таких построек — ступа Дандарона (илл. 9), построенная в 2004 г., и ступа, посвященная его ученику — Василию Репке (илл. 10). Эти ступы, хотя и не относятся к типам классических ступ, построены в полном соответствии с буддийским каноном, который предусматривает строгое соблюдение многочисленных указаний, касающихся места, формы и содержания ступы, так как ступа — это место хранения священных реликвий, они благотворно влияют на всех живых существ. Взглянув на ступы, построенные западными буддистами, мы обнаруживаем сходство с древними ступами Непала и Индии.

Одна из самых почитаемых в буддийском мире, непальская ступа Боднатх (Катманду) стала прообразом самой известной в Бурятии ступы — Джарун Хашор, построенной в 1919 г. в Кижинге силами верующих. Как и все подобные сооружения, она была разрушена в 1937 г. История восстановления этой ступы заслуживает отдельного рассмотрения.

Илл. 9. Ступа Бидии Дандарону. Ламская падь

В 1990 г., когда наконец пали последние «оковы» советского атеизма и стало возможным беспрепятственное строительство буддийских построек, в воздухе повис вопрос «С чего начать?», и не было ламы в Бурятии, которого бы не затронула эта проблема. Именно в это время мне, первому настоятелю Кижингинского дацана,

пришла идея создать в Кижинге необычную ступу — символ возрождения всех школ тибетского буддизма. Первым шагом для осуществления столь смелого замысла был поиск подходящего опытного ламы. Автор этой статьи нашел такого ламу на конференции Азиатского Буддийского Комитета Мира в Монголии, им оказался лама линии Карма Кагью Лопён Цечу Ринпоче; как потом выяснилось, он был из Непала. Почувствовав его необычайную внутреннюю силу и мудрость (несмотря на его полуприкрытые глаза, он видел все и постоянно находился в медитации), я подошел к нему и показал свой проект. Это должна была быть огромная ступа в непальском стиле, похожая на Боднатх, высотой 33 м (без учета подвального этажа), с внутреннем пространством диаметром 44 м. Внутри, в центре зала, было задумано поставить статуи Будд трех времен: прошлого — Кашьяпы, настоящего — Шакьямуни и будущего — Майтрейи. Четыре внутренние стороны были посвящены четырем главным школам тибетского буддизма, в соответствии с этим у каждой стены — скульптурные изображения глав (основателей) этих школ: Цзонхавы, Кармапы, Падмасамбхавы и Сакьяпы. Нижний этаж был задуман как место для практики — с росписями, повествующими о Двенадцати деяниях Будды, скульптурами шестнадцати архатов и Тысячи Будд. В середине должна была находиться статуя Ваджрасаттвы с гротом внутри — местом для практикующего.

Илл. 10. Ступа Василию Репке. Потай

Внимательно выслушав мои идеи, Лопён Цечу Ринпоче не только выразил одобрение и поддержку, но и был готов сразу же, немедля, проехать около 1000 км из Монголии в Бурятию, чтобы провести ритуал освящения места. Впоследствии он поставил свою печать на чертежах ступы и дал ей тибетское название — *Джарун Хашор Чоден Лха-хан*, что означает «Ступа Джарун Хашор — Обитель Будд». Все сложилось так удачно, что уже 26 сентября состоялась закладка вазы-бумбы с драгоценными реликвиями. Необходимый, по словам Цечу Ринпоче, мальчик десяти лет, рожденный в год Петуха, был тут же найден в стихийно собравшейся огромной толпе. Я же поддержал ритуал тем, что вызвал и девочку года Петуха. Дети, следуя указаниям Ринпоче, вместе взялись за лопатку и сделали отверстие для вазы в земле. Для всех присутствующих этот момент стал настоящим чудом, так как они впервые участвовали в традиционной буддийской церемонии с таким высокопочитаемым ламой — Ринпоче. Дальнейшая судьба ступы была, как и многих других, непростой. Не все проекты находили поддержку и реализовывались. Столь новаторский и требующий огромных ресурсов проект оказался

Илл. 11. Ступа Примирения. Дацан Ринпоче Бакша

неосуществимым в то время. Прошли годы, и на месте закладки в 2011 г. появился храм с большой восьмиметровой статуей Будды Шакьямуни на троне. А в Улан-Удэ, под руководством Ело Ринпоче, сейчас заканчивается строительство двух двадцатитрехметровых ступ Примирения, внутри которых вскоре мы увидим галереи с 1080 статуями Будд Долгой Жизни (илл. 11). Приезд в Бурятию Цечу Ринпоче повлиял и на судьбу «бурятской Боднатх» —Джарун Хашор. Посетив место, где она находилась ранее, Цечу Ринпоче пришел к убеждению, что эта ступа должна стать первой возрожденной ступой Бурятии. На совете лам я передал его слова, и она действительно была восстановлена первой в период с 1990 по 2001 гг. Тогда это была самая большая ступа России. Воссозданная по фотографиям, Ступа, Исполняющая Желания — Джарун Хашор имеет свой неповторимый облик, который складывается из синтеза элементов непальской и бурятской архитектуры — харбики с глазами Будды и ступеней, на которых расположено множество маленьких ступ в форме колокола (тиб. *няндай*) (илл. 12).

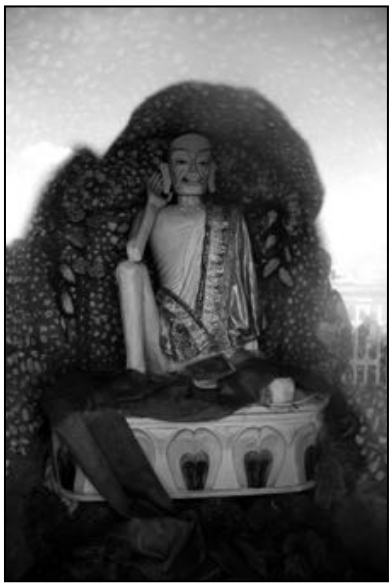
Завершая обзор культовых архитектурных сооружений, необходимо упомянуть о буддийских барельефах, которые можно увидеть только в одном дацане Бурятии, Ацагатском. Распространенный в Индии, этот вид буддийского искусства до недавнего времени не был знаком бурятам. Вдохновителем возрождения Ацагатского дацана является Лама Тарба Доржиев. Благодаря его стараниям, восстановленный дацан превращается, по словам самого Ламы, в «храм под открытым небом». На фотографии отличить этот дацан от других несложно, потому что только здесь можно увидеть ступы, которые образуют ограду и вход на территорию монастыря. Они были восстановлены по сохранившемуся изображению старого Ацагатского дацана [Минерт, 1983].

Илл. 12. Ступа Джарун Хашор. Кижингинский дацан

В 1995 г., после визита в дацан Его Святейшества Далай-ламы XIV, Тарба лама не только изготовил восковую фигуру Его Святейшества, но задумал построить в честь Далай-ламы первый барельеф Авалокитешвары (бур. *Арьябалы*) (илл. 13). Второй барельеф — Зеленой Тары — сейчас готов к установке. Предполагается, что все последующие барельефы составят единую композицию: Авалокитешвара со спутниками — Ваджрапани и Манджушри, основатель школы Гелуг — Цзонхава, Зеленая и Белая Тары, Тридцать два Будды Покаяния и грот Миларепы. Сейчас мало кто помнит, что песни выдающегося йогина Тибета Миларепы были одними из самых популярных среди поколения бурят, читавших на старомонгольском языке. Как продолжение этой традиции, на территории Кижингинского дацана был построен дуган — грот Миларепы с его фигурой (илл. 14).

Илл. 13. Барельеф Авалокетешвары. Ацагатский дацан

Что касается возрождения буддийской живописи — тханкописи, то оно тесно связано с восстановлением дацанов, в убранстве которых присутствуют изображения Будд. Самый известный мастер тханкописи, который уже упоминался в связи со строительством Цогчен-дугана в Иволге, —Данзан Дондоков — человек, который не дал прерваться линии преемственности старой дореволюционной школы. Все знали старого мастера Джимба Цыбенова, который в возрасте 70 лет также принимал участие в росписи первых храмов. Среди тех, кто много сделал для возрождения, — ученик Дондокова Дашинима Дугаров. Он начал восстанавливать школу и процесс использования минеральных красок в начале 90-х. Среди первых, кто посвятил себя тханкописи с середины 80-х, — художник Батодалай. На сегодняшний день признанный мастер, чьи тханки можно увидеть в дацанах, — это Александр Кочаров. Он учился у старого бурятского Ламы Дарсун-Жимбы Цыбенова, потом — у личного художника Далай-ламы XIV — тханкописца Ген Сангей Йеше в Индии, где он уже многие годы является авторитетным учителем тханкописи. Также пишут тханки ученики Дашинимы Дугарова — Очирма Раднаева, Баирма Ободоева, Сэсег Дугарова,



Илл. 14. Скульптура Миларепы. Кижингинский дацан

Агама Итигэлова из Аги [Художественное наследие Аги, 2008] и другие. Последние годы можно охарактеризовать как время, когда возродилась традиция обучения в Монголии и в известных тибетских монастырях, перенесенных сейчас в Индию. Кроме специальной школы в Дхарамсале, несколько десятков лет назад созданной для возрождения традиции тханкописи (Его Святейшество Далай-лама XIV совместно с Ген Сангей Йеше лично отбирали преподавателей для этой школы), существует школа при монастыре Намгьял. Сейчас в Индии живут и учатся художники, часть из которых возвращается через несколько лет в Бурятию, часть — остается рядом со своими тибетскими наставниками на долгие годы. Единственный в России факультет буддийской живописи входит в число четырех факультетов буддийского института Даши Чойнхорлин Иволгинского дацана, открывшегося в 1991 г.

Декан факультета — Лама Цырен-багша (Санжиев) учился у монгольского мастера Пурэвбата, ученика Сангей Йеше. Николай Дудко, широко известный за пределами Бурятии благодаря выставкам и альбомам, учился в Улан-Удэ и Киеве на художественно-графическом факультете, получил благословение от Ламы — «дедушки» Дарма-Доди, затем также учился в Индии. В 2000 г. Николай Дудко написал программу обучения тханкописи для студентов Восточно-Сибирской академии культуры и искусств г. Улан-Удэ.

Большинство тханкописцев, в отличие от светских художников, живут не за счет заказов, буддийское искусство для них — вид религиозной практики, требующий терпения, настойчивости и подвижничества.

Завершая статью, посвященную буддийскому искусству Бурятии, нужно отметить, что за период с конца XX в. до наших дней усилиями многих людей проделана большая работа по его возрождению. Наряду с мерами по сохранению наследия школы старых мастеров, под влиянием современного искусства и техники возникают новые подходы и идеи. Подтверждением этому стало проведение летом 2012 г. первого профессионального конкурса современного буддийского искусства, который проходил в Иволгинском дацане и назывался «Подношение Хамбо-ламе Итигэлову». К участию были приглашены поэты и композиторы, музыканты и художники. В выставочном зале, рядом с произведениями, выполненными в традиционной манере и с использованием традиционных материалов, можно было увидеть тханки Евгения Попова, выполненные акриловыми красками на оргалите, и другие необычные решения. Представленная мной и Янжимой Дашицыреновой оригинальная композиция является мандалой с портретным изображением Хамбо-ламы Итигэлова в центре (илл. 15). Эта работа, получив-

Илл. 15. Хамбо-лама Итигэлов в мандале Чакрасамвары

шая третью премию, была не единственной, написанной специально для конкурса. Проведение этого конкурса, ставшего знаковым событием для Бурятии, свидетельствует о том, что настало время заметить и поддержать талант и энтузиазм современных мастеров буддийского искусства. Во всех сферах заметен прогресс, и все становится возможным. Если нет мастерских в республике, можно найти их за ее пределами. Так, например, самый большой в России буддийский колокол весом 7 тонн (находится в дацане Ринпоче Бакша) был отлит в 2009 г. в Екатеринбурге. С каждым годом укрепляются связи с теми буддийскими странами, в которых традиции не прерывались. Овладев знаниями за рубежом, мастера возвращаются в Россию и работают, обучая других.

Илл. 16. Скульптура «Маленький Будда». Иволгинский дацан*

Еще один факт, подтверждающий наличие большого потенциала буддийского искусства, — постройка специального павильона для скульптуры Будды на льве — «Маленький Будда», которая была передана в дар признанным во всем мире скульптором Даши Намдаковым. Эта скульптура, сделанная в очень современной авторской манере, удивительно гармонично вписалась в комплекс Иволгинского дацана (илл. 16).

В заключение остается пожелать всем, кто сохраняет и изучает, возрождает и развивает традиции буддийского искусства, долгих, плодотворных лет жизни и Пробуждения!

ЛИТЕРАТУРА

1. Базарова, 2007 — Базарова Э. Б. Культурно-историческое значение восьми ступ Татхагаты // Вестник Бурятского государственного университета. 2007. Вып. 5. С. 3–8.

2. Жамсуева, 2006 — Жамсуева Д. С. Архитектура бурятских дацанов // Актуальные проблемы монголоведения. Санжеевские чтения — 6: сборник научных статей. Улан-Удэ, 2006. С. 59–60.

3. Куус, 2012 — Куус Я. В. Ступы Бурятии // Буддизм.ru. 2012. № 20. С. 81–85.

4. Минерт, 1983 — Минерт Л. К. Памятники архитектуры Бурятии. Новосибирск, 1983.

5. Санжи-Цыбик Цыбиков, 2006 — Санжи-Цыбик Цыбиков: альбом / Буддийская традиционная Сангха России. Улан-Удэ, 2006.

6. Художественное наследие Аги, 2008 — Художественное наследие Аги: фотоальбом. Красноярск, 2008.

* Благодарим за предоставленные фотографии *В. Фролова, Ю. Старикову, Я. Куус.*

В. В. Деменова (Екатеринбург)

ТРАДИЦИИ И ПОИСК НОВЫХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ РЕШЕНИЙ В СОВРЕМЕННОМ БУДДИЙСКОМ ИСКУССТВЕ

Бытие традиции внутри живой ткани культуры является сложным процессом, предполагающим сохранение ее ядра и одновременное его раскрытие в произведении. В современном религиозном искусстве этот процесс сопровождается бурлящим взаимодействием развивающегося всеобщего историко-художественного процесса и устойчивого религиозно-художественного канона.

Тенденции, обозначившиеся в искусстве XX века, — крайняя индивидуализация художественного творчества, взращенная идеями модернизма и постмодернизма, и последовавший за этим кризис «больших стилей», также сопровождавшийся непременным поиском своего, индивидуального художественного почерка, — на рубеже XX–XXI веков дополнились, с одной стороны, определенным кризисом художественной выразительности и образности вообще, а с другой — желанием мастеров дать художественное воплощение предчувствию приходящего «нового мира», мира будущего. Внутри актуального и современного искусства преодоление этого кризиса нередко осуществляется на путях поисков новых материалов/субстанций для творчества (например, световые, звуковые, тактильные инсталляции и т. д.), включения в процесс и продукт художественного творчества достижений нейрофизиологии и квантовой физики. Формируется отношение к искусству как к научно-художественному эксперименту и т. д. Среди художников, создающих свои произведения из традиционных материалов, желание передать «изменившуюся реальность» проявляется в стремлении проникнуть в сакральное, сокровенное, мета-религиозное посредством создания некоего художественного мира, действующего на сознание зрителя не только системой образов, очевидных цвето-пластических ходов, но и по-особому, психо-физически освоенным веществом самой живописи.

Илл. 1. Бодхисаттва. Непал, XIV в

В отношении современных буддийских мастеров среди факторов, косвенно влияющих на их творчество, можно упомянуть размытые стилистические границы произведений и отчасти новую, нецеховую роль, которую выполняет мастер в системе отношений общества и Сангхи. С одной стороны, на протяжении XX века в Тибете, Монголии, Китае и России (Бурятия, Калмыкия, Тыва) преемственность национальных художественных школ была прервана, с другой — с 80-х годов наблюдается «волна» западноевропейских художников, которые в Индии изучали буддизм и буддийское искусство и после 10–15 лет пребывания там вновь возвращались в Европу, Россию, США. Сегодня современные буддийские худож-

Илл. 2. Индра. Непал, XIII в. *Norton Simon Museum*

ники (европейцы и азиаты) при всем стремлении следовать определенной художественной школе, традиционным правилам обучения вольно или невольно подвергаются разнообразному визуальному влиянию. Они имеют возможность свободно перемещаться по миру и становятся по-настоящему «людьми мира»: рождаясь в одной стране, обучаются чаще всего в Индии, а затем живут и работают в самых разных точках планеты — от Дхарамсалы до Сан-Франциско. Они имеют возможность видеть произведения самых разных эпох Востока и Запада, в том числе в подлиннике, что влияет на формирование их стиля и художественной манеры. По сути, они оказываются в ситуации свободного выбора между линиями художественной преемственности и поиском своего собственного творческого почерка. При таком положении дел само понятие художественной традиции в стилевом отношении оказывается под угрозой, так как опирается на личностное начало художника, собственный опыт «насмотра» произведений и понимания красоты.

Отметим, что процессы, которые можно назвать «смешением стилей», начались еще в XVIII–XIX веках. Однако чем ближе к XX веку, тем чаще встречаются произведения «пограничные» — с невыраженными чертами той или иной национальной художественной школы. Чаще всего сакральные изображения создаются в одном центре культуры, а бытуют в другом, что усиливает заимствование стилевых черт. Это ясно видно на примере китайской буддийской скульптуры конца XIX века, китайской и тибетской живописи, непало-тибетских стилевых смешений, усилившихся в XIX веке. Однако XX век и особенно его вторая половина привносит в этот процесс еще и влияние западноевропейской культуры. Например, очерченный круг проблем усиливается уже отмеченной новой, нецеховой ролью мастера во взаимоотношениях буддийской Сангхи и общества. Появилась новая форма существования художника: он может работать один (по принципу западноевропейской традиции), а не только при монастыре, среди мастеров и подмастерьев. Кроме того, встав на путь сакрального искусства, нередко мастера уже обладают высоким уровнем владения классической, академической живописью или скульптурой. Избрав свой собственный художественный путь (вне определенной мастерской, артели), но оставаясь при этом внутри Сангхи, большинство художников, понимая всю ответственность самостоятельной работы (географически они нередко живут в большом удалении от дацанов), особое значение придают связи со своим Учителем.

Цеховая роль художника в наши дни может и сохраняться — например, в творчестве непальских мастеров, которых приглашают на выполнение художественных работ по оформлению новых дацанов в другие регионы или страны.

Непал на сегодняшний день является одним из самых развитых центров буддийского искусства, где художественная преемственность не прерывалась

Илл. 3. Индра. Непал, 1350–1450 гг.

в течение XX века. Именно в долине Катманду сегодня производится и создается по заказу (в том числе и российских дацанов) огромное количество скульптур, пишутся тханки. Работы непальских художников XX–XXI вв. представляют собой зеркало сложных художественных процессов, происходящих внутри традиционного искусства. Непал, открытый в последней четверти XX века для западного мира, не избежал уже названных влияний, в том числе коммерциализации искусства, но при этом сохранил традиционную цеховую систему мастерских, в которых передача художественного навыка осуществляется с самого раннего возраста. Прекрасным образцом неугасающего таланта непальских мастеров (зодчих, резчиков по дереву, мастеров по металлу, живописцев) может служить предпринятая в период с 2008 по 2010 год реставрация ступы Сваямбунатх в Катманду, участниками которой стали более 70 неварских мастеров под руководством Тсеринг Геллек, дочери Тартанга Тулку Ринпоче (в октябре 2011 года Тсеринг Геллек выступала с презентацией фильма об этом событии в Музее Рубина в Нью-Йорке).

Илл. 4. Бодхисаттва Майтрейя. Непал, 1250–1350 гг. *The Metropolitan Museum of Art*

Однако опасность «поточности» создания живописных тханок и скульптуры, ориентированной на массовую продажу для «увлеченных Востоком» западных туристов, очевидна. По существу, это десакрализация религиозного искусства. Даже при сохранении всех внешних правил создания изображений из них нередко уходит главное — воплощение живого, визуализированного образа, явленного через глубокую медитацию мастера или сделанного под покровительством Учителя. Это также может рассматриваться как опасность подрыва глубокой духовной основы передачи традиции, внутри которой взращивание, восхождение художника шло долгими годами не только в области овладения ремеслом, но главное — в тесном контакте и с помощью Гуру, Ламы.

Эта непростая современная ситуация отчасти дополняется и тем, что в Непале на протяжении многих веков были близки художественные традиции индуизма и буддизма. И как следствие, на внутренний и западный рынок сегодня нередко попадают работы художников, прекрасно владеющих ремеслом, искусством иконометрии и знанием иконографии, но производящих с равной легкостью и буддийские, и индуистские изображения. Производство в пределах одной мастерской изображений божеств обеих традиций в средневековый период также имело место; это отчасти подтверждается иконометрическими изводами, включающими в себя прорисовки пантеонов обоих религиозных течений

(иконографические прорисовки XV в., Непал, собрание LACMA), а также фактами сходной иконографии (например, образы Индры и Локешвары в позе махараджалиласана). Но в работах раннего периода хоть и слабоуловимы, но все же присутствуют различия не только в области иконографических особенностей и черт, которые как раз могли отличаться лишь деталями, но и в образном, интонационном решении. Можно отметить, что скульптурные образы индуистских божеств даны чуть более телесно, характер поверхности скульптуры чуть более плотный, не так сглажен, как в буддийских образах Бодхисаттв. На примере золоченой скульптуры эти нюансы хорошо заметны.

Илл. 5. Будда Вайрочана.
Автор Лок Читракар. Непал, XX в.

В современных же работах — и в живописи (например работы Лок Читракара), и в скульптуре (например тонко проработанные непальские вещи из частных коллекций, представленные на выставке «От Тибета до Урала. Великий путь» в Музее истории Екатеринбурга в мае 2012 года) — эти интонационные, образные черты подменяются общей декоративностью, тщательной, нередко показной, слишком утонченной проработкой орнаментальных поверхностей в тханках или скульптурах. Само по себе усиление декоративности не несет в себе негативного начала. Однако существует огромная разница между классическими образцами скульптуры и тханок, в которых «декоративно-орнаментальное» не столько выполняет функцию украшения, сколько является божеством, его проявленной сутью на орнаментальном уровне (по мысли П. Флоренского, орнамент облекает наглядностью мировые формулы бытия), и современными работами, где декоративное начало выходит на первый план, а умелость мастера своей кричащей активностью затмевает собой собственно цель произведения — изображение божества.

В качестве классических работ, в которых орнаментально-декоративное начало является продолжением божества на ином уровне, входит в переливчатые, фрактальные соотношения с общей пластикой, абрисом, межпредметными паузами на уровне ритмических соотношений, можно привести скульптурные изображения пяти Дхьяни-Будд монгольского мастера XVII века Дзанабадзара. В них различия — вернее, различные грани единой природы — Амитабхи, Акшобхьи, Ратнасамхбхавы, Амогасиддхи и Вайрочаны как раз улавливаются в нагрудных украшениях и характерных мудрах каждого из Дхьяни-Будд. Кроме, того, изготовляя ожерелья Бодхисаттв или Тар,

Илл. 6. Амогасиддхи. Дзанабадзар, XVII в. Музей изобразительных искусств. Улан-Батор, Монголия

мастер должен был помнить, что изображает: создавая ожерелье — парамиту даяния, гравируя браслеты — парамиту нравственности, серьги — парамиту терпения, корону — парамиту созерцания, что давало глубоко талантливому мастеру еще один путь к созданию единой, глубокой образности на всех уровнях [Ганевская, 2004, 341]. Небольшой иллюстрацией воздействия такой полноты отражения Абсолютной природы в скульптуре и, в частности, в украшениях может служить история, зафиксированная «Синей летописью» Гой Лоцавы Шоннупэла, повествующая о том, что «однажды Намха Пэлсанпо рассказал, что видел, как его тело наполнилось светом, исходящим от украшения на браслете Сангье Доньо (Амогасиддхи), держащего в руках чашу для подаяния (патру), сделанную из камня вайдурья и заполненную амритой, при этом он погрузился в глубокое сосредоточение ума» [Гой Лоцава Шоннупэл, 2000, 339].

Ярким примером различного понимания функций декоративности современными мастерами и мастерами XII–XVI вв. является изображение Зеленой Тары (Тибет, XIII в., Кливлендский музей) и «парафраз» на эту работу непальского художника Сундара Сингвара (Sundar Singwar, Непал, XX в.), демонстрирующий упрощенное понимание декоративности, низведенное до уровня схематичного копирования, существующего без осознания взаимосвязей между цветом, формой и ее линейно-орнаментальной проработкой. Иллюстрируют это и упомянутые уже работы непальского мастера Лок Читракара, которые можно было видеть на выставке, прошедшей в 2010 году в Санкт-Петербурге и в посольстве Непала в Москве, впервые широко представившей современное религиозное искусство Непала российскому зрителю. Екатеринбургский зритель мог познакомиться с массовой, поточной живописью Непала, созданной на рубеже XX–XXI вв. на выставке, проходившей в Центре современного искусства факультета искусствоведения и культурологии в УрГУ в 2010 г. (На выставке были представлены работы из частной коллекции А. Веревкина.)

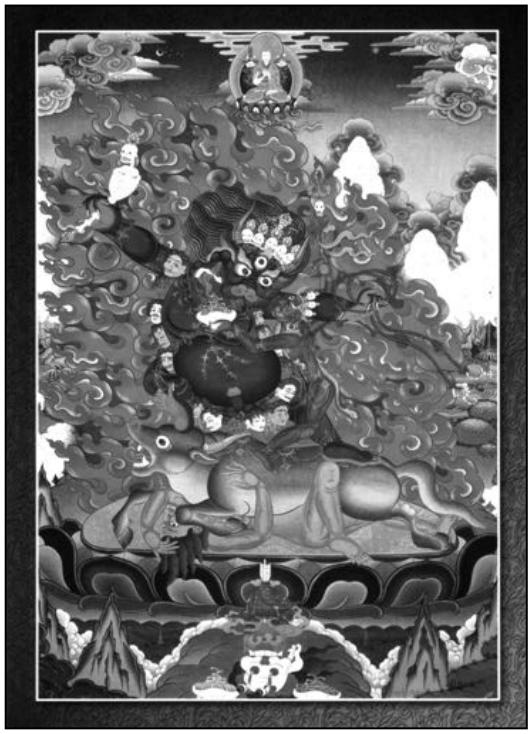
Являясь своеобразным веянием XXI в., эти памятники отличаются от своих более ранних аналогов по построению композиции, использованию нетрадиционной цветовой гаммы (сиреневых, почти черных и коричных тонов)

— но одновременно с тем они созданы путем стилизации, своеобразного художественного «историзма», предполагающего в своей основе осмысление какого-либо выдающегося стиля (классическая незолоченная скульптура Тибета XIII–XV вв., китайская позолоченная скульптура периода Юнлэ, тибетские краснофоновые тханки XIII–XV и XV–XVI вв. и т. д.). Это, на наш взгляд, не может быть охарактеризовано как «путь развития» традиционного буддийского искусства, так как известно множество примеров, особенно в истории Китая, когда мастера делали скульптуру «под Тибет XIII века», «под Непал XVI века» и т. д.

Илл. 7. Зеленая Тара.
Художник *Sundar Singwar*.
Непал, XX в.

Еще одно далеко не бесспорное наблюдение хотелось бы высказать относительно некоторой тенденции «одиночных» изображений в современных тханках мастеров. Не бесспорное, поскольку подобное широкое обобщение требует дальнейшего изучения произведений современных буддийских мастеров самых разных стран. И тем не менее говорить о том, что одиночные изображения божеств стали по крайней мере чаще встречаться сегодня, нежели среди тибетских, монгольских, китайских работ XVIII–XIX вв., вполне можно. На первый взгляд, наличие часто встречающихся «одиночных», т. е. без классического «окружения» или «семьи», изображений божеств может быть легко объяснено «массовостью» произведений и необходимостью их быстрого воспроизведения. Чем меньше деталей, тем быстрее может быть написана тханка. Это объяснение не вызывало бы никаких сомнений, если бы не работы известных художников, таких как Николай Дудко или Йеше Галсан, среди произведений которых встречаются тханки, изображающие божеств крупно, без многочисленного окружения (например, изображение Панден Лхамо, Манджушри, Зеленой и Белой Тары и т. д.) — тщательно, мастерски прописанные, созданные с большими временными затратами. Размышляя о выборе художниками такой иконографии, мы можем задаться вопросами, касающимися причин этого явления. Если допустить, что оно не всегда

Илл. 8. Зеленая Тара.
Тибет, XIII в.
Кливлендский музей



Илл. 9. Яма и Ями.
Тханка. Автор Николай Дудко

связано с «упрощением» произведений, предназначенных для продажи, то можно сделать предположение, что появление «одиночных» тханок своеобразно отражает уже упомянутую индивидуализацию художественного сознания, проявившуюся в социокультурном дискурсе искусства XX века, в котором художественная мысль меньше всего сосредоточивается на «всеобщей связанности» и «множественности проявлений». Или, быть может, наше сознание не способно «читать» тханки как полноценную садхану, и такой «упрощенный» вид божеств только и может быть явлен и воспринят сегодня?

Наше время — это переходная эпоха XX–XXI вв., период завершения и смены циклов, для буддизма — это время завершения кали-юги. Как известно, внутри буддийского учения фактору времени не уделяется пристального внимания, так как он относится к сфере относительного. Учение в своей сути остается неизменным. Однако время каждый раз подсказывает ту форму, в которой оно может быть и должно быть передано. Можно предположить, что меняется и отношение учителей к тому, что должно быть сейчас «открыто». Например, общеизвестен тот факт, что Его Святейшество Далай-лама XIV ежегодно дает посвящение в Калачакру, одну из самых тайных систем, — в то время как раньше ученики годами могли просить таких посвящений, практикуя и готовя себя к их принятию.

Время, которое мы переживаем, — не только время перехода, «смены парадигмы», но, думается, оно может быть также названо и временем синтеза. В области современного искусства тяга художников к синтетичности образа ярко проявляется в проектах, стоящих на пути сближения науки и искусства, новых материалов и нефигуративных форм. Однако, к сожалению, художники зачастую идут путем более простого, механистического (или, скорее, схематического) переноса правил, принципов, внешних проявлений из мира науки в мир искусства.

В современном буддийском искусстве синтез тоже может быть представлен как один из возможных путей развития. Поиск новых художественных форм выражается в виде упомянутых обращений к эклектике, историзму, но

в редких случаях он может быть реализован как иной путь — путь вхождения в новую реальность путем поисков фрактальности между дисциплинами или видами искусства, открывающими постижение, схватывание новых граней бытия.

Илл. 10. Манджушри. Тханка с рельефом. Мастер Йеше Гомбо, XXI в.

Говоря о неизменной сути и меняющейся форме, хотелось бы привести несколько примеров, говорящих о чутком отклике буддийского мира и форм его искусства на эти перемены. Так, в дацане «Ринпоче Багша», находящемся в г. Улан-Удэ, в настоящее время идет активная работа по созданию двух ступ Примирения, сделанных в соответствии со всеми правилами, однако (!) имеющих внутри помещение, которое будет использовано как библиотека, конференц-зал и «зал скульптур и живописи». В оформлении дацана есть много необычного. Внутри главного здания находится 6-метровая статуя Будды, сделанная в Пекине именитым китайским мастером Гу Шиюанем с удивительно свежим, юным лицом Будды Шакьямуни, словно «недавно пришедшим», «укрепляющим» эффект его присутствия в пространстве храма. С правой стороны от Будды размещаются скульптурные изображения двадцати одной Тары, сделанные непальскими мастерами, размещенные на прозрачных подставках на фоне голубой стены. Это абсолютно нетрадиционное оформление боковых частей алтаря (которое смело можно назвать и новым экспозиционным решением) как бы подчеркивает относительность материала — позолоченной бронзы, и создает мандалоподобный эффект «проявляющихся» или «всплывающих» образов Тар. Тханки художника Йеше Галсана, дополняющие внутреннее убранство храма, тоже выполнены в эксклюзивной авторской технике, с использованием дополнительных объемных частей и деталей, которые, несмотря на использование камней и страз, не производят ожидаемого «китчевого» эффекта, а обращают внимание зрителя на лучистость, лучезарность, светоносность природы изображенных божеств. Целостность внутреннего убранства, выполненного мастерами разных стран и в разное время, и грандиозность, смелость идейных подходов в решении строящихся ступ объединена «взором» настоятеля дацана — досточтимого Еше Лодой Ринпоче —

Илл. 11. Статуя Будды в дацане «Ринпоче Багша». Улан-Удэ. 2012 г.

что, думается, и делает возможным существование этой восхитительной синтетичной целостности.

Другой пример, пока еще не осуществленный, но, на наш взгляд, также иллюстрирующий путь развития буддийского искусства в XXI веке в области «современных форм проявления» через синтез, — известный проект «Майтрейя», вдохновленный досточтимым Ламой Сопой Ринпоче — создание 152-метровой статуи в Кушинагаре (Индия), заключающей внутри помещение для большинства самых ценных реликвий буддийского мира, институт по изучению текстов, электронную и реальную библиотеку и др. В обоих приведенных примерах речь не идет о стилевых поисках. Рождение новых больших школ и целостных стилей (как явления) представляется маловероятным в XXI веке, по крайней мере в форме, определяемой нами как художественный стиль. Вдохновляющая синтетичность этих проектов в определенной степени направлена на раскрытие неиссякаемых возможностей традиционного искусства, которое может сегодня выполнять не только свою прямую сакральную функцию, но и нередко воплощать в гораздо более удачных формах (нежели формы актуального светского искусства) потенциал самого искусства как Пути. В лоне Учения искусство как феномен считается проявлением относительной природы, но путь красоты в соединении со знанием и ритуалом, мгновенно воздействуя на смотрящего, в наши дни оказывается порой единственно возможным для раскрытия «сердечного чувства». Безусловно, искусство как Путь не гарантирует устойчивого результата: мало получить импульс вдохновения от красоты, важно его сохранить и развить, ведь любой духовный путь требует работы. Но, озаренное мудростью Учителей, традиционное искусство буддизма в новых формах и необычных, направленных на синтез проектах, на наш взгляд, пролагает пути развития форм искусства вообще — в его подлинном смысле, ведущем к Истине и Всепониманию, позволяет увидеть, перефразируя выражение А. Говинды, и красоту, глубину религиозного искусства, и подлинную религиозность настоящего искусства.

Илл. 12. Проект «Майтрейя»

ЛИТЕРАТУРА

1. Винокуров, 2012 — Винокуров С. Е. Иконографические особенности непальской металлической скульптуры XII–XVII вв.: выпускная квалификационная работа по направлению «Искусствоведение». Екатеринбург: УрФУ, 2012.

2. Ганевская, 2004 — Ганевская Э. В. Дубровин А. Д., Огнева Е. Д. Пять семей Будды: Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГМВ. М., 2004.

3. Гой Лоцава Шоннупэл, 2000 — Гой Лоцава Шоннупэл. Синяя летопись / пер. с тиб. Ю. Н. Рериха. СПб.: Евразия, 2000.

4. Муриан, 2011 — Муриан И. Ф. На перекрестке культур. Китай, Индонезия, Непал, Япония. М.: ГИИ, 2011.

5. Флоренский, 1993 — Флоренский П. А. Анализ пространственности и времени в художественно-изобразительных произведениях. М., 1993.

6. Raimund, 2011 — Raimund, O. A. Becrer-Ritterspach. Golden Peaks and Tinkling Bells: Gilt Metal Craft in Kathmandu Valley Arctitecture // Marg. Magazine of Art. 2011.

Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург)

ТИБЕТСКАЯ ТАНГКА В СТИЛЕ КАРМА ГАРДРИ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

В коллекции тибетской живописи Эрмитажа, насчитывающей около тысячи произведений, имеются всего пять тангка (тханка), выполненных в стиле *карма гардри*. Хорошо известно, что особое распространение этот стиль получил в Восточном Тибете.

Этот стиль был создан именно как придворный стиль великих иерархов Кармапы. В то время, когда традиции только формировались, ламы из окружения Кармапы жили в большом палаточном поселении, которое часто перемещалось с большими почестями и церемониями из одного региона в другой. Такой тип поселений получил название *kar-ma sgar-chen* или «великое поселение». Основной живописный стиль этой тибетской традиции стал известен как *kar-ma sgar-bris,* или *sgar-bris*, т.е. «стиль поселения».

Основателем стиля считается Намха (Намка) Таши (тиб. *nam-mkha'-bkra-shis*), живший в XVI в. (работал в 1560–1590). Еще ребенком он был признан эманацией Восьмого Кармапы Микьо Дордже (1507–1554), который предсказал ему особую деятельность по изготовлению культовых предметов. Намха Таши был современником Девятого Кармапы Вангчуга Дордже (1556–1603), последний сам делал прорисовки для монастыря Цурпху (тиб. *tshur-phu*). Первым учителем живописи Намха Таши был Кончог Чанде (Кенчог Пхенде) (тиб. *dkon-mchog-phan-bde*) из провинции Уй (северо-восточнее Лхасы). Этот учитель считался земным воплощением китайской принцессы Вень-чень, жены Сронцзана (Сонгцэна) Гампо, она принесла с собой в Тибет китайские культурные традиции. Поэтому Кончог Чанде в первую очередь следовал традиции китайской живописной школы и использовал стиль *менри*. Он прославился своей настенной живописью «100 деяний Будды» и «Махасиддха Сараха».

Намха Таши работал под патронажем Пятого Шамарпы Кончога Янлага (тиб. *dkon-mchog yan-lag*) (1525–1583), и Гьялцаба Драгпы Дондуба (тиб. *rgyal-tshab drag-pa don-grub*) (1550–1617). Он учился на образцах китайской живописи и произведениях Манлы Дондуба (Менлы Дендруба) (тиб. *sman-bla don-grub*) (работал в 1450–1470 или 1480), основателя стиля *менри*. Манла Дондуб инкорпорировал элементы китайского пейзажа в качестве фона, а в качестве основных красок использовал сочетание синего и зеленого цветов. До него в тибетской живописи доминирующим тоном служил красный.

Существует мнение, что пропорции стиля карма гардри основаны на особенностях более раннего стиля менри и индийской бронзовой скульптуре. Элементы пейзажа заимствованы из китайского стиля периода правления китайского императора Чжу Ди, правившего под девизом Юнлэ (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].

Достаточно вспомнить связи иерархов школы Карма Кагью с минскими императорами. Эти связи описаны в китайских династийных хрониках, в тибетских сочинениях и нашли свое отражение в живописи.

Илл. 1. Тангка с изображением Гухьясадханы Хаягривы. ГЭ, инв. № У-174

Илл. 2. Парчовое обрамление тангки

В Нью-Йорке в галерее Тамбаран хранится тангка с изображением Пятого Кармапы Дешина Шегпы (1384–1415) и минского императора Юнлэ (1403–1424). Эта встреча состоялась в 1407 г. в Нанкине, столице династии Мин. Император поднес иерарху золотое колесо Учения (санскр. *дхармачакра*), символ царской власти [Douglas, White, 1976, 62]. Лама восседает на высоком престоле, а император на низеньком стульчике, в простом шелковом халате. Для императора проводится ритуал продления жизни, и в результате в воздухе появляются видения пагоды и дворца [Pal, 1984, 156, pl. 92].

В коллекции Государственного Эрмитажа имеется тангка с изображением Гухьясадхана Хаягривы (инв. № У-1748, размер 46х36,5 см, с обрамлением 93х53 см). В Государственный Эрмитаж эта тангка была передана вместе с другими произведениями буддийского искусства в 1936 г. из Этнографического отдела Русского музея. К какой коллекции она относилась до революции, неизвестно.

В центре тангки изображен красный трехликий и шестирукий гневный дхармапала Хаягрива («имеющий шею лошади»). В сборнике «300 бурханов» такая форма названа Гухьясадхана-Хаягрива [Джанжа Ролби Дорже, 1997, № 167, 79]. Хаягрива — божество красного цвета, так как он является эманацией Будды Амитабхи. Такая форма Хаягривы была описана в сочинении Панчен-ламы Лобсана Тенпай Нимы (1780–1852), по-тибетски она называется *khro-bo rgyal-po rta-mgrin* [Beguin, 1989, 46; Tucci, 1949, vol. II, 587]. Описание этой формы Хаягривы содержится также в «Садханамале». Хаягрива в такой иконографии изображается трехликим — соответственно, с тремя лошадиными головами в прическе.

В тибетском буддизме Хаягрива считается древним бонским божеством по имени Матонг Рудра, укрощенным Падмасамбхавой [Thurman, Rhie, 1991, 189; Lipton, 1996, 111].

Вот как описывает Хаягриву Пятый Далай-лама: «Гневный, с открытым клыкастым ртом, (он) взирает на десять сторон света. Из носа (вырывается) непрерывный ветер; тысяча громов гремят, и тысяча молний (мятутся), с языка появляется и исчезает (мантра) «хри», громко звучащая. Голова и тело украшены черепами. В верхней части головы (находится) светло-зеленая конская морда, издающая ржание. Две ноги в позе танца (пратьялидхасана), и (он) окружен массой огня. Все страшные армии зла побеждает» [Садхана, л. 2б-3а] (перевод автора).

В правых руках божество держит ваджру, трезубец, меч (кхадга), верхняя левая рука поднята в жесте угрозы (карана-мудра), в двух левых — жезл, увен-

чанный мечом, и лассо (паша). Лассо символизирует связь бытия с мудростью. Божество имеет восемь кладбищенских украшений: корону из черепов на каждой голове, ожерелье из пятидесяти человеческих голов, накидку из шкуры слона, одеяние из человеческой кожи, тигровую шкуру, сальное тело, кровь на бровях и пепел на лбу [Lipton, 1996, 114]. Восемью ногами божество попирает восемь разноцветных нагов, поза Хаягривы пратьялидхасана, его окружает пламя мудрости.

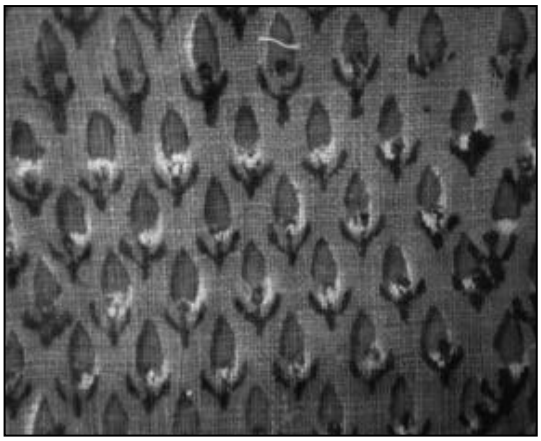
Лотосовый престол Хаягривы находится на горе, у основания которой расположены две капалы: одна с кровью, сердцем, глазами, носом и языком, вторая наполнена нечистотами.

Хаягрива является Йидамом (личным божеством-покровителем) ануттарайога-тантры, относится к разряду Дхармапал (Защитников Учения) и к семейству Падма. Некоторые исследователи считают, что Хаягрива — особая форма Авалокитешвары [Berger…, 1995, 234; Lipton, 1996, 111; Thurman, Rhie, 1991, 189; Beguin, 1989, 45]. О Хаягриве как об одной из эманаций Авалокитешвары пишет и Пятый Далай-лама [Садхана, л. 2б].

Хаягрива почитается как покровитель коней. Согласно легендам, его культ был специально рекомендован Падмасамбхавой тибетскому царю Трисонгу Дэцену (755–797). Хаягрива обладает способностью изгонять демонов своим ржанием [Рерих, 2000, 53]. Он защищает верующих от различных болезней — таких как проказа, и других кожных заболеваний, вызванных действием нагов [Lipton, 1996, 111]. Ж. Беген связывает появление культа Хаягривы в Тибете с именем Атиши в XI в. [Beguin, 1989, 45]. Он особенно почитаем последователями школы Ньингма. Легенды гласят, что он являлся в медитации Восьмому Богдо-гэгэну [Berger…, 1995, 126] и Пятому Далай-ламе. Выдающийся художник и Лама Ситу Панчен (1700–1774) выполнял практики, посвященные Хаягриве. Об этом свидетельствует образ Ситу Панчена над образом Хаягривы с Праджней (тиб. *yab-yum*) [Jackson, 1996, 274]. Хаягрива изображен в окружении лам. Сверху находится Падмасамбхава, рядом с ним восседают два индийских пандита.

Под образом Хаягривы у основания горы показана Палдэн Лхамо. Она имеет тело синего цвета, восседает верхом на муле, в правой руке у нее жезл, в левой — капала. Ее сопровождают две Дакини: Симхавактра и Макаравактра.

На тангке особенно интересны элементы пейзажа: цвет неба от ярко-синего до белого, но не столь яркий, как в стиле новый менри. Облака представлены трех типов: длинные узкие с утолщением посередине; большое кучевое с выемчатым краем, занимающее



Илл. 3. Оборотная сторона тангки, х/б ткань

правый угол тангки, и кучевые округлые, закрывающие вершины гор, характерные для китайской традиции. Горы в живописной композиции тангки — двух типов: снежные островерхие, снизу покрытые растительностью, — из них вытекает горная река, — и заросшие пологие с обрывистыми склонами. В нижнем правом углу показано одно целое дерево и еще часть дерева. Изображение дерева крупным планом является характерной особенностью для стиля карма гардри. Кроме того, на тангке имеются миниатюрные изображения оленей.

Тангка, написанные в стиле карма гардри, отличаются особой изысканностью пейзажа.

Обрамление выполнено из бежевого шелка с тканым орнаментом в виде драконов, облаков и драгоценностей с использованием золотой нити. Такого типа ткани называют парчой, они ценятся особенно дорого; подобные ткани часто использовались в качестве обрамлений для парадных тханок.

Оборотная сторона тангки обшита хлопчатобумажной тканью полотняного переплетения с рисунком набойкой в виде цветов.

Таким образом, в коллекции Эрмитажа представлена тангка в стиле карма гардри, являющаяся блестящим образцом тибетской живописи XIX в., характеризующаяся тонкостью письма и наличием элементов пейзажа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Джанжа Ролби Дорже, 1997 — Джанжа Ролби Дорже. Древо собрания трехсот изображений. СПб., 1997.

2. Рерих, 2000 — Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. Самара: Агни, 2000.

3. Садхана — Садхана и ритуал, связанные с [культом] Авалокитешвары в царской форме [rgyal-lugs-kyi thugs-rje chen-po'i las-byang nyi-ma snying-po bzhug-so]. Тибетский фонд ИВР РАН. В-8597/3.

4. Beguin, 1989 — Beguin, G. Tibet, terreur et magie: catalogue. Bruxelles, 1989.

5. Berger..., 1995 — Berger, P., Bartholomew, T. and others. Mongolia: The Legacy of Chinggis Khan: Catalogue. San-Francisco, 1995.

6. Douglas, 1976 — Douglas, N., White, M. Karmapa: The Black Hat Lama of Tibet. L., 1976.

7. Jackson, 1996 — Jackson, D. A History of Tibetan Painting: The Great Tibetan Painters and Their Traditions. Wien, 1996.

8. Jackson, 2009 — Jackson, D. Patron and Painter: Situ Panchen and the Revival of the Encampment Style. N. Y., 2009.

9. Lipton, 1996 — Lipton, B., Ragnubs, N. D. Treasures of Tibetan Art: Collection of the Jacques Marchais Museum of Tibetan Art: catalogue. N. Y., 1996.

10. Pal, 1984 — Pal, P. Tibetan Paintings. A Study of Tibetan Thankas Eleventh to Nineteenth Centuries. Basel, 1984.

11. Thurman, Rhie, 1999 — Thurman, R., Rhie, M. Worlds of Transformation. N. Y., 1999.

12. Tucci, 1949 — Tucci, G. Tibetan Painting scrolls. Vol. 1–3. Rome, 1949.

В. Н. Зудина (Самара), Н. Ю. Перла (Тольятти)

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ САМАРСКОГО РЕГИОНА (ИЗ ОПЫТА РАБОТЫ МУЗЕЯ АРХЕОЛОГИИ, ЭТНОГРАФИИ, ИСТОРИИ САМАРСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА)

Организация музея в Самарском государственном университете (тогда Куйбышевском) связана с именем профессора Г. И. Матвеевой (1933–2008), возродившей научную археологию в Самаре. В 1976 г. состоялось открытие Учебного музея археологии, а в 1997 г. была создана экспозиция Историко-этнографического отдела, и музей стал называться Музеем археологии, этнографии, истории Самарского государственного университета (СамГУ). Его основная деятельность в этот период осуществлялась в рамках научно-образовательного процесса [Зудина, 1998].

Начало XXI в. с его ценностной дезориентацией в духовной сфере показало очевидную необходимость в расширении функций вузовского музея, отвечающих вызовам современности. Концептуальной основой явилась проверенная временем идея о всеобщности и целостности классического образования: «цель университета — подготовить не только высококвалифицированного специалиста, но и культурного человека». Таким образом, приоритетным направлением работы университетского музея становится внесение гуманитарной составляющей в образовательное пространство Самарского региона. Университетский музей расширяет свои функции и становится вдохновителем-организатором востребованных социумом проектов, открытых и общественно значимых, сочетающих учебные цели и научный подход, реализуемых средствами музея.

Проектная деятельность осуществляется преподавателями и студентами с привлечением профильных организаций и отдельных специалистов, национальных и религиозных объединений в качестве участников и консультантов. Важным условием успеха деятельности музея в современных условиях является установление связи: «университет — город — общество».

Первым проектом стал «Ноев ковчег в Самарской области», предполагавший создание этно-конфессиональной музейной экспозиции. Многонациональный Самарский край по числу мирно соседствующих здесь народов можно сравнить с библейским ковчегом. Подобно последнему, проект служит сохранению и взаимодействию культур народов, как больших, так и малых. Соединить прошлое и современность, показать единый богатый этнический и конфессиональный облик Самарской области и историю его становления, объединив усилия ученых и представителей национальных диаспор, мировых религий — его цель.

С 2006 года в музее СамГУ в рамках «Ноева ковчега» реализуется выставочный проект «Тибетский буддизм в Самарском крае: история и современность». Функционируя с 2011 года в рамках Общероссийской программы

«Народов много, страна одна», проект объединяет исторический, религиоведческий, этнографический и культурологический аспекты музейной деятельности. Это учебно-образовательная, научно-исследовательская, культурно-просветительская работа в трех направлениях: выставочная деятельность, изучение буддийского наследия в регионе (исторический и этнографический модули), а также изучение традиционного буддизма в современном обществе (религиоведческий и культурологический модули); подготовка и публикация учебных пособий.

Тема буддизма представлена в различных музеях Самарской области. В Самарском областном историко-краеведческом музее им. П. В. Алабина (СОИКМ) и Краеведческом музее г. Тольятти хранятся археологические находки — предметы буддийского культа [Крамарева, 2005, 50–53; Зудина, Перла, 2012, 353–370]. Самарский областной художественный музей демонстрирует предметы искусства дальневосточного буддизма (Китай, Япония) из собрания местных коллекционеров, а также экспонаты тибето-монгольского буддизма из восточной коллекции А. М. Позднеева [Войтов, Тихменева-Позднеева, 2001]. В Тибетском зале Выставочного центра «Радуга» г. Самары освещается современное бытие традиции Гелуг. В основу экспозиции университетского музея легло собрание экспонатов, переданных музею самарскими и тольяттинскими буддистами. Среди них статуи Будд и Бодхисаттв, скульптурные изображения глав четырех традиций тибетского буддизма (Гелуг, Кагью, Ньингма и Сакья), свитковая живопись и культовые предметы — всего более 100 экспонатов основного фонда, поступившие из регионов с буддийским населением (Калмыкии, Тывы, Монголии, Китая/Тибета). Наиболее значительное количество выставленных предметов изготовлено в мастерских тибетской диаспоры Непала. Впервые были освещены темы истории тибетской традиции Карма Кагью, представленной в современной Самаре (серия статуй ее иерархов, тханки, скульптура и атрибуты). Тибетскую медицину как неотъемлемую часть буддийской культуры иллюстрируют тханки, образцы редких лекарств (плоды растения арура и др.).

В формировании экспозиции учитывалась специфика буддизма, открытой системы Учения, сопрягающего черты мировой и национальных религий, так называемых закрытых систем, о которых принято говорить, что они «впитываются с молоком матери». Это обусловлено исторически, через распространение в мире больших традиций (Хинаяны, Махаяны и Ваджраяны), преодолевших этнические и государственные рамки, с одной стороны, и через возникновение национальных форм бытовой религиозности, продиктованных конкретными условиями жизни и культурными реалиями, — с другой.

Национальные формы буддизма становятся одним из важнейших факторов этнической самоидентификации народа, как это произошло у калмыков, бурят и в меньшей степени тувинцев. Эта специфика нашла отражение прежде всего в структуре экспозиции с самостоятельными модулями: религиоведческим (культовое искусство) и этнографическим (калмыцкий, тувинский и бурятский этносы). Специфика, прослеживаемая в различных тематических рядах экспонатов (бытовые вещи из разных стран и регионов России

и ритуальные предметы), находит обозначение в буддийском орнаменте «Восемь благих символов Дхармы», указывающем на непосредственную связь ее с жизнью этнических сообществ.

Буддийская экспозиция используется в учебной деятельности университета при чтении различных курсов и спецкурсов в рамках исторических, культурологических, философских дисциплин. Проводятся учебные практики: музейная, архивная. Преподаватели сами могут «встраивать» материал экспозиции музея в лекционные курсы. Однако в подавляющем большинстве случаев проведение занятий для знакомства студентов с экспонатами передается музейным работникам. Выставка в университете открыта для всех желающих. Кураторами проекта разработано несколько лекций по буддизму с привлечением конкретных материалов, собранных в музее. Пишутся лекции на определенные темы. Материалы отдельных лекций были любезно предоставлены ведущими специалистами в области изучения различных аспектов буддизма.

Интересные результаты получены при прохождении музейных и архивных практик. Студентам дается право выбора работы над тематическими коллекциями. Как правило, 2–3 из них отдают предпочтение буддийскому собранию. Они составляют описи, заполняют паспорта на отдельные музейные предметы. В процессе такой деятельности студенты более глубоко и комплексно изучают описываемый артефакт, выделяют значимые признаки, сопоставляют, проводят анализ, втягиваются в работу. Возникает много вопросов, ответы на которые не всегда можно получить у руководителя практики. Здесь на помощь приходит Интернет, возникают дискуссии; иногда ответы находят лишь на следующем занятии. Студентам предлагается создать свое видение буддийской экспозиции. Зачастую такие занятия дают толчок для самостоятельного, творческого изучения аспектов буддизма.

По мере работы над проектом его задачи усложнялись и расширялись в плане параметров получаемых знаний. Будда, исходя из развития и образования людей, давал разные поучения (уровни Учения). Также и наш выставочный проект предлагает различные форматы экспонирования, в зависимости от уровня осмысления: от ознакомительного и общего (буддизм как мировая религия) к углубленному и частному с изучением тонкостей символики и философии, своеобразия отдельных традиций и национальных форм религии. Большие перспективы использования коллекций появились с введением религиоведения в школах и вузах. И здесь преимущество музейного собрания неоспоримо. Аудитории, не искушенной в буддийской философии, намного легче передавать понятия учения, его сущность через образный ряд музейных предметов культового искусства.

Научно-исследовательская работа в настоящее время ведется в основном в историческом плане. Если событийная часть истории калмыков в Волго–Уралье подробно исследована историками региона (Смирнов, 1997; Дубман, 2000, 81–89), то буддизм калмыков попал в поле внимания исследователей сравнительно недавно [Джунджузов, 2009, 321–329; Джунджузов, 2012]. В связи с этим были сформулированы первоначальные задачи его изучения:

1) обобщив разрозненные сведения, охарактеризовать историю тибетского буддизма в крае в целом, выявить исторические этапы; 2) собрать письменные и археологические свидетельства бытования буддизма в Волго-Уральском ареале периода Калмыцкого ханства и Ставропольского ведомства; 3) исследовать явление «буддийского инакомыслия» крещеных ставропольских (территория современного г. Тольятти) калмыков и способы сохранения ими буддийского мировоззрения в Самарском регионе.

Впервые были рассмотрены археологические источники — статуи бурханов, другие артефакты из культурного слоя как доказательства наличия буддийских традиций на этой территории. Предпринята попытка идентифицировать найденные фигурки божеств, связав их с буддийским пантеоном. Проделана большая архивная работа: проанализированы старые книги поступлений в формирующийся Публичный музей Самары в последнее десятилетие XIX в., изучена история формирования восточных залов музея — как дореволюционного, так и времени «золотого десятилетия краеведения». Выявлены этапы собирания коллекций буддийской скульптуры в музеях Самарской области и источники их поступления в музеи (археологические находки, собрания коллекционеров города, часть позднеевского собрания). Сделана частичная сверка и идентификация записей в инвентарных книгах Музея скульптуры, сохранившихся к настоящему времени. В сотрудничестве с Центральным хурулом Республики Калмыкия «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (традиция Гелуг) в лице настоятеля хурула Анджа-гелюнга А. А. Харцхаева и художника Г. В. Нуровой проведена идентификация буддийской скульптуры из коллекции СОИКМ. Изучены некоторые исторические реалии, касающиеся ставропольских калмыков, их вынужденного двоеверия, свидетельствующие о периодическом подселении к крещеным калмыкам буддистов с традиционной верой, в том числе джунгарских лам [Джунджузов 2009, 326–327; Зудина, Перла, 2012, 87–100].

Осмысление темы «Тибетский буддизм в Самарском регионе в историческом контексте и современности» было представлено в докладах на Международных научно-практических конференциях «Буддизм Ваджраяны в России», проходивших в Санкт–Петербурге, ГМИР, 20–21 октября 2008 г. [Зудина, Перла, 2009, 118–128] и Москве, ИВ РАН, 16–18 октября 2010 [Зудина, Перла, 2012, 353–369]. Итогом этой работы должно стать издание учебного пособия с обобщением всех материалов по буддизму в Самарском крае и сопредельных территориях с каталогами буддийских артефактов (археологические находки Урало-Поволжья XVII–XIX вв.; современная коллекция XX–XXI вв. СамГУ). В создании пособия принимают участие местные ученые — историки, сотрудники краеведческих музеев. Различные философские и культурологические проблемы буддизма освещаются специалистами-востоковедами. Это доктор культурологии А. М. Алексеев-Апраксин (СПбГУ, сфера научных интересов: буддийское искусство, взаимодействие восточной и западной культур), кандидат исторических наук Е. В. Леонтьева (Институт народов Востока, область научных интересов: тибетский буддизм, традиция Кагью), художник Г. В. Нурова (Центральный хурул Республики Калмыкия

«Золотая обитель Будды Шакьямуни», область научных интересов: искусство буддизма, традиция Гелуг) и др.

Наиболее репрезентативные результаты дает выставочная деятельность музея, свидетельствующая об интересе общества к данной теме. Возникновению проекта СамГУ предшествовала выставка «Восток и Запад: пространство без границ» (2004), проходившая в Самарском литературном музее «Усадьба А. Н. Толстого». Выставка была организована буддийскими центрами традиции Карма Кагью Санкт-Петербурга и Самары в сотрудничестве с Самарским государственным университетом (доктор философских наук профессор СамГУ Л. Б. Четырова). Несмотря на почти полное отсутствие рекламы, ее посетило около 600 человек.

Постоянная экспозиция музея СамГУ «Тибетский буддизм в Самарском крае: история и современность» была открыта в мае 2009 года, функционировала два года. Выставка показала, что философские и религиозные представления буддизма имеют на Средней Волге исторические корни и глубокие традиции. Она вызвала живой интерес и отклик в обществе, в мае 2011 года была отправлена в Красноярский район, на землях которого располагалась Красноярская крепость Новой Закамской линии. Под ее защитой в трудное для себя время в 1739 г. нашел убежище Дондук-Даши вместе со своей семьей и ближайшим окружением [ВСК, 2011, 84] (отсюда в 1741 г. он выехал в Калмыцкое ханство, чтобы стать его наместником, а затем ханом). Одним из значимых результатов выставки стало появление нового раздела в районном краеведческом музее — «Поселение калмыков в Красноярской крепости в XVIII веке».

Тема привлекла внимание общества, благодаря чему осенью 2011 года возник совместный выставочный проект «Тибет — Поволжье: связи, история, современность». Организаторами являлись Музей СамГУ и Международная общественная организация по содействию сохранению культуры народов Центральной Азии «Культурное наследие Гималаев». Масштабная фотовыставка, приуроченная к 160-летию Самарской губернии, состоялась в Тольятти (1 декабря 2011 г. — 10 января 2012 г.) в экспо-центре «Атриум» ТЦ «Русь» при поддержке мэрии г. Тольятти и представителя Главы Республики Калмыкия в Самарской области А. В. Тепикина. Экспозиция знакомила с малоизвестными страницами истории тибетского буддизма (с XVII в. до наших дней): наследием волжских калмыков, созданием буддийских ступ в современном Поволжье; были представлены фоторепортажи о путешествиях по буддийским святыням мира фотохудожников-волжан из Тольятти, Ульяновска и Самары.

Вторая выставка проекта проходила в Самаре в СОИКМ (15 января — 1 февраля 2012 г.) при поддержке Государственного учреждения Самарской области «Дом дружбы народов» и мэрии г. Тольятти, имела областной статус [Воробьева, 2012]. Приуроченная к 275-летию основания Ставрополя-на-Волге (г. Тольятти), она впервые продемонстрировала широкому зрителю весь комплекс археологических находок — буддийских экспонатов из фондов СОИКМ, а также коллекцию музея СамГУ.

Судя по отзывам, для большинства посетителей откровением явилось наличие живых традиций буддизма на Средней Волге и демонстрация археологических находок, это подтверждающих. В Самаре мы принципиально соединили несколько разноплановых и вполне самодостаточных собраний в пространстве единого зала. Здесь встретились прошлое и современность со своим видением, своими средствами выражения, семантикой и эстетикой. Демонстрируемые предметы создавались в разные исторические времена людьми разных этносов и культурных миров, но смысл их появления, идея и задача экспонирования заключались в том, чтобы показать вневременные ценности культуры буддизма. Каждый посетитель, попав в зал, начинает свое «путешествие» с того собрания, которое ему ближе по форме восприятия, по менталитету, постепенно приходя к неизменной теме в смене экспозиционного «языка». Выставку во время тура по России посетил Лама Оле Нидал с большой группой буддистов из Европы, стран СНГ, различных городов России.

В Тольятти проект «Тибет — Поволжье» был встречен очень тепло, и через несколько месяцев мэрия г. Тольятти инициировала третью в 2012 году в Самарской области выставку проекта, в период летних школьных каникул (22 мая — 22 августа 2012 г.), которая прошла в Музее Института экологии Волжского бассейна РАН. Здесь исторические стенды и экспонаты из СамГУ были дополнены предметами буддийского культа из частных собраний буддистов Карма Кагью г.Тольятти.

В июне 2011 года в Ульяновске коллекция СамГУ экспонировалась в рамках выставки «Тайны и мистика Малого Тибета»; весной 2012 года — в Музее истории и природы Самарской области, гимназии № 35 г. Тольятти, а в летний период 2012 года участвовала в выставке «От Тибета до Урала: Великий путь» (7 июня — 8 июля), проходившей в Музее истории Екатеринбурга. В 2013 году выставки запланированы в музее г. Йошкар-Олы, Тольяттинском краеведческом музее и Саратовском этнографическом музее. За консультационной поддержкой и материалами обращаются преподаватели общеобразовательных школ, была оказана помощь в подготовке праздника Дня всенародного единства (2 ноября 2012 г.) в общеобразовательной школе № 93 г. Тольятти.

Чтобы сделать информацию о проекте максимально доступной для широкой аудитории, ведется работа по созданию виртуального музея с залом тибетского буддизма. Также планируется сделать архивную страничку, где будут размещены материалы о проведенных выставках, наиболее интересные отзывы посетителей, исторические сведения о буддизме на юге Среднего Поволжья.

Таким образом, открытость проекта для всех слоев заинтересованной аудитории обеспечена комплексным подходом, включающим разноплановую деятельность: учебно-образовательную, научно-исследовательскую, культурно-просветительскую. Модульный принцип составления выставок обусловил их организацию в различных форматах подачи и восприятия зрителем. За три года проведено значительное количество выставок в пяти городах Ура-

ло-Поволжского региона, что говорит о востребованности проекта и освещаемой им темы «Тибетский буддизм в образовательном пространстве Самарского региона».

ЛИТЕРАТУРА

1. Войтов, Тихменева-Позднеева, 2001 — Войтов В. Е., Тихменева-Позднеева Н. А. Алексей Матвеевич Позднеев и его восточная коллекция. Самара, 2001.

2. Воробьева, 2012 — Воробьева С. Н. Далекое и близкое — связь через пространства и века // Официальный сайт Государственного учреждения Самарской области «Дом Дружбы народов». URL: http://samddn.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=5770:dalekoe-i-blizkoe-svjaz-cherez-prostranstva-i-veka&catid=53:news&Itemid=175.

3. ВСК, 2011 — Волжские ставропольские калмыки: середина 30-х годов XVIII — первая половина XIX века. Документы и материалы. Том 1. Ростов-на-Дону, 2011.

4. Джунджузов, 2009 — Джунджузов С. В. Истоки «буддийского инакомыслия», или Почему оренбургские калмыки не стали христианами // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб., 2009. С. 321–330.

5. Джунджузов, 2012 — Джунджузов С. В. Калмыки в Среднем Поволжье и на Южном Урале (середина 30-х годов XVIII — первая четверть XX века). Оренбург, 2011.

6. Дубман, 2000 — Дубман Э. Л. Калмыки на Средней Волге. Основание Ставрополя // История Самарского Поволжья с древнейших времен до наших дней (XVI — первая половина XIX века). М., 2000. С. 81–88.

7. Зудина, 1998 — Зудина В. Н. Археологические древности Южного Средневолжья. Самара, 1998.

8. Зудина, Перла, 2010 — Зудина В. Н., Перла Н. Ю. Тибетский буддизм в Самарском крае: история и современность // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб., 2009. С. 418–428.

9. Зудина, Перла, 2012 — Зудина В. Н., Перла Н. Ю. Следы тибето-монгольской ветви буддизма Махаяны и Ваджраяны в Самарском крае в XVII–XIX веках // Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию. М., 2012. С. 353–369.

10. Зудина, Перла, 2012 — Зудина В. Н., Перла Н. Ю. Ставропольские калмыки и буддизм в пространстве юго-восточного фронтира Европейской России в XVIII–XIX веках (к вопросу о сохранении традиционной веры) // Вестник Самарского государственного университета. Самара, 2012. № 8/2 (99). С. 87–100.

11. Крамарева, 2005 — Крамарева И. В. Загадочная находка: к атрибуции буддийской крышки капалы // Из истории музейных коллекций. Самара, 2005. С. 50–53.

12. Смирнов, 1997 — Смирнов Ю. Н. Оренбургская экспедиция (комиссия) и присоединение Заволжья к России в 30–40 гг. XVIII века. Самара, 1997.

Е. В. Матвийцева (Красноярск)[1]

ПРЕЛОМЛЕНИЕ БУДДИЙСКИХ ИДЕЙ В МУЗЫКЕ ОЛИВЕРА ШАНТИ[2]

Оливер Шанти (он же Ульрих Шульц, он же Оливер Серано-Альве) — музыкант, родившийся в 1948 г. Германии, но в разное время проживавший в различных странах Европы, Азии и Америки. Начиная с 1960-х гг. он поочередно жил в Голландии, Франции, Германии, Индии, США, Мексике и Северной Африке. Не ограничивая себя каким-либо одним направлением, Шанти в своем творчестве обращается к традициям африканской, индийской, европейской, индейской и арабской музыки. Интерес к различным национальным культурам можно считать «отголоском» философии New Age, являющейся своеобразным конгломератом различных религиозных и философских идей. Для ее последователей, в частности, характерно особое отношение ко всему живому, поиск причинно-следственной взаимосвязи феноменов, стремление к обретению гармонии с собой и окружающим миром.

Последняя черта нашла свое преломление и в музыкальном искусстве, результатом чего можно считать появление новой жанровой сферы — популярной медитативной музыки. Этот жанр охватывает инструментальные (реже — вокальные) пьесы, распространенные в зафиксированном виде на аудионосителях и имеющие ряд схожих черт в образно-содержательном плане, а также в аспекте музыкального языка, бытования, функционирования. К этой сфере можно отнести и большинство известных нам сочинений О. Шанти.

Философия буддизма наиболее ярко проявляет себя в цикле Шанти из пяти альбомов под общим названием «Будда и Бонсай». На данный момент мы не обладаем информацией о значении названия «Будда и Бонсай», поскольку справочные материалы об этом композиторе на русском языке существуют только в виде кратких интернет-статей, а официальный англоязычный сайт, посвященный творчеству Шанти, закрыт. Можно лишь предположить, что бонсай (миниатюрное растение, обычно не выше 1 м, повторяющее облик взрослого дерева) — это своеобразное метафорическое претворение образа дерева Бодхи, медитируя под которым принц Гаутама обрел Просветление и стал Буддой.

Остановимся подробнее на пятой части цикла — альбоме «Спокойствие Востока», вышедшем в 2005 г. и включающем восемь пьес в спокойном темпе. Приведем их названия с переводом и время звучания (табл. 1).

Композиции, входящие в этот альбом, имеют программные заголовки. Некоторые из них («Воспоминания о любви Будды», «Бесконечное сострадание», «Круговорот равновесия») напрямую указывают на влияние философии буддизма. «Природная» образность других пьес («Сверкающие капли росы», «Пос-

[1] Научный руководитель — кандидат искусствоведения, доцент Н. М. Найко.

[2] Работа выполнена при содействии КГАУ «Красноярский краевой фонд поддержки научной и научно-технической деятельности».

Таблица 1. Альбом «Спокойствие Востока»

Пп.	Название композиции	Перевод названия	Длительность
1	«Wheel of Balance»	«Круговорот равновесия»	6’20’’
2	«Memories of Buddha’s Love»	«Воспоминания о любви Будды»	6’54’’
3	«Blossoms in the Wind»	«Цветы на ветру»	5’13’’
4	«Infinite Compassion»	«Бесконечное сострадание»	14’20’’
5	«Mystic Passage»	«Мистический переход»	5’58’’
6	«Dew Drops of Light»	«Сверкающие капли росы / Алмазы (или роса) света»	7’52’’
7	«Expectations»	«Ожидания»	3’10’’
8	«After the Rain»	«После дождя»	4’45’’

ле дождя», «Цветы на ветру») имеет символический характер, а их музыка также отражает особенности восточного миропонимания и наполнена скрытым религиозным смыслом.

Ансамбль инструментов в цикле Оливера Шанти весьма разнообразен и колоритен. Помимо традиционных акустических инструментов, таких как скрипка, виолончель, флейта, фортепиано, применяются и этнические: ситар, диджериду, бансури, бела бахар, саранги, сякухати, поющие чаши, табла. Активно используются различные электронные эффекты и звуки природы — шум ветра, пение птиц, журчание воды, но мелодическая функция почти всегда поручена «живому» инструменту (как правило — этническому).

Все композиции базируются на народно-жанровой основе.

Среди жанровых истоков тематизма: инструментальный наигрыш (типа пастушьего и прелюдийно-импровизационного), танец (в частности индийский храмовый танец катхак), обобщенно претворенная народная песня.

Пьесы объединяет плавность диатонической мелодики. Мелодическая линия строится преимущественно из узкообъемных попевок (трихорды в кварте, квинте, пентатонные, терцовые, секундовые попевки, опевания и т. д.). Специфический колорит создается прежде всего благодаря гармонической системе интегрирующего типа, применению ладов народной музыки (эолийского, миксолидийского, дорийского, пентатоники), ладовой переменности, а также мелодического мажора, оборотов с увеличенной секундой гармонического минора. Автентические обороты практически не встречаются, преобладает аккордика побочных ступеней, секундово-терцовые соотношения аккордов (I–VIIн–I в мажоре и I–VIIнат.–I в миноре; I–VI в мажоре и миноре; IV–II в мажоре), плагальные обороты. При консонирующей вертикали, наряду с трезвучиями (в которых удвоение ступеней часто ненормативно), характерны непривычные для европейского слуха созвучия — квартаккорды, квинтаккорды, кварта через октаву и т. д.

На наш взгляд, эту музыку отличает не только обобщенно воплощенная «восточная» образность и экзотический колорит. Некоторые особенности

тематизма, формообразования, развития материала свидетельствуют о претворении черт буддийского мировоззрения.

Как известно, в основе учения буддизма лежит представление о том, что текучесть и изменчивость — основные свойства природы. Возможно, поэтому тематическое развертывание всех пьес альбома подчиняется принципам «переменности» и «прорастания» — повтор материала всегда сопровождается небольшими вариантными преобразованиями, появлением новых элементов с дальнейшим их развитием в следующих разделах. Новые тематические элементы влияют на ранее звучащий материал. При наличии принципа остинатности, пронизывающей уровни фактуры, абсолютно точные повторы тем нигде не встречаются.

Действие принципа мелодического «прорастания» ярко проявляет себя в седьмой композиции (*Expectations* — «Ожидания»). Развитие тематизма представляет собой непрерывное развертывание мелодической линии. В целом в данной миниатюре можно выявить два раздела, соотносящихся как варианты и отмечающих две фазы развития. Каждый раздел, в свою очередь, включает в себя построения, допускающие свободную аналогию с песенными строфами.

Раздел	A	A1
Кол-во тактов	6+7+8+5	14+8+14+10

Пьеса открывается лирической мелодией солирующей японской флейты сякухати (пример 1), тембр которой отличается особой мягкостью и чистотой. Нежность и оттенок легкой меланхолии создаются благодаря колориту натурального минора, диатонике, плавности мелодической линии. Мелодия основана на народно-песенных интонациях и состоит из кратких попевок — трихордовых, пентатонных, мотивов опевания (нотные примеры были записаны на слух, поэтому запись не всегда точно фиксирует все составляющие фактуры).

Пример 1

Первая часть состоит из четырех строф, соотносящихся как варианты и объединенных сквозной линией развития (между второй и третьей строфами четкая граница отсутствует). При этом общий спокойно-созерцательный тон не нарушается, развитие характеризуется отсутствием напряжения.

Помимо звуковысотной стороны мелодии, в некоторых строфах изменения касаются звукового колорита. Так, окончание первой фразы маркируется ударом тарелок, завершение третьей строфы подчеркнуто введением новых красок

— щебета птиц и «шуршания» маракасов. Четвертая строфа, заключающая раздел, почти полностью проходит на фоне щебета птичьих голосов. В ней за счет движения более мелкими длительностями создается впечатление ускорения темпа, «сжатия» времени. Песенная тема трансформируется в наигрыш — при схожести контуров мелодической линии она обогащена мелизмами, условно претворяющими птичьи трели.

Очевидно, что все звуки несут в себе символический смысл, отмечая новые стадии процесса образного развития.

Тема второй части (А1) представляет собой вариант начальной мелодии, ей также свойственны интонационная простота, естественность и свобода дыхания, непрерывное импровизационное развертывание. Мелодия звучит, будто не подчиняясь пульсации времени (пример 2). При сохранении модального принципа организации и характерных трихордовых попевок новый мелодический вариант более широко распет, включает ход на сексту, что сближает его с лирическими народными песнями. Седьмая натуральная ступень придает звучанию мягкость, особую чистоту и целомудренность.

Пример 2

В данной части, как и в первой, можно выявить несколько строф-вариантов, отличающихся введением новых тембровых красок. В первой строфе это тембр тарелок и пение птиц, во второй — включение электронной педали, звук которой будет длиться до конца раздела, в третьей, более высокой по тесситуре, вновь добавляются тарелки и удар барабана, в четвертой, мелодия которой богата мелизмами, — вновь пение птиц.

В обеих частях действуют общие закономерности: каждая вариантно измененная строфа служит основой для последующей, в чем проявляется действие принципа мелодического «прорастания». В некоторых строфах появляются новые элементы, которые получают развитие в дальнейшем. Например, тембровые краски пения птиц, «грома» барабанов и тарелок в первом разделе вводились лишь на границах построений, а во втором — более свободно. Микровариантность со свободным структурным дыханием тоже позволяет

говорить о претворении принципа прорастания. Разделы плавно перетекают один в другой, границы между ними размыты.

Кроме того, во второй части повторяется логика тематического развития первой: ускорение, «сжатие» и переход к наигрышным мотивам в завершающем разделе. Непрерывность, текучесть развития придает целому характер бесконечного деления.

Категории обновления, непостоянства и согласованности всех элементов целого, являющиеся фундаментом учения буддизма, имеют определяющее значение для всех композиций альбома.

Восточные религиозные школы, в том числе и буддизм, утверждают, что все явления в мире неразрывно связаны друг с другом. Как писал Ф. Капра: «Хотя школы восточного мистицизма отличаются в деталях, все они подчеркивают принципиальную целостность Вселенной. <…> Высочайшая цель их <индуистов, буддистов, даосов> — осознание единства и взаимосвязи всех вещей, преодоление ощущения своей изолированной индивидуальности и слияние с высшей реальностью. Достижение этой цели — «Пробуждение» — заслуга не одного только рассудка; это переживание, религиозное по своей сущности, вовлекает всего человека» [Капра, 2008, 13–14].

Идея взаимосвязи явлений и феноменов проявляется в наличии ярко выраженных тембровых, тематических, фактурных и интонационных связей между всеми разделами и подразделами формы каждой композиции. В частности, одним из способов претворения этой идеи является прием, условно названный нами тембровой модуляцией. Его семантика — открытие новых образно-смысловых граней, обнаружение нового ракурса, другого измерения. Он заключается во введении нового голоса (или фактурной функции) в партии какого-либо инструмента путем наслоения его начального тона на заключительный тон в линии другого инструмента, с обязательным совпадением этих тонов по высоте. Этим достигается максимальная плавность перехода от одного раздела к другому. Например, в первой композиции (*Wheel of Balance* — «Круговорот равновесия») перед вариантным повтором третьей фразы первого раздела в музыкальную ткань включается голос флейты, которой поручен всего один протянутый тон — e2, накладывающийся на звучание этого же тона у виолончели. В следующем разделе формы мелодия флейты начнется с этого же звука.

Немаловажную роль играет и образ некоего загадочного пространства — символа неизведанной, таинственной бесконечности, пустоты. Шуньята, или пустота, — одно из важнейших понятий буддизма, синоним высшей реальности. В документальном фильме «Буддизм и наука» исследователи Ллойд Коул и Патрик О'Хэм определяют пустоту как «Пространство, обладающее неограниченным потенциалом» [Коул, О'Хэм, 2008]. Наделенная жизнью пустота порождает все формы бытия, является неисчерпаемым источником творения.

Воплощает этот образ особая разновидность музыкального тематизма — темброво-фактурный комплекс. Темы этой группы отличают прежде всего фактурные характеристики — многоплановость, сочетающаяся с прозрачностью и воздушностью. Мелодическая функция выражена слабо — в фактуре присутствуют рассредоточенные краткие мотивы, порученные разным ин-

струментам. Кроме того, важное значение имеют тянущиеся педальные тоны, являющиеся метафорой бесконечности, символом вневременного начала. Например, во втором тематическом комплексе пятой композиции (*Mystic Passage* — «Мистический переход») на остинатную ритмическую фигуру и тянущиеся педальные тоны накладываются рассредоточенные краткие мотивы с семантикой зова, порученные флейте и женскому голосу (в среднем и высоком регистрах), с эффектом эха, что создает художественное впечатление многомерности.

Пример 3

Несет в себе сакральный смысл применение специфических тембров и инструментов — горлового пения, колокольчиков, поющих чаш. В частности, звон колокольчиков, согласно буддийским воззрениям, очищает и гармонизует пространство (не случайно они довольно часто используются в качестве сопровождения при пении мантр). Кроме того, он служит сигналом начала или окончания молитвы. Таким образом проявляется двойная функция тембра колокольчиков: семантическая (знак сакрального) и композиционная (маркировка границ построений). Поющая чаша (разновидность колокола — стационарный музыкальный инструмент, у которого звук рождается от вибрации стенок чаши и ее края) в практике буддизма существует как вспомогательный инструмент для медитаций и молитв; а мужское горловое пение в тибетской традиции применяется для чтения мантр и рецитации буддийского канона.

Отличительной особенностью альбома Оливера Шанти являются предельная простота и лаконичность средств музыкальной выразительности, но при этом — необычайная, поистине божественная красота звучания. Вовлечение слушателя в процесс созерцания, погружение в мир красоты, ее эстетическое переживание свидетельствуют об одухотворенности, возвышенном характере пьес, входящих в альбом. Это позволяет прийти к постижению идеи гармонии, вселенского равновесия, что является определяющим для философии буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Капра, 2008 — Капра Ф. Дао физики. М., 2008.

2. Коул, О'Хэм, 2008 — Коул Л., О'Хэм П. Буддизм и наука: документальный фильм. США, 2008.

Н. А. Орехова, И. Н. Гридинберг (Красноярск)

УНИКАЛЬНАЯ БУДДИЙСКАЯ НАХОДКА НА БЕРЕГАХ ЕНИСЕЯ

Эта статья появилась в результате сотрудничества Красноярского краевого краеведческого музея (история которого насчитывает более 120 лет) и Красноярского буддийского центра, одного из первых из основанных Ламой Оле Нидалом в России и официально зарегистрированного в 1991 году.

12 мая 2012 г. «один из красноярцев нашел на своем участке фигурку Махакалы, который считается охранителем и защитником Учения Будды» [Фахразиев]. При строительстве жилого дома на дачном участке размером в пять соток дачник выкопал куст войлочной вишни, чтобы перенести его на новое место. На дне ямы глубиной около полутора метров неожиданно обнаружили сверток. Сверток оказался тяжелым. Когда развернули полуистлевшую ткань, на свет явилась бронзовая фигурка неизвестного шестирукого грозного божества размером около 15 сантиметров в высоту. В руках божества — различные виды оружия, за спиной — нечто, напоминающее крыло. Находку почистили, отмыли. Снизу фигурка была закрыта пластиной. Когда ее сняли, из фигуры посыпался серый порошок, напоминающий пепел. Так при строительстве дома была открыта еще одна страница истории красноярской земли.

Встал вопрос: что делать с находкой? Пришли в Красноярский краевой краеведческий музей проконсультироваться у специалистов о значимости и ценности статуэтки. Старший научный сотрудник музея, археолог, этнограф М. С. Баташев сообщил, что археологических находок, относящихся к истории буддизма, ни в самом Красноярске, ни в его окрестностях не было. Тем не менее в фондах музея имеется буддийская коллекция, сформированная в период конца XIX — начала XX вв. в результате этнографических экспедиций в Туву, предпринятых П. Е. Островских, Ф. Я. Коном, А. А. Андриановым, Августусом, А. Я. Тугариновым, А. П. Ермолаевым и др. [Баташев, 2005, 49–50].

На енисейских просторах до революции каждый год проходили продолжительные экспедиции этнографов, палеонтологов, археологов, да и просто любителей путешествий. Впоследствии и до настоящего времени не было ни одной экспедиции, которая могла бы поведать о возможном пути распространения учения Будды на берега сибирской реки Енисей. Если внимательно посмотреть на физическую карту мира и положение на ней Красноярского края, через который протекает с севера на юг Енисей, то увидим, что, в отличие от всех больших рек земного шара, Енисей можно назвать «двуглавой» рекой. Он образуется слиянием двух «Енисеев» — Большого (Бий-Хем) и Малого (Каа-Хем). Обе реки удалены друг от друга на сотни километров и вытекают из озер: Бий-Хем — из горного озера Кара-Балук,

Илл. 1. Статуэтка шестирукого Махакалы. Бронза

а Каа-Хем берет начало в Монголии, в озере Тере-Холь. Сливаются оба «Енисея» почти под прямым углом возле столицы Тувы — города Кызыл [Головин, 1984, 94].

В России буддизм начал распространяться более 400 лет назад из пределов Монголии и Тибета и представлен в основном «ламаизмом», его северной разновидностью. Вместе с тем необходимо отметить, что первая волна буддизма пришла в Туву в IX веке от уйгуров. Дальнейшее знакомство тувинцев с буддизмом произошло в XIII–XIV вв., когда Тува входила в состав Монгольской империи. Самые ранние буддийские храмы, обнаруженные археологами на территории Тувы, датируются XIII–XIV вв. Известно, что в 1914 г. в состав Енисейской губернии вошла на правах протектората Тува, народы которой частично исповедовали буддизм «желтошапочного» направления. Однако есть более ранние статистические данные о жителях «далай-ламайского» вероисповедания в Енисейской губернии: в 1863 г. проживало 11 мужчин данного вероисповедания в Канском округе и 1 мужчина в г. Минусинске [ПкЕг, 1865, 186–187].

В 1897 г., по данным Первой всеобщей переписи населения Российской империи (таблица «Распределение населения по вероисповеданиям»), в Енисейской губернии значились 25 мужчин и 3 женщины буддийского вероисповедания, 19 из них проживали в городах [ПВпнРи, 1904, 50–51]. Далее Енисейским губернским статистическим комитетом констатируется, что

к 1 января 1906 г. в Усинском пограничном округе числилось 54 мужчины и 6 женщин, а в Енисейском уезде — один мужчина «далай-ламайского» вероисповедания [ПкЕг, 1907, 6]. В «Статистическом обзоре Енисейской губернии за 1910 г.» к 1 января 1911 г. значились уже 215 человек данного вероисповедания; они проживали в основном в уездах.

У авторов данной статьи есть две версии о происхождении найденной находки шестирукого Махакалы. Одна из них: возможно, Махакала появился в красноярской земле на основании вышеизложенных статистических данных в середине — конце XIX в. и принадлежал одному из горожан буддийского вероисповедания. Другая версия связана с тем, что дачный участок в микрорайоне Причал, где была найдена статуэтка, находится на правом берегу реки Енисей, в Ленинском районе города Красноярска. Район этот — «восточные ворота» города — был образован Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 28 августа 1942 года. В начале XX века местность, на которой спустя годы выросли заводы и поселения, представляла собой пустошь. От самого берега Енисея начиналась равнина шириной два-три километра и длиной вниз по течению километров десять-двенадцать, поросшая небольшими березовыми рощами и покрытая мелкими озерами. Шестирукий Махакала был закопан строго между двумя водоемами, которые существовали здесь испокон веков: Енисеем и естественным прудом, который питается грунтовыми водами Енисея.

В годы первых пятилеток на правом берегу реки начали возводить корпуса «Красмашзавода» и бумажного комбината [Быконя, 1997, 89]. Здесь же на территории Красноярска был расположен трудовой лагерь ЕнисейЛаг, заключенные которого активно участвовали в строительстве заводов. По сути дела, эта территория Красноярска представляла собой сплошную «зону». Заключенными были: «враги народа», вредившие социалистическому строительству, — и среди них, возможно, священнослужители, ламы. Известно, что в 30-е годы XX века Сталиным разворачивались широчайшие репрессии против буддизма. Множество лам Бурятии было арестовано, а монастыри закрыты и разорены. К 1 ноября 1938 г. было арестовано свыше 1800 (по некоторым данным, свыше 15 000) представителей буддийского духовенства [Филатов, 2011, 295]. Репрессивная машина добралась и до калмыков. Рушились храмы, уничтожалось духовенство. Из 92 хурулов к 1936 г. осталось только 13. А в тяжелый для калмыков 1943 год их вовсе выселили с насиженных земель. Шла Отечественная война, а у «вождя всех времен и народов» не было более важного дела, как депортировать целый народ в Сибирь [Сурженко, 2009, 275–276]. Предполагаем, что культовая скульптура шестирукого Махакалы была спрятана в земле кем-то из репрессированных, — возможно, ламой.

Для определения возможного времени изготовления данной статуэтки мы обратились с вопросом к эксперту, преподавателю рисунка и живописи тханка в Восточно-Сибирской академии культуры и искусства (ВСГАКИ) Н. Н. Дудко, мастеру современной буддийской тханки. По его мнению, «это

Белый Махакала, Гонгор. Судя по всему, работа тибетская, менее вероятно — монгольская и довольно старая, точно не бурятская. Сохранность удовлетворительная, по возрасту примерно XVIII — начало XIX вв. И, возможно, произошла она из Западного или Северного Тибета. Махакала держит в руках атрибуты: …дигуг (нож), дамару (барабан); в правой руке должна быть чинтамани (драгоценность), но она утрачена. В левых руках должны быть: капала (чаша из черепа), ваджрная секира и трехконечная пика; они также утрачены. Статуэтка стоит на слонах с драгоценностями, луне, солнце и лотосе; все эти символы утрачены. Скульптура красивая, в Бурятии редко такую работу встретишь».

Члены Красноярского буддийского центра поделились этой новостью со своим учителем Ламой Оле Нидалом, который написал им следующее: «Дорогие друзья! Какое благословение найти статую Защитника. Разумно предположить, что она попала на это место во времена красного террора, особенно если там был лагерь. Содержимое, вероятно, следовало изучить, но благословение всегда остается. Конечно, вы можете принять ее, если вам ее предложат, и будет очень хорошо, если ее снова наполнить». Пожелания Ламы Оле исполнились, статуя Защитника подарена Красноярскому буддийскому Центру традиции Карма Кагью.

О характеристике этого персонажа буддийского пантеона узнаем: «Махакала — устрашающий защитник Дхармы» [Андросов, 2011, 282], функцией которого является устранение препятствий на пути к Просветлению». И далее: «Благодаря их силе любой опыт становится частью пути. Защитники — источник просветленной активности Будд — являются… выражением Состояния радости Просветления и по своей сути неотделимы от Ламы. В линии преемственности Кагью важнейшими Защитниками являются Черный Плащ (по-тибетски — Бернагчен, на санскрите — Махакала) и Сиятельная Богиня (по-тибетски — Палден Лхамо, на санскрите — Шри Дэви)» [Нидал, 2009, 204]. Шестирукая форма характерна для главного Защитника в традиции Шангпа Кагью.

Подводя итог, необходимо подчеркнуть, что в данный момент находка просто вынута из геологических слоев земли, и очень сложно судить о ее возрасте и о том, сколько лет она пролежала в земле… На многие вопросы, возможно, мы найдем ответы, когда будут проведены археологические раскопки на данном участке после завершения строительства дома. История Красноярского края далеко еще не изучена, немало еще тайн хранит в себе сибирская земля…

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2011 — Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография / РАН, Ин-т востоковедения. М.: Ориенталия, 2011.

2. Баташев, 2005 — Баташев М. С. Материалы тувинской этнографии в фондах Красноярского краевого краеведческого музея // Музей в XXI веке: проблемы и перспективы. Материалы Международной научно-практической

конференции. Часть II / сост. А. О. Дыртык-оол. Кызыл: типография КЦО «Аныяк», 2005.

3. Быконя, 1997 — Быконя Г. Ф. Памятники истории и культуры Красноярского края. Вып. 4. Книга I / сост. Г. Ф. Быконя. Красноярск: Книжное издательство, 1997.

4. Головин, 1984 — Головин В. Ф. Красноярский край: Справочник / сост.: О. А. Хонина, Р. Л. Иванова. Красноярск: Книжное издательство,1984.

5. Нидал, 2009 — Нидал, Лама Оле. Каким все является. Учение Будды в современной жизни / пер. с англ. Е. Леонтьевой. М.: Алмазный путь, 2009.

6. ПкЕг, 1865 — Памятная книжка Енисейской губернии 1865–1866, СПб,1865.

7. ПкЕг, 1907 — Памятная книжка Енисейской губернии на 1907 г. Красноярск, 1907.

8. ПВпнРи, 1904 — Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897. М., 1904

9. Сурженко, 2009 — Сурженко Л. А. Буддизм. М.: Книжный Дом, 2009.

10. Фахразиев — Фахразиев А. М. Шестирукий Махакала так просто не появляется / Страна Сибирь (приложение к газете «Красноярский рабочий»). 14 июня 2012 г. № 6.

11. Филатов, 2011 — Филатов С. Б. Религия и российское многообразие. М., СПб.: Летний сад, 2011.

И. В. Паршикова (Клермон-Ферран, Франция)

РАЗВИТИЕ СТИЛЕЙ БУДДИЙСКОЙ ЖИВОПИСИ В ТИБЕТЕ. СТИЛЬ КАРМА ГАДРИ

Тибетские историки раннего периода предполагают, что Тибет познакомился с буддийским искусством вследствие контакта с Индией в VII–VIII вв. Ученый Таранатха упоминает некоторых индийских художников по именам, как, например, бенгальцев Дхимана и его сына Витпало, мастера Шрингадхару, которые были современниками правителей династии Пала [Chattopadhyaya, 2004, 347–348]. Поскольку примеров индийской живописи на ткани (санскр. *nama* — аналог тибетской тханки) этого раннего периода не сохранилось, то сложно определить, насколько сильным было влияние. В VII–VIII вв. буддизм в Тибете развивался скорее как придворная религия, тибетские правители приглашали буддийских ученых из Индии, а также посылали тибетцев учиться в Индию. Сонгцен Гампо, царь Страны снегов, правивший в первой половине VII в., был новатором во многих областях. Предания гласят, что он женился на непальской принцессе, которая привезла с собой в Тибет статую Акшобхьи, а также художников невари. Позднее царь женился на китайской принцессе, которая также была буддисткой и привезла с собой из Китая скульптурное изображение Будды Шакьямуни — знаменитую статую Джово, для которой был построен храм Рамоче. Принцесса познакомила тибетцев с китайским стилем живописи, привезла с собой китайских художников. Можно сказать, что именно это заложило основу для нового стиля, который развился впоследствии в карма гадри.

Начиная с XII в. в Тибете начинается новая волна распространения буддизма, которая охватывает всю страну. Многие тибетцы, рискуя жизнью, путешествуют в Индию, чтобы там учиться в буддийских университетах. Однако неизвестно, перенимали тибетцы опыт непосредственно у индийских мастеров живописи или нет. В то же время очевидным было бы предположить, что тибетцы заказывали предметы буддийского искусства в восточной Индии [Kossak, 1999, 12]. Что же именно переняли тибетцы из индийского искусства?

В первую очередь индийское видение фигуры, которое стремится не столько к реализму, сколько сочетает в себе важные с физической точки зрения элементы с визуально приятными формами, взятыми из флоры и фауны: голова подобна яйцу, подбородок как косточка манго, тело льва, груди подобны манго и так далее. Пантеон божеств Ваджраяны сформировался в Индии в эпоху Пала и далее был заимствован тибетцами. Тибетскую живопись раннего периода можно разделить на три категории: изображения тантрических божеств, мандалы и портреты, прототипами для которых послужили индийские скульптуры, живопись или тексты. Также были унаследованы: принципы компоновки, пространственные решения, колорит, значимость линии в изображении, использовались те же декоративные элементы.

До начала XV в. искусство центрального Тибета, изначально опиравшегося на индийскую изобразительную традицию, было всецело под влиянием непальского стиля, в особенности стиля невари из долины Катманду. Знаменитые непальские художники и ремесленники невари принесли непальское искусство в Тибет, участвовали в строительстве храмов, изготовлении статуй и написании фресок. До недавнего времени художники невари сохраняли в Лхасе и Шигадзе репутацию высококлассных живописцев и золотых и серебряных дел мастеров. Тханки и статуи, выполненные в индо-непальском стиле, в Тибете носят название «пе три», то есть «непальский стиль». В период с VIII по XVI в. этот стиль был преобладающим в Южном Тибете; стиль провинции Цанг — это ответвление индо-непальского стиля.

Можно различить две основные стадии в развитии буддийского искусства в Тибете: влияние и внедрение иностранных стилей, в основном индийского, и появление собственно тибетских стилей, которые постепенно включили в себя китайское влияние.

Вплоть до XV в. художники центрального Тибета все еще рисовали под влиянием индийского и непальского искусства. Можно сказать, что росписи в Гьянце, относящиеся к первой половине XV в., положили начало собственно тибетскому стилю.

Менри

В тибетских рассказах мы находим повествование о молодом человеке из Мен Танг, которого звали Менла Дендруб. С детства он был способным в учебе и быстро освоил различные тексты. Впоследствии он неудачно женился и в отчаянии стал скитаться по дорогам. Однажды он нашел коробку с кистями и несколько картинок, что перевернуло всю его жизнь. Рисование стало его страстью. В провинции Цанг, в монастырях Сакья, он искал мастера, который мог бы его чему-то научить. Там он встретил художника Допа Таши Гьялпо, который стал его учителем. Возможно, сначала он научился рисовать в стиле, сходном с росписями в Гьянце. Но впоследствии он развил в живописи что-то новое и стал основателем стиля менри. Менла Дендруб изменил фон тханки с тяжелой красно-оранжевой гаммы, дополнительно утяжеленной множеством декоративных элементов (непальский стиль), на сине-зеленые пейзажи. Мы находим такое описание его стиля в работе Деу-Мар Геше, начала XVIII в.: «Слои пигмента и тени наложены густо. Фоны в основном напоминают китайскую живопись, только скомпонованную менее организованно. Фигуры расположены не тесно, а более свободно. Их позы, построение скелета, очертания мускул нарисованы превосходно. Шеи длинные, плечи приподняты, во всем ясность. Много теней, цвета детально проработаны, сочетания мягки и богаты. Преобладают малахитовые и лазуритовые пигменты — синие и зеленые. Глядя на расстоянии — живопись богата, а вблизи полна деталей. Формы платьев и шарфов несимметричны. Несмотря на то, что основных пигментов много, все же меньше, чем в Китае» [Jackson, 1996, 119].

Традиционно рассказывается, что когда он увидел написанные в Китае свитки с изображением деяний Будды, то он внезапно вспомнил свою предыдущую жизнь, где он сам был художником, исполнившим эту живопись.

Впоследствии он сделал копию с китайского свитка. Также говорится, что Менла Дендруб достиг полного совершенства во всех художественных стилях, существовавших на тот момент, — индийском, китайском, непальском и тибетском, а также знал грамматику, поэзию и изучил все тибетские тексты. Он составил текст, в котором в деталях описал пропорции и особенности своего стиля. У Менлы Дендруба было много последователей, и его стиль существует до наших дней.

К середине XVII в. мастер живописи из провинции Цанг, Чёйинг Гьямцо, внес изменения в стиль менри. Сначала его традиция развивалась в местности, где он жил, — монастыре Ташилунпо и Шигадзе и получила название нового менри. Чёйинг Гьямцо упоминается как ведущий мастер в большой группе художников, которых Пятый Далай-лама собрал для росписи большого зала в Белом дворце Поталы. Чёйинг Гьямцо создал многочисленные росписи и тханки, кроме того, был скульптором, резчиком по дереву и мастером по шитью. Новый стиль менри считается продолжением изначального менри, включает в себя элементы стиля кхьенри. Гений мастера преобразил этот стиль в более совершенный и детализированный. Композиция более свободная и экспрессивная. Для стиля менри, в отличие от стиля гадри, характерны пейзажи, насыщенные деталями. Пропорции фигур достигают совершенства, удивляет свобода в рисунке тела и его позы, выразительности лиц.

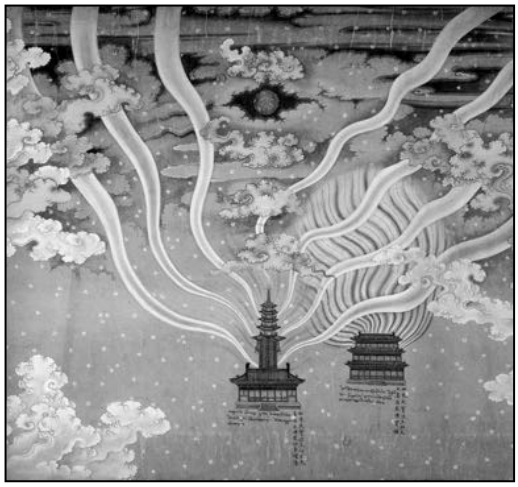
Кхьенри

Стиль кхьенри был основан современником Менлы Дендруба, художником Кхьенце (или Кхьенце Ченмо), родом из района Лхокха, провинции Ю, южнее Лхасы. Его живопись до сих пор сохранилась в монастырях той местности. Согласно А. Г. Смиту, Тринадцатый Кармапа описывает [Цит. по Jackson, 1996], что отличие стиля кхьенри от менри скорее в техническом аспекте — художники кхьенри наносили краску более толстым слоем, а также их изображения были менее выразительными. Однако он замечает, что стиль кхьенри прекрасно подходит для изображения тантрических божеств. Стиль кхьенри связан со школой Сакья, поскольку его основатель Кхьенце был последователем Кунга Намгьяла, сакьяпинского мастера тантрических ритуалов из монастыря Генкар Дорджеден. Как живая традиция стиль кхьенри существовал до XVIII в.

Карма гадри

В то время, когда появился стиль гадри, ламы линии Кагью жили в большом палаточном «городе», который часто передвигался с места на место. Палаточный город назывался Карма Гарчен. «Гар» означает палатка или шатер, а художественный стиль, зародившийся под покровительством Кармапы, получил название карма гадри.

Считается, что основал гадри тибетский художник Тулку Намка Таши во времена Девятого Кармапы (1555–1603). Восьмой Кармапа Микьо Дордже предсказал, что некий художник-перерожденец (тулку) будет развивать его (Кармапы) деятельность и влияние в области дхармического искусства. Таким образом, мы можем сказать, что Намка Таши — это эманация Восьмого Кармапы Микьо Дордже (1507–1554).



Илл. 1. Один из китайских свитков, изображающих чудеса, совершенные Пятым Кармапой при дворе Юнлэ в 1407 г.

Изначально Намка Таши учился у мастера стиля менри, родом из района к юго-востоку от Лхасы, которого звали Кенчог Пхенде. Он считается перерождением китайской принцессы и жены короля Сонгцена Гампо, которая познакомила Тибет с китайским искусством. Этим можно объяснить склонность мастера к китайскому стилю живописи, в то же время Намка Таши превзошел своего учителя и всех предшествующих художников в этом отношении, и из всех тибетских стилей его новый стиль показывает наибольшее влияние китайского искусства.

Пятый Шамарпа и Четвертый Гьялцаб, которые покровительствовали Намка Таши, попросили его взять за образец раннюю китайскую живопись, следовать индийскому стилю в изображении фигур просветленных аспектов, китайскому стилю в использовании красок и наложении теней, включить тибетский пейзаж, то есть создать стиль, который сочетает в себе превосходные достижения искусства трех стран.

Главным примером для него стали знаменитые китайский свитки, изображающие чудеса, совершенные Пятым Кармапой в Китае при дворе Йонгле в 1407 году (илл. 1). Вторым примером послужило изображение Третьего Кармапы Ранджунга Дордже, проявившееся на луне во время аудиенции у китайского императора и которое видело огромное количество людей (среди них был и художник, нарисовавший это чудо). Третьим образцом являлось написанное в китайском стиле древнее изображение шестнадцати архатов.

Тханки Намка Таши отличаются в первую очередь пейзажами и фонами в китайском стиле. Конгтрул пишет [Kong-sprul, Shes bya kun khyab, pt 1, p. 572.3, цит. по Jackson, 1996], что в пейзажах, а также в стиле нанесение красок и теней, Намка Таши в качестве образцов использовал китайские свитки Великого периода Минь. Также Конгтрул отмечает, что художник все еще следовал стилю менри в изображении фигур, а также копировал пропорции с древнеиндийских металлических статуй периода Пала-Сена [Jackson, 1996, 173]. Мы находим документальные свидетельства работ Намка Таши. Например, в биографии Девятого Кармапы Вангчуга Дордже он упоминается как значительный художник, принимавший активное участие в настенных росписях в Цурпху в 1582 году, изображавших шестнадцать архатов.

В тот период гадри не был единственным стилем, получившим покровительство Кармап. Девятый Кармапа также поддерживал художников

стиля менри и мастеров по металлу из Непала. Но через пару поколений старое гадри — стиль Намка Таши и его последователей — стали соотносить только с линией Кармапы и его монастырями. Школа Карма Кагью существует уже девять столетий, но «свой собственный» стиль живописи появился, как мы видим, только в XVI в. В первые четыре с половиной столетия существования школы Кагью изображения лам линии, Йидамов, Защитников исполнялись в том же стиле, что существовал в то время в Тибете. В истории живописи школы Кагью можно выделить следующие периоды.

Илл. 2. Пятый Кармапа и Ратнабхадра Ригпе Ралтри

С XI в. до середины XVI в.:

а) восточный (индийский) стиль с конца XI и до середины XIV в. [Jackson, 2009, 72];

б) индо-непальский стиль, сформированный под влиянием невари, — его расцвет в XIV–XV вв.;

в) стиль ментангпа (менри) с середины XV в.

С середины XVI в. до наших дней — стиль карма гадри:

а) с конца XVI в. до начала XVIII в. — творчество художников Намка Таши и Че Таши, «старый стиль гадри»;

б) поздний, или «новый», стиль гадри, с 1730 года до наших дней, его появление связано с творчеством Ситу Панчена.

Восточный (индийский) стиль пришел из эпохи Пала. Сохранилось множество тханок в этом стиле, как, например, изображение Первого и Второго Кармап. Для этого стиля характерным является статичное размещение фигур. В центре главная фигура, а вокруг нее регистрами расположены второстепенные, меньшие по размеру персонажи. Цветовая гамма в основном красно-оранжевая. Тханку обрамляет типичный для этого стиля орнамент, состоящий из чередующихся красных и зеленых либо синих и оранжевых стилизованных драгоценностей или лепестков лотоса, расположенных таким же образом. Главная фигура развернута анфас, а лицо в три четверти. К XIV в. палитра тханок меняется, и вместо красно-оранжевых цветов стала преобладать вермильоновая, алая гамма, пропадает обрамление из лотосов-драгоценностей.

Последующий стиль, невари, родился под сильным влиянием художников невари из Непала и представляет собой синтез тибетского и непальского стилей. Фигуры по-прежнему расположены рядами, палитра яркая и насыщенная — например, на тханке XVI в., где изображены Пятый Кармапа (илл. 2) и тот, кому он дал передачу Махамудры, Ратнабхадра Ригпе Ралтри. Будды

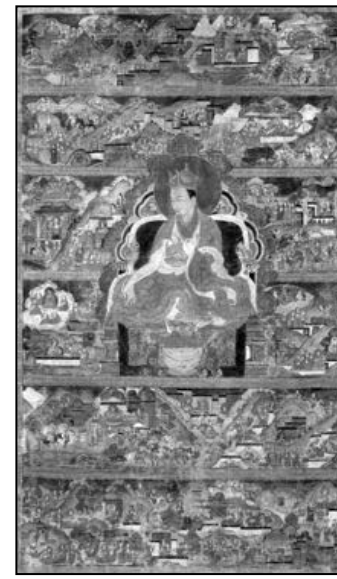
Илл. 3. Марпа
и Миларепа

и учителя расположены над ними, под ними Защитник и индийские адепты Учения. Тханка, на которой изображены Марпа и Маларепа (илл. 3), также принадлежит к типично неварскому стилю.

Третий стиль, предваривший карма гадри, был основан художником Ментхангпой Менла Дендрубом и впоследствии назван стилем менри, который мы уже рассмотрели выше. Тханка, изображающая Четвертого Шамарпу (илл. 4), окруженного серией эпизодов из его жизни, написана именно в этом стиле.

Значительным художником карма гадри является Десятый Кармапа Чёйинг Дордже. Он был прекрасным скульптором, резчиком по дереву и самобытным живописцем. Его тханки отличаются легкостью, экспрессивностью (илл. 5). Уже с детства Кармапа учился живописи и вышивке. К восьми годам он уже создал много живописных и скульптурных работ. Кармапа изучил стиль менри и в ранние годы своей жизни рисовал именно в нем, но впоследствии перешел на китайский и кашмирский стили. Он также вышивал тханки в китайском стиле. В дальнейшем в его работах чувствуется очень сильное китайское влияние.

В XVI в. школа Карма Кагью имела сильное влияние в Тибете, и этот период совпадает с жизнью мастера Намка Таши. Далее, во времена Десятого Кармапы, эта школа переживала трудные времена — она была полностью изгнана из центрального Тибета. Множество работ Десятый Кармапа создал в ссылке. В XVIII в. Карма Кагью выжило в Кхаме, и во многом этому помог Ситу Панчен (1700–1774), который также являлся одним из важных художников гадри и покровителем искусства. Ситу Панчен начал рисовать в юном возрасте. В возрасте пятнадцати лет он получил наставления по пропорциям фигур. Впоследствии он черпал вдохновение в разных тибетских стилях, но в целом мы можем его отнести к стилю гадри. Также под его предводительством и покровительством другие мастера создали множество серий тханок. Начиная с этого времени стиль гадри получил название «новое гадри» (илл. 6).



Илл. 4. Шамарпа.
Стиль менри

Есть три знаменитых художника по имени Таши, которые оказали решающее влияние в стиле гадри. Помимо его создателя Намка Таши, есть Че Таши и Каршог Карма Таши, которые жили и творили в Кхаме. Че Таши жил в начале XVIII в. и создал

множество тханок. Третий из Таши работал во времена Ситу Панчена, в середине XVIII в. Он создал свою школу в Кхаме, которая просуществовала минимум до XX в. и получила название кашогпа. Этой школой был создана знаменитая серия тханок, изображающая линию Махамудры Карма Кагью, начинающуюся с Ваджрадхары и продолжающуюся тханками Кармап.

Вот краткое описание стилей живописи, сделанное Тринадцатым Кармапой Дюдюлом Дордже [А. Г. Смит, цит. по Jackson, 1996]: «Первые тханки здесь, в Тибете, были написаны в стиле невари. Они превосходно изображают мандалы и тантрических божеств. Кхьенце основал стиль живописи, который стал собственно тибетским. Особенно превосходны его изображения тантрических божеств. После него [появился] Ментангпа, отец и сын, [чей стиль был] известен как старый мен. Цвета тонкие, и сама живопись превосходит стилем живопись Кхьенце. Постепенно цвета становятся тоньше и сам стиль более выдающийся. В живописи Намка Таши цвета еще тоньше, а пейзажи написаны в китайском стиле. Этот стиль известен как гадри. Живопись почтенного Десятого Кармапы, его статуи в кашмирском стиле являются величайшими, несравненными и удивительными».

О стиле карма гадри, как и о любом другом стиле, можно было бы рассказать полнее, с большим количеством деталей.

Илл. 5. Тханка, написанная Десятым Кармапой

Илл. 6. Белая Тара. Считается, что эта тханка принадлежит кисти Ситу Панчена

Здесь были приведены наиболее важные мастера и события. Стиль гадри жив до наших дней, и существует небольшое количество мастеров, работающих в этой традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Jackson, 1996 — Jackson, D. A History of Tibetan Painting. The Great Tibetan Painters and Their Traditions. Wien, 1996.

2. Jackson, 2009 — Jackson, D. Patron and Painter. Situ Panchen and the Revival of the Encampment Style. N. Y., 2009.

3. Kossak, 1999 — Kossak, St. M., Singer J. C. Sacred Vision: Early Paintings from Central Tibet. N. Y., 1999.

4. Chattopadhyaya, 2004 — Chattopadhyaya, D. Taranatha's History of Buddhism in India. Delhi, 2004.

Е. А. Трофимова (Санкт-Петербург)

ДОМАШНИЙ АЛТАРЬ В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ: СИМВОЛИЗМ И ТРАДИЦИИ

Алтарь во многих религиях является одной из важных внешних опор веры. В большинстве конфессий существуют устойчивые традиции организации храмовых и домашних алтарей. Назначение домашних алтарей связано с необходимостью хранения религиозных символов, статуй, изображений, книг или иных предметов, которые должны быть отделены от обыденных бытовых вещей.

Что касается этимологического значения слова «алтарь», то по одной из версий оно происходит от латинского глагола *adolere* — «возжигать», то есть подразумевается место, где производятся жертвенные воскурения. По другой версии, оно произошло от латинского *alter ara*, что переводится как «высокий жертвенник» или «возвышение». В этом значении под алтарем понималось приспособление, которое ставилось на жертвенник для сжигания жертвы, посвященной божеству. В более поздний период алтарем стал называться сам жертвенник вместе с приспособлением. Алтарь является одним из древних вещественных религиозных символов, сохранившихся до наших дней. Это культовое сооружение, находящееся в передней части храма: церкви, костела, языческого капища.

Принято считать, что алтарь является осовремененной формой жертвенных холмов, на которых разводили жертвенные костры, и жертвенных камней, где производились заклания жертв в примитивных обществах. Возвышенность алтаря символизировала представления членов первобытного общества о том, что чем выше располагается жертва, тем ближе она оказывается к божеству. Позднее, отчасти утратив функции места для жертвоприношений, алтарь превратился в символ жертвенности, на котором помещались священные культовые предметы и богослужебные книги. Независимо от того, к какой религии мы относим данный алтарь или место с функциями алтаря, он всегда выполняет ряд типичных функций: принесение жертв; установление связи с божеством; выражение благодарности божеству [Брокгауз, 1907–1909]. Поскольку жертвоприношения в буддизме не практикуются, центром богослужения является скорее «ковчег», чем алтарь (ковчег — общее название предметов церковного обихода, служащих вместилищем культовых реликвий). Последний может быть приспособлен для хранения изображений Будды, книг, других ритуальных предметов и приношений Будде [ЭСИГ, 2012].

В большинстве религий алтарь организуется только в пространстве храма, в то время как в буддизме существуют как храмовые, так и домашние алтари. В буддийских храмах статуи Будд и Бодхисаттв находятся на возвышении в глубине зала. Алтарь содержит несколько ступеней: квадратная ступень — символ земли, круглая — символ неба [Власов, 2004–2009]. Центром храмового алтаря является образ Будды в виде скульптурного, живописного

изображения или в виде символов, например, изображения дерева Бодхи или следов Будды. Кроме того, там традиционно присутствуют и другие предметы, такие как свечи, благовония и цветы. Образ Будды обычно располагается в высшей точке алтаря, а свечи, благовония и цветы помещаются ниже по обе стороны.

Традиции буддистов-мирян в качестве одного из ключевых компонентов включают в себя организацию домашнего алтаря. Домашний алтарь создается для увеличения заслуг и возникновения благой кармы. Считается, что совершение подношений просветленным существам — это очень мощный инструмент для отсечения привязанности. Также это помогает практикующему Дхарму обрести сострадание и мудрость.

С точки зрения буддийской философии конечной целью духовной реализации является достижение Просветления. Для достижения высшей реализации необходимо произвести два накопления: заслуг и мудрости [Домашний алтарь, 1995]. При этом накопление заслуг является необходимым условием для получения возможности накопления мудрости. Организация алтаря считается средством быстрого накопления заслуг, так как предмет накопления — это Будды и Бодхисаттвы, которые являются высшим полем заслуг. При совершении подношений на алтаре применяется чистое намерение — мы думаем, что совершаем подношения с целью достичь Просветления для блага всех живых существ. Во время подношения подносятся чистые субстанции — материальные и созданные воображением.

Практические функции домашнего алтаря с точки зрения буддиста-мирянина достаточно обширны. Домашний алтарь — это священное место в доме, которое будет способствовать духовному развитию и духовной стабилизации. Совершая ежедневные подношения, заботясь о чистоте и порядке на алтаре, человек обращает свои мысли к Буддам и Бодхисаттвам. Содержание алтаря и уход за ним являются приятной очищающей практикой. Кроме того, наличие домашнего алтаря также является напоминанием о духовных и моральных обязательствах. Перед алтарем принято совершать поклоны: полные простирания или краткие. Каждое утро полагается совершать три простирания перед алтарем, зарождая при этом мотивацию совершения благих деяний в течение дня. Вечером в конце дня также желательно совершить три простирания.

Считается, что, поддерживая чистоту на алтаре и в алтарном помещении, верующий обретает полезные заслуги: в чистом алтарном помещении мысли практикующего спокойны и находятся в уравновешенном состоянии, а духи жилища очень рады чистоте. Наги, хозяева местности, боги и полубоги могут приходить в чистое алтарное помещение и помогать верующему. Кроме того, поддерживая чистоту на алтаре, практикующий закладывает основу для перерождения в чистых сферах.

Если есть возможность, то заводят отдельную алтарную комнату. Сам алтарь, как правило, располагают напротив входа в помещение, чтобы чаще его видеть и вспоминать о духовной практике. Алтарь не располагают у самого входа, в коридоре или на подоконниках. Нежелательным является также рас-

положение алтаря на той же стене, где находится дверь. Алтарь не устанавливают ниже пояса, кроме того, оскорбительным считается протягивать ноги в сторону священных текстов и образов. Поэтому нельзя ставить алтарь в ногах постели [Чонгонов, 2012]. Существует традиция устанавливать алтарь так, чтобы изображения в нем смотрели на восток или на юг. Но так как, в соответствии с буддийским учением, для практикующего тантру «восток там, куда смотрит его лицо», то расположение домашнего алтаря по сторонам света обычно не имеет большого значения. Для того чтобы оборудовать алтарь, часто используют навесную полку, шкафчик или стол, покрывают их цветной тканью, а сверху кладут стекло, чтобы не было затруднений при уборке.

Обратимся к основным элементам домашнего алтаря. На алтаре должны присутствовать три символа: «Основа тела Будды», «Основа ума Будды» и «Основа речи Будды». Если на алтаре есть все три символа, то в центре следует поставить основу тела — изображение Будды, справа от него кладут основу речи — тексты, а слева основу ума — ступу или ваджру и колокольчик.

Под основой тела Будды подразумевается освященное изображение Будды: фотография, тханка или статуэтка. Часто на домашний алтарь устанавливают скульптурные изображения буддийских божеств с вложением: статуэтки, полые внутри и заполненные свитками с молитвами, драгоценностями и благовониями. Центральное место среди изображений занимает Будда Шакьямуни, справа от него помещают изображение духовного наставника — Ламы. Слева от Будды традиционно располагают изображение Йидама, с которым связана основная практика. Справа и слева от трех основных изображений располагаются изображения Будд и Бодхисаттв, с которыми практикующий чувствует связь.

Основу речи Будды символизируют сутры, поэтому на алтаре располагают тексты буддийского учения. Предполагается, что последователи буддизма должны очень почтительно относиться к текстам буддийского учения. На них категорически запрещено ставить любые вещи, даже изображения Будд.

Основу ума Будды на алтаре символизирует ступа. Это может быть маленькая ступа, отлитая из металла. Ее полость, как и в случае со статуэткой, наполняют молитвами, драгоценностями и благовониями. При отсутствии ступы на алтарь ставится ее изображение. Также чистый и просветленный ум Будды может символизировать колокольчик и ваджра.

Перед символами на алтаре располагаются подношения. Считается, что Будды и Бодхисаттвы, которым направляются подношения, в них не нуждаются. Совершение подношений считается действием, полезным для самого верующего, который при этом мысленно пребывает с Буддами и Бодхисаттвами, тем самым очищаясь от негативной кармы и получая благословения просветленных существ. Также через совершение подношений практикующий обретает множество заслуг, которые могут стать причиной изобилия и достатка в будущей жизни.

Практикующий должен делать подношения так, как если бы они совершались перед лицом реально присутствующих Будд и Бодхисаттв. Буддисты

верят, что только в силу загрязненного кармического видения практикующий не может видеть просветленных существ перед собой во время совершения подношений. Более того, подношения также представляются как совершенные. Они визуализируются такими, какими их могли бы видеть реализованные существа. То есть вместо реально подносимой воды верующие мысленно подносят нектар.

В домашних и храмовых алтарях перед изображением или символом Будды, как правило, располагается семь подношений, состоящих из восьми компонентов. Для этого используют семь одинаковых чашечек и лампаду. Чашечки расставляют в линию и наполняют в следующем порядке: вода для питья, вода для омовения, цветы, благовония, светильник, душистая вода, пища, музыка. Перечисленные подношения располагаются слева направо.

Подношения перед алтарем обычно совершают рано утром, вскоре после пробуждения. Совершая ритуал, нельзя дышать ртом на подношения, также нежелательно поворачиваться к алтарю спиной. Традиционно стараются расположить чашечки с подношениями в одну линию таким образом, чтобы расстояние между ними было равно одному рисовому зерну. Если расстояние будет больше, то следствием этого может стать отдаление от учителя и Дхармы. Если подношения будут стоять вплотную, то это может привести к потере ясности. Если на алтаре находятся чашечки без подношений, то они должны быть перевернуты.

Перед тем как наполнить чашечки, их обычно переворачивают и обкуривают дымом благовоний. Затем совершающий подношение последовательно берет одну чашечку за другой, наполняет их, производя соответствующую визуализацию и произнося мантру «ОМ А ХУМ». Как только все чашечки оказываются наполненными, их очищают и освящают. Для этого три раза произносят мантру «РАМ ЯМ КХАМ ОМ А ХУМ». Слог «РАМ» в переводе с санскрита означает «огонь, испепеляющий все загрязнения»; «ЯМ» — «ветер, уносящий загрязнения»; а «КАМ» — «вода, омывающая подношения». Также для освящения подношений безымянный палец обмакивают в душистую воду в пятой чашечке и окропляют все подношения на алтаре.

При наполнении чашечек сначала берут первую, наливают в нее воду на одну треть объема, затем переливают часть воды во вторую чашечку, а из второй в пятую. После этого чашечки с водой наполняют до необходимого объема в общем порядке совершения подношений. Обычно чашечки с водой в результате наполняют на две трети. Иногда рекомендуют наполнять их полностью, создавая основу для изобилия в будущем. Но даже и в этом случае вода не доливается до края на размер ячменного зерна. Часто для подношений используют воду, окрашенную шафраном.

В конце дня необходимо выливать воду из чашечек. Воду собирают в чистую емкость, вытирают чашечки внутри и переворачивают их. Воду следует вылить в чистое место. Также ее можно использовать для полива растений. Чашечки с рисом необязательно часто менять. Но обычно их содержимое меняют в полнолуние. Оставшийся рис можно отдать животным, рыбам или птицам.

Порядок, число и содержание подношений уходят корнями в Древнюю Индию. Когда раджа принимал во дворце почетных гостей, в первую очередь им подносили воду, чтобы путники утолили жажду с дороги. Затем им подавали воду для омовения, чтобы смыть усталость и дорожную пыль, и приносили гирлянды цветов для услады глаз. В помещениях, предназначенных для гостей, воскуривали благовония, а вечером зажигали лампы и светильники. Для тела подносили духи и ароматные масла. После этого в честь гостя устраивали пир, во время которого их развлекали музыканты.

В первой чашечке на алтаре подносят воду для питья. В буддизме хорошая вода имеет восемь достоинств: прохладная, приятная на вкус, легкая, мягкая, чистая, свежая, не отягощающая желудок, освежающая горло. Следствием подношения такой воды является утоление жажды, вызванной огнем мирских страстей.

Поднося воду для омовений, буддисты представляют, что подносят все реки, моря и океаны планеты Буддам и Бодхисаттвам. Следствием этого является избавление от различных умственных загрязнений.

Для того чтобы поднести цветы, чашечку наполовину наполняют рисом, а сверху кладут бутон цветка. Совершая это подношение, следует представлять, что все цветы мира подносятся просветленным существам. Следствием этого подношения является обретение приятной внешности. Если нет возможности подносить свежие цветы, то в чашечку кладут искусственный цветок.

С подношением благовоний обычно представляют, что подносят все прекрасные запахи мира Буддам и Бодхисаттвам. Следствием этого подношения является пребывание в хороших местах и в хорошем обществе. Чашечка на две трети наполняется рисом, в который ставятся две палочки благовоний. Эти палочки не возжигаются, оставаясь лишь символом приятных запахов.

На алтаре зажигают лампаду или свечу, представляя при этом, что подносится свет солнца и луны, мерцание звезд и блики драгоценных камней. При совершении этого подношения закладываются причины для избавления от невежества. В буддизме горение масляной лампады символизирует достижение Просветления. Фитиль символизирует человеческое эго, масло — океан страданий сансары, а огонь — мудрость, которая постигла пустоту. Считается, что огонь в лампаде ни в коем случае нельзя задувать. Пламя тушится при помощи щипцов. В наши дни все чаще используются электрические светильники, которые, в отличие от масляных, не создают опасности возникновения пожара. Лампада размещается между четвертой и пятой чашечкой, или ставится сзади подношений.

При подношении душистой воды визуализируют подношения различных запахов, духов и ароматических масел. Таким способом закладываются причины для обретения дисциплины. Обычно чашу наполняют водой с духами, а сверху добавляют щепотку благовония «санг».

Для того чтобы поднести пищу, чашечку наполовину наполняют рисом, а сверху кладут печенье, конфеты или фрукты. При этом следует представлять, что подносятся самые вкусные яства на земле. Совершение этого подношения закладывает причины изобилия и достатка в будущем.

Поднося музыку, чашечку на две трети наполняют рисом, а сверху кладут раковину, которая является символом музыки. При этом мысленно подносятся самые гармоничные звуки вселенной, услаждающие слух. Считается, что это подношение позволяет приобрести дар ораторской речи и признание публики.

В целом считается, что количество чашечек не играет важной роли. В зависимости от обстоятельств практикующий может использовать три чашечки или даже одну. Самой важной считается мотивация подношения: желание поднести Буддам и Бодхисаттвам самое лучшее. Виды подношений могут варьироваться в зависимости от конкретных обстоятельств, возможностей, внутреннего желания и устремлений человека. Тем не менее в буддизме считается закономерным, что от предмета подношения зависит результат, который практикующий обретет в будущем. Поэтому не следует подносить пустые чашечки или то, что практикующий не считает приятным и благотворным. Самый простой способ подношения заключается в наполнении всех семи чашечек водой.

На алтаре можно хранить и другие ритуальные принадлежности, к примеру, четки, ца-ца, капалу, торма, колокольчик и ваджру, молитвенный барабан. (*Капала* — чаша, символизирующая смерть эго. В Тибете капалу изготавливали из верхней части человеческого черепа. Сегодня в основном используются ритуальные чаши, которые выполнены из других материалов, например, металла. Практикующие тантру наполняют капалу подношением и ставят перед своим Йидамом. *Торма* — фигурки, сделанные из цампы — обжаренной ячменной муки и топленого масла. Своей формой торма призвана напомнить практикующему о горе Меру. Иногда торма символизирует Ламу, Йидама, Защитников или является символом жертвенного подношения. Колокольчик и *ваджра* — символы мудрости и пустоты, сострадания и метода.) Тем не менее алтарь не должен быть перегружен различными предметами и безделушками. В этом случае внимание будет рассеиваться, переключаясь с одного предмета на другой, а ум будет перегружен лишними мыслями. Алтарь должен приносить умиротворение и гармонию, а не служить украшением помещения.

Буддийские традиции организации домашнего алтаря уходят своими корнями в прошлое. Они тесно связаны как с культурой Древней Индии, так и с храмовыми традициями буддизма. Кроме того, домашний алтарь для буддиста-мирянина является одним из методов осуществления духовной практики и средством достижения духовной реализации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Брокгауз и Ефрон, 1907–1909 — Малый энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона / В современной орфографии. СПб., 1907–1909.

2. Вильямс, 1996 — Вильямс К. Энциклопедия восточного символизма. М., 1996.

3. Власов, 2004 — Власов В. Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 10 т. Т. I: А; т. II: Б-В. СПб., 2004–2005.

4. Геше Джампа Дакпа — Геше Джампа Дакпа. Буддийский алтарь и его устройство. URL: http://dazan.spb.ru/library1/77/ (дата обращения: 15.07.2012).

5. Геше Тензин Дугда — Геше Тензин Дугда. Об устройстве буддийского алтаря. URL: http://ommanypadmehum.ru/alt.html (дата обращения: 05.08.2012).

6. Предварительная практика, 2012 — Предварительная практика обустройства алтаря и подношения чаш с водой. С наставлениями ламы Сопы Ринпоче / пер. с англ. Е. Бондаренко. СПб., 2012.

7. Чеки Сенгье, 1995 — Чеки Сенгье. Домашний алтарь. Значение, методы, адреса. СПб., 1995.

8. Чонгонов — Чонгонов А. Домашний алтарь буддиста // Буддизм в Калмыкии. Централизованная религиозная организация Калмыцкий Центральный Буддийский монастырь «Геден Шеддуп Чой Корлинг» [Электронный ресурс]. URL: http://khurul.ru/?p=1714 (дата обращения: 01.07.2012).

9. ЭСИГ — Энциклопедия символики и геральдики // Алтарь [Электронный ресурс]. URL: http://www.symbolarium.ru/index.php/Алтарь (дата обращения: 05.07.2012).

10. Lin — Lin Yutang, Dr. A Brief Introduction to Setting up a Buddhist Altar. URL: http://www.abuddhistlibrary.com/ (дата обращения: 12.07.2012).

11. Smith — Stewart Smith. How to Build a Buddhist Altar. URL: http://www.ehow.com/how_8781254_build-buddhist-altar.html (дата обращения: 04.08.2012).

А. А. Хазов (Екатеринбург)

БРОНЗА БУДДИЙСКИХ РЕЛИКВИЙ И УРАЛЬСКИЙ МЕТАЛЛ ПОБЕДЫ

История буддизма на Урале насчитывает несколько столетий благодаря проходившим через эти земли и селившимся монголам-ордынцам; калмыкам, служившим у хана Кучума, позднее — казакам-калмыкам, охранявшим российские рубежи на Южном Урале [Хазов, Суворова, 2002, 21–23]. Урал — территория взаимопроникновения культур, что объясняет появление здесь культурных артефактов, буддийских атрибутов традиций Ваджраяны и Махаяны. Исторически и нередко трагично взаимосвязаны в XX веке судьбы народов России: бурят, тувинцев, калмыков, а также монголов и тибетцев, последователей северного буддизма, воплотившего непреходящие духовные ценности в реликвиях религии.

Монгольская Народная Республика, образовавшаяся в 1924 году, тесно сотрудничала с Советской Россией. В 30-е годы в процессе переустройства государства в Монголии, как и в России, буддийские монастыри подверглись гонениям, частичному разрушению, сокращению их числа. Репрессии духовенства сопровождались внедрением в религиозные институты агентов режима, вербовкой священнослужителей. В 20-е годы в России Л. Троцкий активно способствовал новому набору священнослужителей разных конфессий — лояльных, готовых сотрудничать и действовать в интересах Советской власти. Так, впоследствии во время наступления «оттепели» после антирелигиозных мер один из новоиспеченных первых «лам» в Бурятии был по совместительству сотрудником НКВД.

В Монголии с 1928 года «отцом народа» становится маршал Хорлогийн Чойбалсан. Согласно сведениям [Уроки истории], численность населения страны в 1921 году составляла 650 тыс. чел., из них часть мужского населения (около 120 тыс.) были монахами, функционировало 755 монастырей. В конце 1934 года в Монголии насчитывалось уже 843 главных монастыря, около 3000 храмов и часовен и 6000 других строений, принадлежащих монастырям. Монахи составляли 48% взрослого мужского населения. Жертвами политических репрессий в Монголии, имевших место в 1937–1938 годах, стали 36 тысяч человек, больше половины которых составили буддийские монахи. По минимальной оценке, были казнены 18 тысяч монахов, уничтожены сотни монастырей и храмов. В результате репрессий 1930-х годов все монастыри были закрыты, их имущество национализировано (однако лишь часть строений была использована), уцелели только 6 монастырей, подавляющее их большинство было разрушено. Подобным массовым репрессиям подверглось буддийское духовенство России в Бурятии, Калмыкии и Туве в 1938 году.

В период Великой Отечественной войны Монголия в большом количестве поставляла в СССР для нужд фронта лошадей, кожу, овчину, полушубки и шапки, а также тушенку, мясо. В разное время на ее территории при

поддержке Советов добывались золото, медь, уголь, олово, уран, тугоплавкие металлы-присадки (молибден, вольфрам), необходимые для прочности брони танков и бронебойных снарядов. Воинствующее атеистическое отношение партийного руководства России и Монголии к религиозным чувствам верующих сограждан как к пережиткам, мешающим строительству нового общества, со временем изменилось. В период войны, в условиях выживания и возможной гибели государств, религия и церковь стали официально признаваться властью факторами национального духовного сплочения в победе над общими врагами — фашистской Германией и милитаристской Японией. Партийные лидеры Страны Советов стали напрямую обращаться к патриотическим чувствам верующих. Примером может служить сталинское обращение: «…Братья и сестры,…», открывшее верующему населению храмы для молений за Родину, за живых и погибших воинов. Русская православная церковь сдала на нужды фронта значительные суммы и массу дорогостоящей религиозной утвари — оклады икон, подсвечники, другие драгоценности. На эти средства были построены самолеты и танки, обозначенные именем защитника Руси Дмитрия Донского. На средства, поступившие из МНР, были выпущены танки «Маршал Чойбалсан» и др. Отметим, монастырь Гандан в Монголии (г. Улан-Батор) был снова открыт в 1949 году. Полное возрождение традиционного буддизма наблюдается в Монголии лишь в конце 1980-х годов.

Когда пришла беда и враг стоял у ворот Москвы, фронту не хватало снарядов: оборонным заводам, эвакуированным на Урал, нужны были медь и бронза для производства снарядов. По всей стране гремел лозунг: «Все для фронта, все для Победы!» В Бурятии возник почин: «Даешь фронту, дорогому товарищу Сталину, доблестной Советской Армии металл!». У многих остававшихся в тылу на фронте воевали мужья, отцы, сыновья. Поэтому как обычные граждане, так и верующие с большим энтузиазмом начали собирать и добровольно сдавать медную посуду, чайники, самовары, в том числе не пожалели для нужд фронта и драгоценную буддийскую культовую утварь. Вслед за Бурятией советский почин был поддержан в Монголии. Таким образом, в 1942–1943 гг. на Урал, а именно в Екатеринбург, из Монголии пришло 3 вагона буддийской утвари, добровольно переданной с домашних алтарей простыми верующими либо поступившей из ранее разрушенных или сохранившихся буддийских храмов, дацанов.

Среди религиозной утвари были медные и бронзовые статуэтки Будд, Бодхисаттв, Защитников — охранителей учения Будды, чаши для подношений, лампады и пр. Часть статуэток — медные или бронзовые с характерной патиной — были предназначены для религиозных нужд массы простых верующих. Алтарные атрибуты храмов и монастырей, богатых прихожан сверкали позолотой. Золотой блеск прибывшей буддийской скульптуры заставляет искать уральских литейщиков-оборонщиков способы отделения внешнего слоя металла. Это действительно могла быть позолота, но на большинстве статуэток покрытие достигалось старинной технологией создания. По изготовлению их помещали в навоз, отчего формировалось стойкое желтое покрытие

нитрида. Часть этой утвари прошла, по некоторым сведениям, через Кировградский медеплавильный комбинат, где умели отделять драгоценные металлы от лигатуры (меди, олова и пр. сплавов). Другая часть буддийской утвари попала в литейную лабораторию кафедры литья Уральского политехнического института имени С. М. Кирова (ныне УрФУ имени первого Президента России Б. Н. Ельцина), где мастера-литейщики решили оставить на кафедре лучшие экспонаты в качестве образцов литейного искусства для обучения студентов. Жаль было переплавлять иную красоту, особенно женские образы буддийского пантеона, олицетворявшие «обнаженную мудрость» в тонкой ювелирной работе. Стоимость художественной обработки металла, нанесения чеканкой орнаментального декора в десятки раз превосходит стоимость отливки. Не будучи искусствоведами и культурологами, литейщики заметили, что отдельные экспонаты представляют собой высокохудожественные образцы литейного и ювелирного искусства буддийского Востока. Оно намного опередило время создания произведений, производство которых сравнимо с литейными технологиями 40-х годов XX века и нередко превосходит их по тонкости и сложности литья и чеканного декора. Отметим, что и сегодня некоторые монгольские экспонаты по уровню изготовления превосходят технологии современного литья и художественной обработки металла.

С 40-х годов прошлого века две-три сотни статуэток, по воспоминаниям очевидцев, находились наверху высокого черного шкафа в кабинете заведующего кафедрой литья УГТУ-УПИ. Несколько статуэток стояло на столах у преподавателей кафедры и научных сотрудников лаборатории. Импровизированный музей, действовавший после распада СССР десяток лет при кафедре литья института, к сожалению, не имел официального статуса и не являлся даже филиалом музея УПИ. Монгольская и тибетская культовая скульптура не была внесена в музейные реестры, не была описана и атрибутирована. Несколько поколений преподавателей, аспирантов, студентов-литейщиков любовались ее красотой и совершенством, учились на примерах искусства монгольских и тибетских мастеров, литейщиков.

Сотрудник лаборатории кафедры литья, профессиональный литейщик Пятков поведал автору статьи о попытке сделать несколько копий с одной из статуэток Белой Тары современным методом литья по выплавляемым моделям. Для этого в 90-х годах им был сделан оттиск оригинальной статуэтки в сырой резине под восковые модели, от чего блиставший золотым блеском оригинал почернел. Одна удачная копия из шести была подарена автору статьи заведующим лабораторией. Копия по внешним формам практически повторяет монгольский оригинал (илл. 1). Правда, она оказалась в несколько раз тяжелее оригинала. Толщина стенок отливки, минимально возможная по технологическим ограничениям современного способа литья, превышала оригинальные в 4–8 раз, в районе лотосового трона составила 8–10 мм, в отличие от 1,5–2 мм оригинального образца.

Отметим, что европеоидными чертами статуэтка больше напоминала работы североиндийских мастеров и стиль Дзанабадзара (монг. Гомбодожийн Занабазар, тиб. ཡེ་ཤེས་རྡོ་རྗེ *ye shes rdo rje*). Имевший сан Богдо-гэгэна Монголии,

Илл. 1. Статуэтка Белой Тары

выдающийся скульптор Дзанабадзар (1635–1723) является основателем портретного жанра в монгольском искусстве, возникшим в лоне буддизма. Интересно отметить, что знаменитый скульптор Эрнст Неизвестный, проживающий ныне в США, в 90-е годы, после развала СССР, как-то обмолвился насчет дороговизны изготовления литой скульптуры в новой России. По его словам, дешевле было бы купить в антикварных магазинах Европы бронзовую утварь или отлить из нее скульптуру в европейских и других странах, нежели заниматься изготовлением скульптуры в России. Действительно, копирование буддийской бронзы в РФ современными технологиями не могло быть экономически оправданным из-за дороговизны песчано-глинистых смесей, применяемых в оборонной промышленности и пр. Низкая себестоимость веками отлаженной технологии производства буддийской скульптуры Монголии, Тибета и Непала позволяет туристам, последователям Будды и перепродавцам произведений искусства приобретать их сегодня в местах изготовления.

Металл литой скульптуры буддизма представлял собой сплав оловянистой бронзы, отливался в глиняные формы, хранившиеся в мастерских при монастырях вместе с исходными авторскими моделями-оттисками. Эта бронза достаточно жидкотекуча, хорошо заполняет самые сложные формы, обладает очень небольшой усадкой при затвердевании и поэтому хорошо передает форму изделия, подвергается пайке. Бронзу отличает красивый цвет, сохраняющийся благодаря ее высокой коррозионной стойкости достаточно долгое время. На поверхности сплава под воздействием естественной среды образуется патина — тончайшая оксидная пленка различных цветовых оттенков, от зеленого до темно-коричневого. Патина придает бронзовым скульптурам и декоративным изделиям красивую ровную окраску. Отливка большинства буддийских статуэток, за исключением мелких, у средневековых литейщиков осуществлялась по частям, затем отдельно отлитые части спаивались. Иногда к отлитому туловищу скульптуры припаивались сформованные, вылепленные из гипса или глины руки божества, армированные проволочным каркасом. Затем на них накладывались тонкие бронзовые трубчатые пластинки и спаивались меж собой. Шарфы-украшения и другие атрибуты божеств также зачастую отливались

отдельно. Иногда руки божеств отливались отдельно целиком или по локоть, затем припаивались. Очевидно, у одной из таких скульптур Белой Тары со следами чеканки инструментом монгольского или тибетского мастера потерялась левая рука при транспортировке вповалку в товарном вагоне из Монголии в тогдашний Свердловск. В конце 90-х гг. XX в. она была передана автору статьи (илл. 2).

Илл. 2. Скульптура Белой Тары с утраченной левой рукой

Музей буддийской скульптуры Монголии действовал на кафедре литья УПИ до начала 2000 г.; в нем были собраны около 15 лучших экспонатов размером от 8 до 30 см, в среднем 13–17 см. Это несколько статуэток Будды Шакьямуни, восседающего на лотосовом троне, одна статуэтка сидящего юного Будды Шакьямуни, Дхъяни-Будда Ратнасамбхава (илл. 3); несколько образов Зеленой и Белой Тары, сидящих на лотосе, скульптуры Лысоголового архата (либо Богдо-гэгэна), Защитника Учения — Махакалы — без подножия и желтого локапалы Севера (царя-охранителя), повелителя якшей Намсарая-Куберы-Вайшраваны. На фоне золотого блеска большинства произведений прекрасно выделялись волосы божеств синего или дымчатого окраса. Часть статуэток сохранили внутренние «закладки», вложенные при их освящении (процедуры благословения, наделения полномочиями божества). Об этом свидетельствовали запаянные основания некоторых скульптур, наличие внутри перемещающихся при встряхивании частей заложенного, а также это могли быть торчащий край бумаги или мешочек с «закладкой» некоторых открытых статуэток. Внутрь обычно помещались начертанные молитвы-мантры, связанные с активностью божества, волосы просветленных лам, йогинов, иные драгоценности, часто рис с алтаря и мандал, поднесенный во время пудж, посвящений.

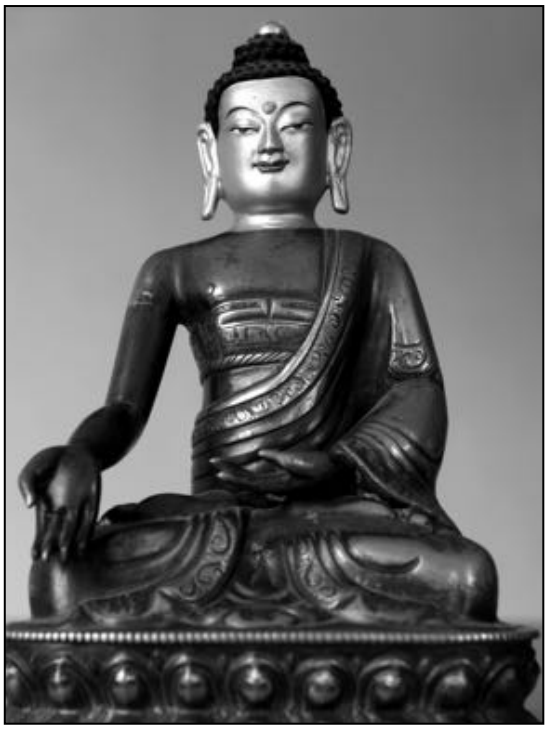
Автор статьи, работая преподавателем УГТУ-УПИ, организовал два посещения экспозиции буддийской скульптуры представителями буддийской общественности Екатеринбурга и Качканара в 1996 и 2000 гг., по 15–20 человек в группе. В ходе экскурсий делались любительские фото. В связи с необходимостью освобождения этого помещения для целей учебного процесса летом 2001 года музей при кафедре литья УГТУ-УПИ окончательно прекратил существование. Дальнейшая судьба буддийской бронзы из Монголии неизвестна.

Буддийские артефакты попадали ранее на Урал, в Екатеринбург в основном в результате дореволюционных поездок, экспедиций екатеринбуржцев на восток, чаще связанных с основным профессиональным родом их заня-

тий. Скульптура, привозимая редкими энтузиастами — любителями Востока, большей частью осела в местном краеведческом музее. Заметим, после революции в России оказалась масса бедных китайцев и многочисленных китайских торговцев. В том числе и на Урале, помимо китайцев, проживало некоторое число монгольских студентов. Поэтому на уральских рынках и базарах, в антикварных магазинах иногда можно было встретить в продаже буддийские статуэтки.

Предполагаем, это могла быть бронзовая скульптура, захваченная с собой бойцами Красной Армии, освободившими Китайско-Восточную железную дорогу (?) в 1929 году, а также работниками КВЖД, вызволенными из китайского плена в 1929 году, или взятая на память русскими харбинцами, принявшими советское подданство для работы на КВЖД, вернувшимися в СССР в результате продажи КВЖД Японии в 1935 году. Судьбу вернувшихся харбинцев определил Оперативный приказ НКВД СССР за № 00593. По учетам КГБ проходило 25000 человек — бывших жителей Харбина. Почти все они были арестованы. Всего же как «японских шпионов» только в течение 1937–1938 гг. осудили 53906 человек [Лубянка, 2004, 651]. Волна большого террора «завершила» короткий период интеграции первой волны харбинцев в советское общество. Их семьи прошли тяжкий определенный приказами НКВД СССР путь членов семьи «изменников Родины», вместе с миллионами других советских семей осужденных как «враги народа».

Думаем, часть скульптуры в конце 30-х гг. могла попасть на Урал после побед Советской Армии на озере Хасан и близ реки Халхин-Гол, когда советское правительство объявило «амнистию» всем русским эмигрантам, харбинцам и шанхайцам, и разрешило им вернуться на родину. Однако эшелоны с плакатами «Принимай, Родина, своих сыновей!» доходили до Читы, где переформировывались и отправлялись прямиком в сибирские лагеря [Заметки о Харбине]. Буддийские статуэтки могли попасть на Урал и в качестве трофеев после разгрома японской Квантунской армии и ареста СМЕРШем и НКВД части русских харбинцев и шанхайцев в 1945–1949 годах [Заметки о Харбине]. В 50-е годы в Свердловск вернулись семьи оставшихся в живых русских



Илл. 3. Будда Шакьямуни на лотосовом троне

эмигрантов, прошедших фильтрационные лагеря КГБ по возвращении в СССР, а также переехавшие добровольно или в результате выдворения из Китая. Переселенцы последней волны, к счастью, пострадали менее предыдущих. Их обычно поселяли вдали от Москвы — на Урале в Свердловске и далее за Уралом.

Дополним наши предположения: часть буддийской бронзы могла быть также привезена на Урал в память о Монголии советскими военными, служившими в МНР, представителями технической интеллигенции, работавшей в геологоразведке и других сферах и направлениях сотрудничества СССР с МНР; впоследствии и до сегодняшнего дня — российскими туристами, предпринимателями и специалистами, работающими за рубежом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Заметки о Харбине —– Исторические заметки о Харбине. [Электронный ресурс]. URL: http://www.rusichine.ru/Harbin/Harbin_history.html.

2. Козлова —– Козлова Алена. Русский взгляд в харбинское прошлое. [Электронный ресурс]. URL: http://www.urokiistorii.ru/2009/10/russkii-vzglyad-v-kharbinskoe-proshloe.

3. Лубянка, 2004 — Лубянка. Сталин и Главное управление государственной безопасности НКВД. 1937–1938. М.: Материк, 2004.

4. Уроки истории — Уроки истории [Электронный ресурс]: Монголия. URL: http://historybricks.ru/stra/144-2011-06-08-18-33-28.

5. Хазов, Суворова, 2002 — Хазов А., Суворова Т. Уральский буддизм // Уральский следопыт. 2002. № 7.

Буддийское образование в России: вчера и сегодня

●

Buddhist education in Russia: yesterday and today

Б. У. Китинов (Москва)

О НОВОМ УЧЕБНИКЕ «ОСНОВЫ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ»

Летом 2012 г. в издательстве «Дрофа» вышел учебник для 4 класса «Основы буддийской культуры» учебно-методического комплекса (УМК) «Основы религиозных культур и светской этики — ОРКСЭ». Я считал важным написать такой учебник, чтобы ученикам 4 класса было интересно и книга читалась легко; чтобы ученикам хотелось узнать, что же будет с героями учебника, и тем самым был бы стимул и далее интересоваться как содержанием учебника, так и вообще культурой буддизма. Для меня не было принципиальным раскрыть, как следует молиться, как стать буддистом, как устроена ступа, и т. д. — эту информацию они смогут найти и сами, не в этом суть буддийской культуры.

В учебнике мне хотелось раскрыть отдельные важные стороны многообразия культуры буддизма, которая являет собой причудливую мозаику культур, образов жизни, менталитета. Задача не из легких — ведь уже были издания от «Просвещения», которые получили разноречивую оценку. Кроме того, как известно, предмет вводится впервые — нет кадров, наработанных методичек и т. п. В этом плане я получил значительную помощь от своих коллег, прежде всего от к. п. н. Т. Д. Шапошниковой — руководителя проекта, автора концепции «Основы духовно-нравственной культуры народов России», а также от моих соавторов — К. В. Савченко и д. п. н. М. С. Якушкиной.

Учебник состоит из восьми разделов с разным количеством уроков (всего уроков 30). Первые два урока во всех учебниках УМК ОРКСЭ одинаковы, они посвящены общему обзору культуры нашей Родины и человечества. Заключение содержит словарь и приложение. Уроки составлены по-особому: здесь есть и «Не совсем обычные уроки», и «Уроки самопроверки». В приложении даются тексты в привязке к конкретному уроку, а также говорится об оригами (надо изготовить лотос) и ца-ца (сделать из пластилина и риса).

Я посчитал важным подать весь материал в виде повествования со сквозными героями, которые отправляются в путешествие и знакомятся с буддийской культурой. Главных героев двое: мальчик Ананд и слоненок Падма. Впоследствии они знакомятся с такими новыми героями, как известный переводчик Кумараджива, калмыцкий мальчик Санал, бурятка Дулма, тибетские монахи и др., в пути им помогает волшебная птица Гаруда. При выборе имен я исходил из того соображения, что они по возможности должны быть так или иначе связаны как с историей и культурой буддизма и исповедующих его народов, так и с реальными людьми, с которыми мне посчастливилось встречаться и дружить. Также я стремился к тому, чтобы все имена имели свой внутренний потенциал для раскрытия их соответствующего значения на уроках: Санал — это один из героев калмыцкого эпоса «Джангар», Дулма — это Бодхисаттва Тара, Лама Дордже — это лама-ваджра, павлин Джи — здесь джи следует понимать и как обычную уважительную приставку к имени, как принято в Индии, слоненок Падма — это слоненок Лотос и т. д.

Приключения начинаются благодаря замечательной находке Ананда и Падмы — древнего изображения мандалы Калачакры. Уже в первых уроках дает-

ся информация о мифологии буддизма, параллельно рассказывается история жизни Сиддхартхи Гаутамы и ранняя история учения. Затем говорится о культуре буддизма у разных народов и культур: в Китае, Японии, Древней Центральной Азии, в России.

Порядок изложения тех или иных сторон культуры религии я определял так, как полагал верным. В частности, урок о сансаре дается шестнадцатым уроком — фактически в самой середине текста учебника, так как ученики после 15 уроков уже готовы к восприятию такой сложной темы, как понимание окружающего мира с буддийской точки зрения. И лишь затем следует разъяснить ученикам понимание жизни как высшей ценности — это логично: вначале рассказать, что такое сансара, и лишь потом — о жизни в сансаре как важнейшем условии для достижения Просветления.

Особо рассказано о тибетском буддизме как бытующем феномене в культуре и цивилизации нашей страны. Акцент на кочевнический образ жизни тоже понятен — благодаря номадам буддизм оказался в России, наши предки были кочевниками.

В конце учебника — раздел «Путь буддиста». Это логично — после всего изученного ученик должен уже понимать, что быть буддистом — это значит быть постоянно в пути, преодолевая время и пространство, как то сделали Ананд и Падма. Фактически идет возврат к началу учебника, но уже на новом уровне, используются новые сочетания — «первичная природа разума», «развитие

48 Основы буддийской культуры

Ланке — да́гоба, в Китае и Японии — па́года, на Тибете — чорте́н, в Монголии — субурга́н.

— Смотри, вот эта, самая первая ступа была построена очень давно, — сообщила Гаруда, снижаясь. — Её размеры огромные: высота более 16 метров, включая особую верхнюю часть — почти 23 метра, диаметр основания — 32 метра.

Волшебная птица плавно приближалась к земле. С высоты хорошо просматривалось всё, что находилось внизу. Со ступами соседствовали небольшие храмы округлой и прямоугольной формы. Их называют **ча́йтья**. Верующие приходили сюда, чтобы поклониться и совершить ритуальный обряд — обход вокруг святыни. Движение проходило слева направо, по ходу солнца. Иногда вокруг строили специальные коридоры, чтобы

Чорте́н Субурга́н Па́года

66 Основы буддийской культуры

Урок 13

Милосердие и сострадание

• Вспомните, что сказал Ананду китайский монах.

Мальчик и птица летели высоко. Приближалась ночь, и на небе засверкали звёзды. Они сложились в образ бодхисатвы, улыбающегося путникам. «Это знак для нас», — сказала Гаруда и стала снижаться.

До земли оставалось недалеко, когда Ананд увидел Падму. Слонёнок хоботом вылавливал рыбок из большой лужи. Они не могли преодолеть полосу земли, чтобы снова вернуться в море. Падма помогал рыбкам.

Встреча друзей была радостной. А Гаруда поспешила на помощь рыбкам. Она увеличилась в размере, втянула в себя содержимое лужи, перелетела к морю, открыла клюв и выпустила рыбок в воду.

Илл. 1. Страницы из нового учебника «Основы буддийской культуры»

умственных способностей», даются семантично значимые понятия (белый вихрь, признание заслуг и др.). Последний, 30-й, урок имеет завершающий, многозначный рисунок — Будда прощается со своим учеником, словно он прощается с каждым из школьников, изучивших основы культуры буддизма. Надо отметить, что все рисунки и фотографии, их расположение и размеры были согласованы со мной, многие фотографии — из моего архива, а часть рисунков нарисована по моим наброскам.

Я хотел написать такой учебник, где говорилось бы не просто о буддийской культуре, но дан и мир глазами этой культуры. Показать, какими великими были наши предки и что наша цель и задача — это сохранить свою идентичность, и конфессиональную, и этническую, чтобы быть патриотами Родины (эта тема также дана отдельно) и своего народа. И я уверен, что такое возможно прежде всего путем обучения младшего поколения в комплексе лучших традиций отечественного и этно-национального образования и воспитания, где религиозная культура традиционно являлась стержневым основанием.

ЛИТЕРАТУРА

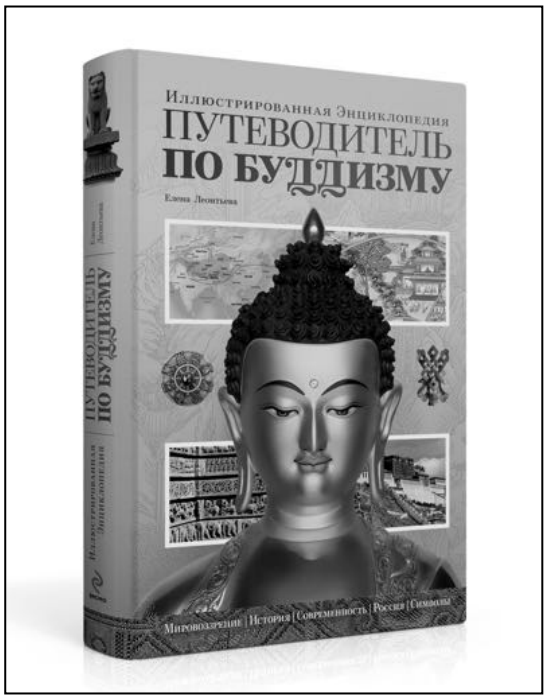
1. Китинов и др., 2013 — Китинов Б. У., Савченко Л. В., Якушкина М. С. Основы духовно-нравственной культуры народов России. Основы религиозных культур и светской этики: Основы буддийской культуры. 4 кл. (4–5 кл.): учеб. для общеобраз. учреждений / под ред. Т. Д. Шапошниковой. М.: Дрофа, 2012.

Е. В. Леонтьева (Москва)

ПРЕЗЕНТАЦИЯ КНИГИ «ПУТЕВОДИТЕЛЬ ПО БУДДИЗМУ. ИЛЛЮСТРИРОВАННАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Книга «Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия» вышла в свет летом 2012 года в издательстве «Эксмо». Она создавалась первоначально как методичка, которую я как преподаватель истории буддизма в Институте стран Востока должна была написать для своих студентов. Когда методичка была уже почти готова, мне в руки попалась цветная энциклопедия о буддизме для подростков автора Свена Гуттормсена, изданная в Копенгагене на датском языке. Тогда и возник замысел превратить методичку в энциклопедию: мне представлялось, что в таком виде эта информация сможет достичь большего числа людей и принести больше практической пользы. Своей задачей я считаю просвещение. На мой взгляд, просвещенному человеку легче жить; он лучше ориентируется в потоке событий, способен выносить зрелые оценки и принимать независимые решения. Проще говоря, чем шире наши горизонты, чем больше мы знаем о мире и людях, тем меньше у нас врагов и больше друзей. Такими соображениями я руководствуюсь как преподаватель и автор. Поэтому, помимо студентов профильных факультетов, большую часть целевой аудитории этой книги составляют просто любознательные читатели в возрасте от подросткового и старше.

Еще один возможный потребитель этого продукта — школьные учителя, которые с этого года начинают преподавать в четвертых классах историю мировых религиозных культур и нуждаются в доступных пособиях. «Путеводитель по буддизму» вышел под грифами московского Института стран Востока и Самарского университета и рекомендован в качестве учебного пособия. На его страницах я стараюсь излагать материал максимально простым и доступным языком, приводя примеры из современной жизни, чтобы облегчить читателю понимание такого непривычного предмета, каким является буддийское воззрение. Известно, что можно усложнять простое, а можно упрощать сложное; мне намного ближе второе.



Илл. 1. «Путеводитель по буддизму»

По сравнению с исходной методичкой «Путеводитель» стал несколько проще, в него добавлены цитаты классиков буддизма, появились стихотворные вставки, а главное — талантливый дизайнер снабдил издание множеством цветных иллюстраций. Среди них — работы известного в буддийской и буддологической среде художника Роберта Бира, автора нескольких энциклопедий тибетских символов и орнаментов.

В «Путеводителе» восемь глав. В первой дается общий обзор буддизма среди других религий. Вторая посвящена истории возникновения буддизма; большое место в ней занимает легенда о Сиддхартхе — основателе этого учения. Третья глава — это презентация буддийского учения в виде таблицы, удобной для запоминания. Здесь же раскрываются три уровня этой таблицы, соответствующих так называемым трем колесницам (Хинаяне, Махаяне, Ваджраяне) с точки зрения их теоретических основ, медитационных практик и рекомендаций относительно поведения в повседневной жизни. Четвертая глава посвящена распространению буддизма, начиная от первого собора и заканчивая приходом в Тибет. В пятой главе изложены важнейшие, на мой взгляд, поучения Будды — закон причинности, смерть и перерождение, путь Бодхисаттвы и многое другое. Шестая глава описывает современное состояние буддизма на Востоке и Западе. Седьмая — это краткая история буддологии и буддизма в России, с ее светлыми и трагическими страницами, с цитатами из поэзии Серебряного века и рассказом о феномене Хамбо Ламы Итигэлова. В последней, восьмой, главе содержится краткий обзор некоторых буддийских символов и обрядов.

«Иллюстрированная энциклопедия» не претендует на полноту или глубину исследования; это только путеводитель. Надеюсь, что экскурсия в буддизм, совершенная с помощью этой книги, принесет читателю пользу.

М. И. Литвин (Иркутск)

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ УЧЕБНОГО МОДУЛЯ «ОСНОВЫ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ» В КОНТЕКСТЕ КОМПЛЕКСНОГО УЧЕБНОГО КУРСА «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ»

В 2010–2011 учебном году в двадцать одном регионе РФ прошла апробация нового комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). Этот курс представляет собой единый комплекс структурно и содержательно связанных друг с другом шести учебных модулей: «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики». Целью данного учебного курса является формирование у младшего подростка мотиваций к осознанному нравственному поведению, основанному на знании культурных и религиозных традиций многонационального народа России и уважении к ним, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений. По результатам обсуждений и проведенных мониторинговых исследований в ходе апробации курса были получены, по мнению большинства учителей, следующие результаты:

— введение курса «Основы религиозных культур и светской этики» в содержание обучения и воспитания повышает эффективность воспитательного процесса, так как у детей меняются ценности (нравственные установки) и расширяется поведенческий репертуар;

— через предмет создаются условия для систематического духовно-нравственного образования и воспитания детей в школе, отмечается рост интереса школьников к прошлому своей страны, ее культуре, традициям своей семьи, к историко-культурной и родовой памяти народа, курс помогает учащимся стать образованными, толерантными людьми;

— курс развивает у учащихся творческие способности.

Введение комплексного учебного курса нашло поддержку у большинства родителей обучающихся. Содержание курса позволило укрепить связи родителей со школой, влиять на взаимоотношения детей и родителей в семье посредством совместного выполнения заданий, предусмотренных программой. Как показали результаты опроса обучающихся и их родителей, дети стали больше общаться с родителями, обсуждая услышанное на уроках.

Таким образом, было решено, что систематическая, комплексная работа по апробации учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики», проведенная на территории субъектов Российской Федерации, принявших участие в эксперименте, создала необходимые условия для успешного внедрения нового курса в образовательную систему Российской Федерации. С 1 сентября 2012/2013 учебного года курс ОРКСЭ был включен в обязательную

часть образовательной программы 4-го класса начальной школы в объеме 34 часов.

Однако результаты апробации курса в части (21 субъект) регионов Российской Федерации не позволяют ожидать столь же успешных результатов в других регионах, так как каждый их них, безусловно, имеет свою историческую судьбу, специфику, которая не нашла отражения в программе курса. Поэтому при повсеместном внедрении нового учебного курса ОРКСЭ в образовательную программу школы необходимо учитывать определенные риски, которые могут привести к нежелательным последствиям.

Например, модульное построение учебного курса ОРКСЭ должно реализовать право граждан на свободный выбор и отражать особенность России как великой страны с богатыми и разнообразными духовными традициями, поэтому каждому обучающемуся в рамках освоения содержания учебного курса с его согласия и по выбору его родителей (законных представителей) предлагается для изучения один из шести учебных модулей. Образовательное учреждение на основе определения образовательных потребностей обучающихся и их родителей (законных представителей), а также собственных возможностей организации образовательного процесса самостоятельно определяет перечень модулей учебного курса. Однако перечень шести учебных модулей: «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики», входящих в ОРКСЭ, не отражает всего многообразия культурных и религиозных традиций многонационального народа России. Пренебрежение этими традициями не может привести к диалогу с представителями других культур и мировоззрений и воспитать толерантного гражданина. Кроме этого, необходимость делать выбор и изучать всего один модуль неизбежно приведет к делению детей в классе на группы, и, хотя в каждом из модулей есть общие занятия (Урок 1. «Россия — наша Родина» и Урок 30. «Любовь и уважение к Отечеству»), этого явно недостаточно для того, чтобы узнать обо всем многообразии культурных и религиозных традиций нашей страны, что может привести к обособлению, а не объединению подрастающего поколения российских граждан.

Например, в феврале 2012 года в соответствии с приказами Минобрнауки России во всех муниципальных образованиях Иркутской области была организована работа по информированию родителей третьеклассников о предстоящем изучении детьми нового учебного курса и выбору ими модуля для изучения. Всего к изучению курса ОРКСЭ в 2012/13 учебном году приступят около 27 230 обучающихся, при этом выбор модулей продемонстрировал следующие результаты:

— «Основы светской этики» — 64%;
— «Основы православной культуры» — 18,6%;
— «Основы мировых религиозных культур» — 17%.

Менее 1% выбрали три остальные модуля:

— «Основы исламской культуры» — 0,3%;

— «Основы буддийской культуры» — 0,12%;
— «Основы иудейской культуры» — 0,03%.

Каких результатов можно ожидать? С одной стороны, 64% школьников, выбравших модуль «Основы светской этики», практически так ничего и не узнают о богатых и разнообразных религиозных традициях многонационального народа России, а с другой — 18,6%, выбравших «Основы православной культуры», 0,3%, выбравших «Основы исламской культуры», 0,12%, выбравших «Основы буддийской культуры», 0,03%, выбравших «Основы иудейской культуры», т. е. свыше 19% школьников, узнают только об одной религии, безусловно, играющей важную роль в истории и культуре российского государства, но отнюдь не единственной, что, собственно говоря, как раз будет противоречить основной задаче курса — формированию у младшего подростка мотивации к осознанному нравственному поведению, основанному на знании культурных и религиозных традиций многонационального народа России.

Учебный курс ОРКСЭ направлен на развитие у школьников 10–11 лет представлений о нравственных идеалах и ценностях, составляющих основу религиозных и светских традиций, на понимание их значения в жизни современного общества, а также своей сопричастности к ним. Содержание курса выстраивается вокруг трех базовых национальных ценностей: 1) Отечество; 2) семья и 3) культурная традиция. На этих базовых ценностях будет осуществляться воспитание детей в рамках данного курса. Однако ценностные установки и идеалы семьи могут не совпасть с представлениями о нравственных идеалах и ценностях, которые будут осваиваться учащимися в процессе овладения курсом ОРКСЭ, и в силу этого несовпадения существует возможность появления ценностного конфликта внутри семьи (либо — в случае формального принятия другой системы ценностей — воспитание в ребенке циничного отношения к миру).

Учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики» является культурологическим и рассчитан на школьников 10–11 лет. Каждый учебный модуль, являясь частью курса, имеет логическую завершенность по отношению к установленным целям и результатам обучения и воспитания и включает в себя такой объем материала по предмету, который позволяет использовать его как самостоятельный учебный компонент. Был составлен обязательный минимум содержания основных образовательных программ. Таким образом, например, учебный модуль «Основы буддийской культуры» включает в себя следующее содержание: «Введение в буддийскую духовную традицию. Культура и религия. Будда и его учение. Буддийские святые. Будды. Семья в буддийской культуре и ее ценности. Буддизм в России. Человек в буддийской картине мира. Буддийские символы. Буддийские ритуалы. Буддийские святыни. Буддийские священные сооружения. Буддийский храм. Буддийский календарь. Праздники в буддийской культуре. Искусство в буддийской культуре». Не менее содержательными являются и другие модули, входящие в состав ОРКСЭ. Однако освоение этого курса учащимися 4 класса предполагает использование безотметочной технологии, и возникает вопрос: каким образом столь значительный объем знаний может быть освоен

школьниками 10–11 лет за 34 часа, отведенных на изучение этого предмета, да еще и при отсутствии балльной системы, хотя особенности возрастного восприятия успешности младшими школьниками предполагают наличие четкого оценивания результатов их деятельности?

Поэтому учитель оказывается в крайне затруднительном положении, так как несмотря на то, что задача курса ОРКСЭ прежде всего, воспитательная и при этом используется безотметочная технология (безусловно, правильная, так как нельзя оценивать процесс овладения нравственными ценностями и идеалами на оценку), были тем не менее сформулированы требования к уровню подготовки оканчивающих начальную школу. В соответствии с ними ученик должен:

— знать/понимать: основные понятия религиозных культур, историю возникновения религиозных культур, историю развития различных религиозных культур в истории России, особенности традиций религий, описание основных содержательных составляющих священных книг, сооружений, праздников и святынь;

— уметь: описывать различные явления религиозных традиций и культур, устанавливать взаимосвязь между религиозной культурой и поведением людей, излагать свое мнение по поводу значения религиозной культуры (культур) в жизни людей и общества, соотносить нравственные формы поведения с нормами религиозной культуры, строить толерантное отношение с представителями разных мировоззрений и культурных традиций, осуществлять поиск необходимой информации для выполнения заданий, участвовать в диспутах: слушать собеседника и излагать свое мнение, готовить сообщения по выбранным темам.

Таким образом, учитель должен, подобно отважному Одиссею, провести свой корабль между Сциллой и Харибдой, успешно выполнив задачу и воспитания, и обучения.

Еще одна проблема, которая неизбежно возникает в процессе подготовки учителей к преподаванию ОРКСЭ, — это уровень учебно-методической обеспеченности курса. К настоящему времени издательством «Просвещение» был подготовлен учебно-методический комплект, обеспечивающий изучение/преподавание курса «Основы религиозных культур и светской этики», который состоит из 6 учебных пособий («Основы иудейской культуры», «Основы буддийской культуры», «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы мировых религиозных культур», «Основы светской этики»), книги для учителя, книги для родителей и программы курса. Но этого явно недостаточно, так как преподавателей ОРКСЭ, получивших систематическое образование в области культурологии и религиоведения, пока просто не существует: учебные заведения, занимающиеся подготовкой преподавателей, не занимались обучением специалистов подобной квалификации. Сегодня учитель ОРКСЭ — это преподаватель истории, литературы, географии, физики, математики и т. д., но в большей степени это учителя начальных классов, уровень гуманитарной компетенции которых не всегда

является достаточным для преподавания столь содержательно сложной дисциплины, что объясняется особенностями содержания образования учителя начальных классов и временем получения образования, так как большинство из них окончили учебные заведения в советский период.

Поэтому, даже когда преподаватель закончит курсы повышения квалификации в соответствующих учебных заведениях и получит документ на право преподавания курса ОРКСЭ, никоим образом нельзя считать процесс получения знаний в этой области завершенным! Обязательно должны быть организованы курсы, посвященные преподаванию каждого из модулей, входящих в ОРКСЭ, так как о продолжении курсов, конечно, говорилось, но не оговаривалось, что продолжение обучения должно быть обязательным для всех, что потребует больших финансовых затрат. Тем не менее эти суммы должны быть обязательно выделены, иначе скоропалительное введение столь важного предмета в систему образования может привести отнюдь не к положительным изменениям в жизни российского социума. Здесь мы имеем дело с результатом не сиюминутным, а отсроченным во времени, поэтому то, что мы получим со временем, напрямую зависит от уровня профессиональной компетенции наших преподавателей. А формат проведения курсов повышения квалификации предполагает четкие временные рамки — это 72 ч, 108 ч или 144 ч, которых явно недостаточно для столь ответственной задачи. К тому же в силу того, что апробация нового учебного курса прошла только в 21 регионе страны, все остальные территории вынуждены были проводить курсы по подготовке к внедрению ОРКСЭ в рекордно короткие сроки, значительно увеличив количество слушателей в группах и выбрав самый краткосрочный (72 ч) вариант подготовки учителей, поэтому четырех (144 ч) или трех недель (108 ч) — не говоря уже о двух неделях (72 ч) — безусловно, недостаточно, чтобы считать учителя готовым вести шесть абсолютно новых для него предметов — «Основы буддийской культуры», «Основы иудейской культуры», «Основы православной культуры», «Основы исламской культуры», «Основы мировых религиозных культур» и «Основы светской этики»!

Проблемы подготовки учителя к преподаванию учебного модуля «Основы буддийской культуры» в контексте комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» не отличаются особой оригинальностью и могут быть с полным правом отнесены к любому из модулей, входящих в ОРКСЭ. Тем не менее необходимо определить круг проблем, на которые следует обратить внимание прежде всего. Во-первых, это определенный гендерный конфликт, который неизбежно закладывается изначально, если не делать особый акцент на то, что курс ОРКСЭ — это курс культурологический! Дело в том, что в традиционном обществе, где религия выполняет главную смыслообразующую функцию, роль женщины абсолютно не сопоставима с той ролью, которую она играет в современном обществе, так как современная цивилизация, безусловно, провозгласила принцип равенства между полами. Однако достаточно посмотреть на оформление учебника «Основы буддийской культуры» (так же как и на оформление других учебников, посвященных традиционным вероисповеданиям), и мы увидим, что они

представляют нам только изображения мальчиков, да и иллюстративный материал продолжает эту тенденцию, что не может способствовать воспитанию эгалитарного отношения между полами.

Во-вторых, содержание учебного пособия не было достаточно адаптировано к особенностям возрастного восприятия младших подростков, поэтому усвоение материала будет затруднено сложностью учебных текстов, что, конечно, объясняется тем, что у нас отсутствует опыт написания и адаптирования для детей столь сложного материала.

В-третьих, учебные задания, предполагающие самостоятельную работу учащихся, рассчитаны на получение ими дополнительной информации не только из материала урока и учебника, но и из других источников, но обильная информации в Интернете зачастую не рассчитана на абсолютно неподготовленных детей, так же как и литература, имеющаяся в школьных библиотеках. Поэтому необходимо срочно создавать необходимый учебно-методический комплекс, который будет состоять из хрестоматий, словарей, энциклопедий, рабочих тетрадей и т. п.

Введение нового комплексного культурологического курса «Основы религиозных культур и светской этики» в обязательную часть образовательной программы школы безусловно отражает необходимость целенаправленной и систематической работы по воспитанию подрастающего поколения и сохранению традиционных духовно-нравственных основ российского общества, но эта деятельность должна быть организована на высоком профессиональном уровне с осознанием всей степени ответственности перед будущими поколениями граждан России.

Е. Г. Сосновских (Челябинск)

СТУДЕНТЫ ЮУРГУ О БУДДИЗМЕ И РОЛИ РЕЛИГИИ В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

(ПО МАТЕРИАЛАМ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ 2012 ГОДА)

В условиях многонационального и поликультурного российского общества вопрос религии является одним из наиболее актуальных и противоречивых, поскольку на одной территории сосуществуют люди, определяющие себя как верующих различных конфессий и как атеистов. Религия сегодня является единственным институтом, который объединяет все слои общества. Студенчество как особая социально-демографическая группа наиболее восприимчива к изменяющимся жизненным ценностям, нуждается в четких жизненных ориентирах, транслируемых не только СМИ, но и другими сферами формирования мировоззрения, многие из которых остаются невостребованными (в частности, институт религии). Исходя из вышесказанного, интересно и важно знать, как представляют себе студенты ЮУрГУ функционирование религии, ее роль в обществе, влияние на развитие и становление личности, отношение к представителям других национальностей и ее взаимодействие с другими сферами общества.

Для этого в марте 2012 года автором статьи совместно с Н. И. Соколовой (также преподавателем кафедры «Философия и социология») было проведено социологическое исследование, целью которого было установить отношение студентов к религии в целом и различным религиозным конфессиям.

В рамках данной статьи особое внимание будет уделено именно буддизму и представителям этого вероисповедания. Помимо буддизма были рассмотрены православие, ислам, католицизм, протестантизм и др.

Анкета социологического исследования состояла из четырех блоков. Первый блок касается общего представления студентов относительно религии и ее роли в жизни студентов и общества. Второй — направлен на выявление представлений студентов относительно представителей других вероисповеданий. Третий полностью посвящен понятию толерантности, четвертый — социально-демографическая информация.

В исследовании приняли участие 300 студентов ЮУрГУ технических и гуманитарных специальностей (46% юношей и 54% девушек, что репрезентирует генеральную совокупность). Вид выборки исследования — целевая. Гуманитарии представлены следующими факультетами: исторический, журналистики, экономика и предпринимательство, экономика и управление. Технические специальности — аэрокосмический, архитектурный, математический, энергетический и механико-технологический факультеты. В исследовании в основном представлены студенты 2 и 3 года обучения, так на 4 курсе на многих факультетах обучаются студенты-бакалавры, которые активно готовятся к защите диплома. Первый год обучения не рассматривался, так как первокурсники мало отличаются от школьников. Распределение по полу

на факультетах (юношей — 51,3%, девушек — 48,7%) не совсем пропорционально, так как в выборке оказались наполненные технические группы, в которых мало девушек. Анкеты были обработаны с помощью программы Vortex 6.0, и были получены следующие результаты.

Первый блок анкеты был направлен на выявление общих представлений студентов относительно религии. Студенты считают, что в современном обществе люди должны получать представление о нравственных нормах и ценностях из семьи (32%), в школе (21,4%), от литературы и искусства (22%), из СМИ (10% — что странно, так как студенты используют именно этот канал социализации).

По мнению большинства участников исследования, роль религии в российском обществе невелика (49%). Относительно осведомленности студентов о различных религиозных вероисповеданиях наибольшую популярность имеют православие (18,2%), ислам (17,6%), буддизм (16,2%), католицизм (15,8%), иудаизм (11,5%), протестантизм (10,6%), индуизм (9,8%).

Второй блок анкеты был разработан в виде предложений, выявляющих степень согласия с утверждениями относительно религии, верующих, представителей других вероисповеданий. Верующий человек — это тот, кто верит в существование Бога (43,7%). Однако достаточно много опрошенных ответили, что этот тот человек, который верит во что-то, необязательно в Бога (24,7%); тот, кто верит в существование Бога и исполняет все предписания религиозного вероисповедания (24%). Большинство студентов заявили о себе как о верующих людях. Более восьми (8,3) процентов опрошенных заявили, что религия для них неинтересна и ничего не значит.

По мнению респондентов, религия достаточно сильно влияет на взаимоотношения между людьми разных вероисповеданий (42,3%), но незначительно влияет на семейные отношения (33,3%). Данные утверждения подтвердило двумерное распределение (не влияет на семью — 19,7%, незначительно влияет — 33%). Согласно представлениям студентов, религия в большей мере влияет на формирование мировоззрения человека (43,6%), а также на взаимоотношения между поколениями и воспитание подрастающего поколения (33,6%). Так как религия является частью культуры, студенты отметили, что большее влияние она оказывает именно на эту сферу (68,3%). В этом ключе особенно неясно, почему студенты не считают необходимыми программы религиозной направленности. Большинство студентов считают, что программы религиозной направленности в современных СМИ не нужны (54,6%).

Студенты уверенно заявляют, что православные в России не должны иметь законных преимуществ перед атеистами и людьми других вероисповеданий (74,3%). Об этом заявляли представители различных вероисповеданий.

Практически все респонденты независимо от вероисповедания отвергли представление о верующем человеке как о глупом, слабом, неуверенном в себе. Относительно того, что верующие — замкнутые люди, респонденты высказались негативно, несмотря на их представления о том, кто такой верующий. То, что верующий всегда готов прийти на помощь, также не вызвало противоречий.

Учащиеся считают, что к религии тянутся, потому что это приобщение к национальной традиции и вере предков (56,6%), однако не согласны защищать свою веру, даже если к этому призовут духовные лидеры (53,9%). Молодежь согласна, что к религии тянутся как к утешению в горе (53,3%), потому что видят в ней нравственный идеал (49%). Многие респонденты отметили, что на сегодняшний день немногие тянутся к религии (57,9%). Предположение о том, что религия может быть объектом моды, не подтвердилось (54,3%).

Приверженность к какой-либо религии, по мнению студентов, заключается в вере во что-то сверхъестественное, божественный промысел (42%). Верующие, по их мнению, не являются людьми отсталыми или неграмотными (72,6%), замкнутыми (52,6%). Верующий человек всегда готов помочь другим людям (46%), это скромный человек (46%), милосердный (49,3%), легко переносит горе (37,3%). Если говорить о скромности религиозного человека, то стоит напомнить, что граждане России причисляют себя к верующим, отдавая дань культурной традиции. Человек, ведущий религиозную деятельность, переносит все религиозные нормы и ценности в повседневную жизнь. Это является идеальным образом верующего.

Утверждение, что верующий человек — это фанатик, не нашло подтверждения среди респондентов (41,3% — полностью не согласен, 28,3% — скорее не согласен).

Итак, представленные данные показывают общее представление молодежи о религии и верующих независимо от вероисповедания. В целом учащиеся ЮУрГУ не видят, что религия является важным социальным институтом, но не имеет большого количества приверженцев. В то же время студенты отмечают, что она положительно влияет на человека. Поэтому образ верующего в сознании молодого поколения складывается очень позитивный, независимо от вероисповедания.

Относительно буддистов сложились самые противоречивые представления. Этот факт указывает на то, что студенты очень редко вступают в социальные взаимоотношения с представителями данного вероисповедания и практически этим не интересуются. В отличие от исследования 2010 года, в данном исследовании был сделан упор именно на выявление стереотипов среди студентов относительно буддистов. Все стереотипы замерялись путем «согласия/несогласия» с утверждениями, представленными в виде таблицы.

Как и два года назад, студенты выделяют буддизм как одну из ведущих религий [Раева, Сосновских, 2012, 792–797]. Она занимает третье место после православного христианства и ислама (христианство — 18%, ислам — 17,6% , буддизм — 16,2%).

Наибольшие затруднения вызвали утверждения «буддисты — это милые, добродушные люди», «настоящие буддисты живут в тибетских монастырях», «буддизм очень популярен на Западе». В большинстве своем учащиеся затрудняются представить себе буддиста как монаха тибетского монастыря (33,4%). Несмотря на то, что многие западные звезды пропагандируют буддийские ценности, студенты затруднились ответить, популярен ли он на Западе (46%). Данные процентные распределения можно объяснить тем, что

студенты редко встречают в своей жизни людей данного вероисповедания и не могут о них судить.

Студенты практически не отличают буддистов от кришнаитов, так как различия в процентах ответов «затрудняюсь ответить» и «полностью не согласен» составило около 10%. Если говорить о возникших затруднениях, то они являются показателем низкой эрудиции студентов и незнания религиозной жизни города и общества в целом.

Подобная ситуация возникла и с утверждением о том, что буддисты — умные образованные люди (разница в 4,3%). Молодежь на сегодняшний день характеризуется малым количеством социальных контактов, большинство из них опосредуются сетью Интернет. В нем не существует доступного источника по буддийской тематике, который бы смог заинтересовать их и в котором можно было бы пообщаться с верующими, задать им интересующие вопросы.

Студенты не согласны, что буддисты — это сектанты (56,7%), а также слабые неуверенные в себе люди (51%). В связи с дискуссией о необходимости актуализации религиозного законодательства активно стала обсуждаться тема сект, поэтому студенты с легкостью смогли отличить истинное учение от псевдорелигиозного течения.

Несмотря на позитивную динамику, молодежь считает, что буддизм — это религия, чуждая российской культуре (41,7%). Однако по сравнению с предыдущим исследованием результат значительно улучшился (2010 год — 56%). Тем не менее студенты знают, что в России буддизм распространен (38,7%). Это кажется очень необычным — они знают о его распространенности в России, но считают его чуждым. Возможно, это связано с растущим национальным самосознанием — студенты, независимо от национальности, ассоциируют себя с русскими и православными (что очень странно в условиях региона, в котором проживает большая доля мусульман, а также большое количество иммигрантов, например, из Китая).

Буддизм является этнообразующим вероисповеданием для России [Логинов, 2009, 113] и исторически исповедуется бурятами, калмыками, тувинцами. Сейчас буддизм представлен практически во всех регионах мира, его последователей насчитывается более 800 млн человек. Кроме того, в 2012 году в Челябинске появился второй буддийский центр — «Путь Бодхисаттвы». Однако студенты об этом не знают. Учащиеся уверены, что в России буддизм не распространен (43%), но также считают, что это вероисповедание несет с собой богатую культурную традицию познания человека (71%). Не так давно богатство этой великой религии было продемонстрировано на выставке «Наследие Будды» (подробнее о данной выставке можно прочитать в новостных лентах: http://mediazavod.ru/articles/130133), на которой были представлены бронзовые и фарфоровые статуэтки, свитковые иконы, курильницы и ритуальные предметы из коллекции Олега Малахова.

Учащиеся ЮУрГУ считают, что буддисты — такие же верующие, как и другие (73,3%), и не согласны с утверждением, что буддисты слабые, неуверенные в себе люди (51%), но велик и процент «затрудняюсь ответить» (28,3%). При этом 40% затруднились ответить, являются ли представители буддизма

умными и образованными людьми. Данный результат является показателем того, что студенты редко общаются с верующими буддистами в повседневной жизни.

Третий блок был направлен на выявление представлений студентов относительно толерантности. Вопрос толерантности напрямую связан с вопросом уважения различных вероисповеданий, которые распространены на территории России. Но так как он не является непосредственной темой, затронем лишь вопрос, связанный с представлением о толерантности.

Студенты определяют толерантность как терпимость к чужому образу жизни, поведению, чужим обычаям, верованиям, мнениям (65%). Второй по популярности ответ — взаимоуважительное отношение людей, направленное на сохранение этнического и культурного разнообразия (22,7%).

Четвертый блок включал в себя социально-демографическую информацию. Средний возраст участника опроса — 19,7 года. Многие студенты представляют экономические специальности, что полностью отражает тенденцию, — сегодня они пользуются наибольшей популярностью, чем остальные. Относительно вероисповедания были получены все ответы, некоторые были в шуточной форме (джедай), некоторые указали интересные, малораспространенные верования (иезид). К атеистам себя причислили 13,3%, хотя представление об атеизме сегодня трансформировалось. Студенты могут не знать ни особенностей различных вероисповеданий, ни их основ и тем не менее отрицать их. Всего лишь 5% респондентов замужем/женаты (что находится в пределах погрешности). По национальности стоит еще отметить 7% затруднившихся себя идентифицировать («смешанные»). Малое количество набрали варианты — немец (-ка), казах (-шка), татарин (-рка), кореец (-янка), грузин (-ка).

Исследование показало, что у студентов сформировалось двойственное представление о роли религии в современном обществе. Возможно, это следствие того, что студенты очень мало вступают во взаимодействие с данным социальным институтом и получают очень мало информации, предпочитая большую часть своего свободного времени тратить на Интернет и др. масс-медиа. Стоит отметить, что студенты ЮУрГУ в основной массе стараются идентифицировать себя с русскими православными людьми.

Буддизм для студентов остается загадкой. Знания о буддизме постепенно увеличиваются, что говорит о том, что в рамках школьных и университетских курсов стало уделяться больше внимания этой религии. Однако знания остаются на уровне общей эрудиции. Учащиеся очень мало общаются с представителями данного вероисповедания и даже не знают о существовании в Челябинске буддийских центров. Кроме того, такие поверхностные знания связаны и с активной деятельностью других вероисповеданий. На Архиерейском соборе РПЦ В. Путин заявил о необходимости расширения роли православной церкви в решении общественных проблем, что активно обсуждает студенчество. С другой стороны, это связано с особенностями региона: большое количество мусульман, с которыми контакты происходят гораздо чаще.

Тем не менее появление второго буддийского центра, а также регулярные культурные мероприятия, посвященные буддизму, говорят о росте интереса

среди населения к данному вероисповеданию. В целом учащиеся признают важность буддизма как мировой религии и толерантно относятся к ее представителям; большинство опрошенных определяют толерантность как терпимость к чужому образу жизни, поведению, чужим обычаям, верованиям, мнениям.

По мнению респондентов и автора, привитие культурных и религиозных ценностей способно сформировать толерантную социально здоровую активную личность, что делает крайне значимой оценку религии современной молодежью.

ЛИТЕРАТУРА

1. Раева, Сосновских, 2012 — Раева Т. В., Сосновских Е. Г. Представления о буддизме и буддистах у студентов вуза (на примере ЮУрГУ) // Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию. М.: Алмазный путь, 2012. С. 792–797.

2. Логинов, 2009 — Логинов А. В. Государственная политика и этноконфессиональные отношения (цивилизационный аспект) // Вера, этнос, нация. Религиозный компонент этнического сознания / под ред. М. П. Мчедлова. М.: Культурная революция, 2009. Гл. 5. С.111–148.

3. Медиазавод — Новостной портал «MEDIAЗАВОД» [Электронный ресурс]. URL: http://mediazavod.ru/articles/130133.

Т. А. Фридман (Ужгород, Украина)

К ВОПРОСУ О ПРЕПОДАВАНИИ БУДДИЗМА В ВУЗАХ УКРАИНЫ

Научное исследование буддизма как одной из мировых религий, представленных в Украине, все еще остается своего рода *terra incognita*. Безусловно, этому способствовал ряд причин: отдаленность от ареала распространения буддизма, практически полное отсутствие как носителей учения в прошлом, так и собственной буддологической школы, критически недостаточная осведомленность о соответствующих мировых достижениях в этой области.

Однако требования времени вносят свои коррективы. За годы независимости Украины среди определенного круга населения, в основном образованной молодежи, рост интереса к восточным учениям в целом и в частности к буддизму, начавшийся еще в советское время, привел к функционированию разных буддийских организаций, приезду известных и уважаемых буддийских учителей из-за рубежа, появлению буддийских изданий, участию украинских буддистов в научных религиоведческих конференциях и т. д.

Вместе с тем на сегодняшний день в стране нет ни одного серьезного научного исследования буддизма, и единственным доступным источником академического изложения учения, на наш взгляд, являются вузовские курсы религиоведения. Именно они, по нашему убеждению, и создают первое впечатление об учении, влияя на картину восприятия, являясь своего рода «первоисточником» для студентов, аспирантов, преподавателей, а также широкого круга читателей, интересующихся вопросами религии. Анализ семи современных учебников [Воронянский и др., 2007; Калінін, Харьковщенко, 1995; Лубський, 2004; Лубський, 2003; Религиоведение, 2007; Релігієзнавство, 1998; Черній, 2003] малоутешителен: материал подавляющего большинства далек от настоящей научности; единственной относительно структурированной и логически выверенной можно считать главу «Буддизм» в учебнике «Религиоведение» под редакцией проф. П. К. Лобзанова [Религиоведение, 2007, 187–208]. Поражает скудность использованной литературы, а имена таких «специалистов» как Е. Рокотова и Лобсанг Рампа в одном ряду с корифеями российской буддологии Ф. И. Щербатским и Е. Торчиновым (работы которых авторы, кажется, даже не открывали) вообще вызывает, мягко говоря, недоумение.

Одной из важнейших черт современного религиоведения и, в частности, буддологии, является стремление к непредвзятости, — без него объективное исследование становится невозможным. Такой подход требует всестороннего, вдумчивого и ясного понимания исследуемой религии, ее цели и мировоззренческих положений, развития, знания источников, литературы, работ буддийских ученых и практиков современности и прошлого, а также контакта с представителями буддизма как носителями учения.

Однако, к сожалению, большинство авторов подошли к излагаемому ими материалу абсолютно безответственно, совершенно не принимая во внимание, что, поскольку речь идет о культуре мышления и видения мира, полностью от-

личной от западной, то привычный, накатанный взгляд на вещи попросту неуместен. Конечно же, каждый исследователь имеет право на собственное видение, но вместе с тем это не должно приводить к перекручиванию исследуемого материала, ибо это создает у слушателя (читателя) искривленное понимание и взгляд на предмет.

Осуществленный анализ не претендует на всеохватность и полноту, оставляя в стороне ошибки в вопросах истории, философии, психологии, практики буддизма. Наша цель — привлечь внимание к данной проблеме, в первую очередь к главной «болевой точке», которую, пусть и нелегко, но преодолевает западный мир и которая в нашем случае является характерной для авторов. Это евро- и христоцентризм.

На недопустимость и неприемлемость европоцентричного подхода обращали внимание многие исследователи Востока. В частности, еще в 1918 г. О. О. Розенберг предупреждал: «Внесение в буддийскую схему идей европейской философии крайне опасно, оно легко может привести к превратному пониманию буддизма» [Розенберг, 1991, 81–82], а известный востоковед М. И. Конрад писал: «Научный европоцентризм всегда таит в себе опасность механического перенесения категорий, открытых в истории и культуре стран Запада, на явления, наблюдаемые в истории и культуре стран Востока» [Конрад, 1972, 24].

Бесспорно, что способ мышления, видения мира и человека, понятия и образы христианства вошли, так сказать, в «плоть и кровь» европейцев. Христианство — сознательно или нет, явно или в скрытой форме — на протяжении длительного исторического времени ставилось над иными религиями как единственно верное учение, что безусловно влияло и продолжает влиять на исследования иного, неизвестного. Но если исследователь желает понять иную культуру, в нашем случае буддизм, он должен выйти за пределы привычного, устоявшегося метода исследования. Иначе такое исследование будет поверхностным, ни в коей мере не сможет претендовать на объективность и создаст в конечном результате искаженное понимание и знание как у исследователя, так и у адресата.

Ниже в сжатом виде будут рассмотрены наиболее характерные и общие ошибки. Более детальное изложение данного вопроса было представлено автором на Международной религиоведческой конференции во Львове в 2010 г. [Фрідман, 2010].

1. *Буддизм понимается как религия веры, где буддист верит в Будду как в какое-то необычное, неземное существо, которому нужно поклоняться и взывать о помощи*. Авторы даже не пытаются уяснить разницу между целями человека, верующего в любые так называемые высшие, сверхъестественные силы, и целью, которую ставит перед собой буддист. К счастью, некоторые ведущие украинские религиоведы понимают ошибочность и бесперспективность такого подхода. Например, заведующая отделом истории религии и практического религиоведения Отделения религиоведения Института философии им. Г. Сковороды АН Украины, д. ф. н. Л. А. Филипович отмечает, что если уж рассматривать буддизм как религию, то следовало бы оперировать объективными, т. е. нейтральными критериями и не основываться на схемах, наработанных на основе анализа какой-либо одной религии, поскольку виде-

ние религии как веры в то, что существует Бог-творец, которому поклоняются верующие при помощи определенных обрядов и молитв и который определяет дальнейшую участь каждого, перестало быть всеобъемлющим.

2. Абсурдно и назойливое утверждение *о Будде как о Боге или как о Богочеловеке (!), равно как и о вере буддистов в душу как отдельную бессмертную субстанцию, соединяющую человека с Богом*. С точки зрения буддийского Учения утверждение о едином Творце как духовном начале всего сущего попросту нелогично, бессмысленно и недоказуемо. Сам Будда никогда не считал себя существом, стоящим над миром, и всегда подчеркивал возможность достижения идентичного состояния каждым без какого-либо исключения на основе уже присущего всем существам потенциала к этому. А на вопрос о разнице между ним и другими Будда неизменно отвечал, что единственным отличием является лишь факт реализации им в качестве Будды, в то время как остальным это только предстоит; тем самым Будда говорил о себе лишь исключительно как о примере реализации такого потенциала. Жаль, что авторы не знакомы с исследованием всемирно известного историка религий М. Элиаде, писавшего, что «буддизм — единственная религия, основатель которой не объявлял себя ни пророком какого бы то ни было Бога, ни его посланцем. Будда целиком отрицал идею Бога как Высшего Творца» [Элиаде, 2002, 65].

3. Авторам, видимо, невдомек, что *в буддийском учении нет места ни заповедям, ни предписаниям, из-за неисполнения или нарушения которых человек должен жить в страхе перед будущим наказанием*. Буддийскому практику не известно чувство греха, появляющееся вследствие нарушения воли Бога поступать согласно его воле, за которое непременно следует «кара божья». Подобный «сковывающий» самостоятельное развитие человека подход всегда нацелен на вмешательство в жизнь человека тем или иным способом. Будда никогда не создавал единые правила поведения для всех: его жизненным кредо было помочь раскрыть имеющийся потенциал (Будда-природу) на основе глубокой мудрости и сочувствия. Его поучения всегда «ориентированы на человеческую зрелость и осмысленную жизнь» [Нидал, 2009,13]. А это возможно лишь при условии понимания всего спектра различий (культурных, психологических, социальных и т. д.) между людьми. Отсюда и возникли разные «яны» — учения, дававшиеся Буддой в разное время и разным людям. Авторы же продолжают считать учение Тхеравады единственно исконным, а появление Махаяны и Ваджраяны во многом рассматривают как простое историческое развитие Учения, постепенно отошедшее от своих корней.

4. *Уравнение понятий кармы и судьбы* полностью выхолащивает понимание закона кармы как закона причины действий индивидуума и результатов этих действий. В отличие от судьбы как складывающегося независимо от человека хода событий, как стечения обстоятельств, знание закона кармы дает возможность самостоятельно направлять свою жизнь, менять ее качество от постоянного конфликта с миром и собой до полного раскрытия присущего каждому потенциала, Будда-природы: бесстрашия, радостности, мудрости и сочувствия. В таком состоянии нет места для сетования на свою судьбу.

5. *Буддийский путь выхода за пределы страдания рассматривается как «спасение» в понимании христианской сотериологии.* Но Будда никогда

не говорил о спасении и о том, что он может кого-либо спасти. Он говорил о возможности выйти за пределы эгоистического отношения к миру, что дает возможность полной свободы от страдания как фактора, сопровождающего привычное человеческое существование. Но это возможно, лишь если прилагать необходимое усердие. Даже последние слова Будды подчеркивают важность «быть путеводным светом самому себе» и проверять его учение посредством личной практики и опыта, подтверждая тем самым, что свобода от неверных взглядов, тревог и заблуждений не достигается мольбами к Будде.

6. *Конечная цель буддиста, нирвана (Пробуждение или достижение состояния Будды), описывается как отрицание жизни, как невозможность достичь при жизни: в нее, по мнению авторов, можно «войти» лишь в момент смерти и тем самым освободиться от юдоли жизни.* Неверное понимание слова «нирвана» как простого «затухания, исчезновения» приводит к полному искажению его значения, придавая тем самым учению совершенно не присущий ему взгляд крайнего пессимизма и отрицания жизни. Нирвана, или Пробуждение, — это выход за пределы неверного, иллюзорного мировосприятия, в котором живет большинство существ. Это — иное по качеству восприятие мира, и переживается и выражается оно в любой момент как отсутствие привязанности, как неискусственность, непредубежденность, как открытость к миру, проявляемая через бесстрашие, бесконечную радость, мудрость и сочувствие благодаря уравновешенному пребыванию в «здесь и сейчас». Таким образом, Пробуждение, нирвана — активное состояние, а не ничто, не исчезновение мира и его восприятия. Это — не концептуальное состояние, которое можно лишь (и не более) попробовать описать. Авторы не принимают во внимание, что принц Сиддхартха Гаутама стал Буддой только благодаря тому, что поставил перед собой благородную цель: показать существам возможность жить вне страдания за пределами вечно меняющихся обстоятельств. Будда никогда не призывал страдать; он просто предлагал понять, что собой представляет страдание, равно как и действительные причины человеческих проблем.

7. *Говоря о структуре буддийской организации, о взаимоотношениях между мирянами и монахами, монахами разного ранга, авторы используют понятие церкви как жестко структурированной, иерархической формы организации буддийской жизни. И монахи, и буддийские учителя (ламы) рассматриваются как своего рода посредники между Буддой и мирянами.* Однако такая форма организации не могла в буддизме возникнуть в принципе. Сангха как буддийская община, появившаяся еще во времена Будды, первоначально возникла как круг учеников, признающих Будду как своего учителя и поддерживающих друг друга в устремлении достичь идентичного с учителем состояния. Ценности, на которых строится буддийская община, остались незыблемыми и по сегодняшний день и принимаются всеми буддистами мира — и монахами, и мирянами, и йогинами-практиками.

8. *Не располагал буддизм и своим Священным писанием, как рассматривают Трипитаку многие авторы.* Будда никогда не упоминал, что обретенные им знания были получены путем откровения свыше. Его учение, Дхарма, — не догма, отклонение от которой наказуемо, а путь, следование которому непременно приведет к цели: Пробуждению. Даже в момент смерти он подчеркнул

важность и необходимость проверки его учения посредством личного опыта, тем самым решительно показав разницу между верой и опытом.

9. *Поучения Будды не являются «буддийской проповедью»*, как ошибочно называют их многие авторы. Авторам, видимо, невдомек, что Будда на самом деле никогда не занимался миссионерской деятельностью, не пропагандировал исключительность своего мировоззрения, не навязывал свое понимание другим; вместо этого он всегда учил терпимости, сравнивая свое учение с лекарством, прием которого зависит только от человека, получившего его. Жаль, что уникальный опыт буддизма, фундаментом передачи которого является личный пример Будды и последовавших за ним, вплоть до наших дней, высокореализованных практиков, прошел мимо внимания авторов.

10. *Незнание истинной цели учения Будды, а также однобокое понимание активности только как видимой социальной деятельности,* столь характерной для западного человека (а в недалеком прошлом и для «строителя светлого коммунистического будущего»), приводит авторов к утверждению о социально пассивной позиции буддиста в обществе, самоустранении от жизни, равнодушии к ней. В основе такого утверждения лежит непонимание цели учения Будды, которую невозможно реализовать без углубленной медитативной активности. Она необходима с точки зрения буддизма как для трансформации негативных эмоций, разрушающих связь с миром, в позитивные, создающие творческо-формирующие взаимоотношения с окружением, так и для растворения любых жестких идей, не дающих возможности воспринимать мир открыто и непосредственно, — таким, каков он есть на самом деле, а не таким, как мы его себе придумываем. Цель буддийской медитации, требующей сосредоточенности и понимания внутренних, то есть умственных процессов, — сделать ум стабильным и ясным в любой ситуации, включая момент смерти, свободным от дуалистического, ложного, эгоцентричного восприятия. Незнание цели буддийской медитации приводит к все еще присутствующему штампу, оставшемуся от советских времен, что она (медитация) ведет к неестественным для нормального человека состояниям типа транса или полной прострации и потому опасна. Должен разочаровать авторов подобных утверждений, что они не отвечают действительности. Позитив занятий медитацией доказан многими научными исследованиями в этой области; благодаря им были получены доказательства возможности изменения реакций на внешние раздражители. Так, к примеру, во время исследования опытных адептов медитации на сострадание, нейронная активность в важнейшем центре мозга, отвечающем за переживание счастья, повышалась на 700–800 процентов, в то время как у обычных испытуемых, лишь недавно начавших медитировать, активность той же области мозга возрастала всего на 10–15 процентов [Конрад, 1976, 11].

А для использования определенной части подобных упражнений совсем не обязательно считать себя буддистом, что часто подчеркивается буддийскими учителями. Нужно также учитывать, что активность в буддийском понимании не носит характер борьбы с миром и желанием подчинить его для удовлетворения собственных нужд. Цель медитаций, равно как и буддийской активности, — способствовать полному человеческому развитию, кардинальному изменению мировосприятия, — от эгоцентризма к полной открытости

к миру, уважению к жизни, самостоятельности, ответственности за свои поступки и стремлению к миру для блага всех. Таким образом, активность/полезность в буддийском смысле — это максимально осознанная деятельность, ведущая к устранению собственного страдания и эффективной помощи другим в этом. Неужели это не есть позиция настоящей творческой активности на благо других?

11. И последнее. К большому сожалению, *ни в одном учебном пособии не нашлось места для информации о влиянии буддийского учения на творчество многих всемирно известных европейцев,* а также на растущий со стороны физики, медицины, нейрофизиологии, экологии, педагогики, психологии интерес к буддизму как учению, давшему еще 2500 лет назад ответы на многие вопросы, глубоко волнующие сегодняшний мир.

Хочется надеяться, что начавшееся сотрудничество между украинскими учениками Ламы Оле Нидала и религиоведами Отделения религиоведения Института философии АНУ приведет — раньше или позже — к исправлению всех ошибок в академическом изложении буддизма на Украине и созданию своей школы буддологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Воронянский и др., 2007 — Воронянский А. В., Зайончковкий Ю. В., Власенко О. И. Религиоведение. Харьков, 2007.

2. Калінін, Харьковщенко, 1995 — Калінін Ю. А., Харьковщенко Є. А. Релігієзнавство. Київ, 1995.

3. Конрад, 1972 — Конрад Н. И. Восток и Запад. М., 1972.

4. Мингьюр, 2009 — Йонге Мингьюр Ринпоче. Будда, мозг и нейрофизиология счастья. Как изменить жизнь к лучшему. Практическое руководство. М., 2009.

5. Нидал, 2009 — Лама Оле Нидал. Каким все является. Учение Будды в современной жизни. М., 2009.

6. Лубський, 2004 — Лубський В. І., Лубська М. В. Історія релігій. Київ, 2004.

7. Лубський, 2003 — Лубський В. І., Теремко В. І., Лубська М. В. Релігієзнавство. 2003.

8. Розенберг, 1991 — Розенберг О. О. Труды по буддизму / сост., подготовка текста, вступ. ст. и коммент. А. Н. Игнатовича. М., 1991.

9. Религиоведение, 2007 — Религиоведение. Под редакцией проф. Лобазова П. К. Х., 2007.

10. Релігієзнавство, 1998 — Релігієзнавство. Навчальнийпосібник / за редакцією к. ю. н. С. А. Бублика. 1998.

11. Фрідман, 2010 — Фрідман Т. А. Дослідження буддизму в структурі сучасного українського релігієзнавства: постановка питання // Історія релігій в Україні: науковий щорічник. Кн. ІІ. Львів, 2010.

12. Черній, 2003 — Черній А. М. Релігієзнавство. Київ, 2003.

13. Элиаде, 2002 — Элиаде М. История веры и религиозных идей. От Гаутамы Будды до традиции христианства. М., 2002.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович — доктор культурологии, доцент, преподаватель философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

2. Альбедиль Маргарита Федоровна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (МАЭ РАН — Кунсткамера) Российской академии наук (Санкт-Петербург).

3. Альфонсо Нонна Геннадьевна — старший научный сотрудник Государственного музея Востока (Москва).

4. Арсентьева Ирина Владимировна — кандидат искусствоведения, дизайнер (Санкт-Петербург).

5. Артемьева Надежда Григорьевна — кандидат исторических наук, заведующая отделом средневековой археологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Владивосток).

6. Артемьева Полина Александровна — аспирантка Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Владивосток).

7. Бабкина Татьяна Александровна — студентка 4-го курса исторического факультета Уральского федерального университета (Екатеринбург).

8. Бакаева Эльза Петровна — доктор исторических наук, заместитель директора по научной работе Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук (Элиста, Калмыкия).

9. Батырева Кермен Петровна — кандидат философских наук, дизайнер, старший преподаватель кафедры естественнонаучного и гуманитарного образования Калмыцкого филиала Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова (Элиста, Калмыкия).

10. Батырева Светлана Гарриевна — доктор искусствоведения, доцент, ведущий научный сотрудник Музея традиционной культуры им. Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук (Элиста, Калмыкия).

11. Беляков Алексей Олегович — кандидат философских наук, археолог Государственного автономного учреждения «Центр по сохранению историко-культурного наследия Амурской области» (Благовещенск).

12. Бернюкевич Татьяна Владимировна — доктор философских наук, профессор Забайкальского государственного университета (Чита).

13. Болдин Владислав Иннокентьевич — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Владивосток).

14. Борбасова Карлыгаш Молдагалиевна **—** доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби (Алма-Ата, Казахстан).

15. Васильева Татьяна Афанасьевна — научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Владивосток).

16. Ветлужская Лидия Леонидовна — кандидат исторических наук, доцент Бурятского государственного университета (Улан-Удэ, Бурятия).

17. Виноградова Александра Владимировна — студентка отделения истории и теории искусств исторического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва).

18. Главацкая Елена Михайловна — доктор исторических наук, профессор Уральского федерального университета (Екатеринбург).

19. Гридинберг Ирина Николаевна — инженер по охране труда ЗАО «АВТОЦЕНТР КрасГАЗсервис» (Красноярск).

20. Дашицыренов Цыван Ванчинович — гээше (кандидат буддийской философии), лама, настоятель храма Замбала (Улан-Удэ, Бурятия).

21. Деменова Виктория Владимировна — кандидат искусствоведения, доцент, заместитель директора Департамента искусствоведения и культурологии Уральского федерального университета им. Первого президента России Б. Н. Ельцина (Екатеринбург).

22. 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).

23. Дымбрылов Бато Хандажапович — аспирант Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации (Москва).

24. Елихина Юлия Игоревна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Востока Государственного Эрмитажа, хранитель монгольской, тибетской и хотанской коллекций (Санкт-Петербург).

25. Ерохин Борис Романович — переводчик Международного буддийского института Кармапы, Нью-Дели, Индия (Азери, Ида-Вирумаа, Эстония — Нью-Дели, Индия).

26. Жукова Алена Алексеевна — аспирантка кафедры философии, теории и истории культуры Забайкальского государственного университета (Чита).

27. Забияко Андрей Павлович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный редактор научно-теоретического журнала «Религиоведение» (Благовещенск).

28. Загумённов Борис Иванович — кандидат философских наук, независимый исследователь (Санкт-Петербург).

29. Замрий Светлана Владимировна — вице-директор Московского филиала японской школы икебана «Согэцу», Мастер икебана 1-й степени *Somu*, с именем *Josui* школы *Sogetsu* (Москва).

30. Зудина Валентина Николаевна — заведующая Музеем археологии, этнографии и истории Самарского государственного университета (Самара).

31. Иванова Виктория Александровна — кандидат исторических наук, специалист по связям с общественностью Сочинского государственного университета (Сочи).

32. Кий Евгений Александрович — кандидат философских наук, младший научный сотрудник отдела Востока Государственного Эрмитажа, старший преподаватель кафедры философии и культурологии Востока философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург).

33. Китинов Баатр Учаевич — кандидат исторических наук, доцент, исполняющий обязанности заведующего кафедрой всеобщей истории Российского университета

дружбы народов, член Экспертного совета по религиоведческой экспертизе при Министерстве юстиции Российской Федерации (Москва).

34. Ковалев Сергей Георгиевич — доктор экономических наук, профессор, заведующий кафедрой экономической истории Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов (Санкт-Петербург).

35. Койбагаров Александр Шаукатович — президент централизованной религиозной организации «Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью» (Санкт-Петербург).

36. Колесников Анатолий Сергеевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, директор Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований (Санкт-Петербург).

37. Коротецкая Лариса Михайловна — кандидат философских наук, доцент кафедры социально-массовых коммуникаций факультета гуманитарного образования Новосибирского государственного технического университета (Новосибирск).

38. Куус Яна Владимировна — соискатель Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (Улан-Удэ, Бурятия — Санкт-Петербург).

39. Леонтьева Елена Валерьевна — кандидат исторических наук, главный редактор издательства «Ориенталия» (Москва).

40. Леснов Александр Вадимович — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философии Северо-Восточного государственного университета (Магадан).

41. Литвин Мария Ивановна — кандидат исторических наук, ученый секретарь Иркутского института повышения квалификации работников образования, руководитель Центра научно-методического сопровождения учебного курса «Основы религиозной культуры и светской этики» (Иркутск).

42. Манзанов Георгий Евгеньевич — доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (Улан-Удэ, Бурятия).

43. Матвийцева Екатерина Валерьевна — аспирантка Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования — Красноярская государственная академия музыки и театра (Красноярск).

44. Орехова Наталья Алексеевна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Красноярского краевого краеведческого музея (Красноярск).

45. Паршикова Ирина Владимировна — художник монастыря Кюндрол Линг (Ле Бост, Биолет, Франция).

46. Перла Наталья Юрьевна — искусствовед, куратор проекта музея Самарского государственного университета (Тольятти).

47. Поповкин Андрей Владимирович — кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Владивосток).

48. Приходько Наталья Юрьевна — кандидат философских наук, доцент Дальневосточного федерального университета (Владивосток).

49. Пупышева Наталья Валентиновна — кандидат культурологии, научный сотрудник Института физического материаловедения Сибирского отделения Российской академии наук (Улан-Удэ, Бурятия).

50. Пшибыславский Артур — кандидат философских наук, преподаватель кафедры сравнительных исследований цивилизаций Ягеллонского университета (Краков, Польша).

51. Рыбаков Дмитрий Александрович — кандидат технических наук, инженер-программист ЗАО «АИСТ» (Тольятти).

52. Рысбекова Шамшия Сайдгалиевна — доктор философских наук, профессор кафедры религиоведения и культурологии Казахского национального университета им. аль-Фараби (Алма-Ата, Казахстан).

53. Смертин Юрий Григорьевич — доктор исторических наук, профессор кафедры зарубежного регионоведения и дипломатии факультета истории, социологии и международных отношений Кубанского государственного университета (Краснодар).

54. Содномов Радна-Жап Дамдинцыренович — доктор философских наук, преподаватель Буддийского университета им. Дамба-Даржа Заяева, Иволгинский дацан (с. Верхняя Иволга, Иволгинский р-н, Бурятия).

55. Сосновских Елена Геннадьевна — магистрант кафедры истории, преподаватель кафедры социологии Южно-Уральского государственного университета (Южно-Уральск).

56. Стрелков Андрей Михайлович — кандидат исторических наук, генеральный директор издательства «Удумбара» (Улан-Удэ, Бурятия).

57. Трофимова Екатерина Анатольевна — старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета путей сообщения (Санкт-Петербург).

58. Филатова Елена Георгиевна — кандидат экономических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета экономики и финансов (Санкт-Петербург).

59. Фридман Томас Арминович — президент Украинского объединения буддистов школы Карма Кагью (Ужгород, Украина).

60. Хазов Андрей Александрович — Генеральный директор ООО «Хаяда Груп» (Екатеринбург).

61. Хафизова Клара Шайсултановна — доктор исторических наук, профессор, академик Казахстанской национальной академии естественных наук, независимый исследователь, член редколлегии журнала «Центральная Азия» (Швеция) и журнала «Корши» (Казахстан–Китай) (Алма-Ата, Казахстан).

62. Цыремпилов Николай Владимирович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (Улан-Удэ, Бурятия).

63. Чесняк Марина Геннадьевна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры лингвистики, межкультурной коммуникации и туризма Северо-Кавказского федерального университета (Ставрополь).

64. Шиманская Анна Алексеевна — аспирантка Института востоковедения Российской академии наук (Москва).

65. Шмыт Збигнев — кандидат философских наук, Адьюнкт Института этнологии и культурной антропологии университета имени Адама Мицкевича (Познань, Польша).

ABOUT CONTRIBUTORS

1. Alekseev-Apraksin, Anatoly Mikhailovich — DSc in Cultural Studies, Associate Professor, Lecturer at the Faculty of Philosophy, St. Petersburg State University (St. Petersburg).

2. Albedil, Margarita Fyodorovna — DSc in History, Chief Research Associate of the Department of South-West Asia Ethnography at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (MAE RAS — Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg).

3. Alfonso, Nonna Gennadyevna — Senior Research Associate, the State Museum of Oriental Art (Moscow).

4. Arsentyeva, Irina Vladimirovna — PhD in Art History, designer (St. Petersburg).

5. Artemieva, Nadezhda Grigorieva — PhD in History, Head of Department of Medieval Archaeology, the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of Far East under the Far Eastern Branch of the Russian Academy of Sciences (Vladivostok).

6. Artemieva, Polina Aleksandrovna — postgraduate student, the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East under the Far Eastern Branch of RAS (Vladivostok).

7. Babkina, Tatyana Aleksandrovna — 4th-year student, Faculty of History, Ural Federal University (Yekaterinburg).

8. Bakayeva, Elza Petrovna — DSc in History, Deputy Director for Research Work, Kalmyk Institute for Humanitarian Studies of RAS (Elista, Kalmykia).

9. Batyreva, Kermen Petrovna — PhD, designer, Senior Lecturer at Natural and Humanitarian Sciences Education Department, Kalmyk branch of Sholokhov Moscow State University for the Humanities (Elista, Kalmykia).

10. Batyreva, Svetlana Garrievna — DSc in Arts, Associate Professor, Senior Research Associate, Zaya-Pandita Museum of Traditional Culture of the Kalmyk Institute for Humanitarian Studies of RAS (Elista, Kalmykia).

11. Belyakov, Aleksey Olegovich — PhD, archaeologist at the state autonomous organization «Centre for Preservation of Historical and Cultural Heritage of the Amur Region» (Blagoveshchensk).

12. Bernukevich, Tatyana Vladimirovna — DSc in Philosophy, Professor at the Transbaikal State University (Chita).

13. Boldin, Vladislav Innokentyevich — PhD in History, Senior Research Associate at the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East under the Far Eastern Branch of RAS (Vladivostok).

14. Borbasova, Karlygash Moldagalievna — DSc in Philosophy, Professor at the Department of Religious and Cultural Studies, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan).

15. Vasilyeva, Tatyana Afanasyenva — Research Associate at the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of Far East under the Far Eastern Branch of RAS (Vladivistok).

16. Vetluzhskaya, Lidiya Leonidovna — PhD in History, Associate Professor, Buryat State University (Ulan-Ude, Buryatia).

17. Vinogradova, Aleksandra Vladimirovna — student, Department of History and Theory of Arts, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow).

18. Glavatskaya, Elena Mikhailovna — DSc in History, Professor, Ural Federal University (Yekaterinburg).

19. Gridinberg, Irina Nikolayevna — labour safety engineer, ZAO «AVTOTSENTR KrasGAZservis» (Krasnoyarsk).

20. Dashitsyrenov, Tsyvan Vanchinovich — geshe (PhD in Buddhist Philosophy), lama, abbot of the Dzambala temple (Ulan-Ude, Buryatia).

21. Demenova, Viktoriya Vladimirovna — PhD in Arts, Associate Professor, Deputy Director of the Department of Art and Culture Studies, B. N. Yeltsin Ural Federal University (Yekaterinburg).

22. Dugarov, Bair Sonomovich — DSc in Philology, Chief Research Associate, Literature and Folklore Studies Department at the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, National Poet of Buryatia (Ulan-Ude, Buryatia).

23. Dymbrylov, Bato Khandazhapovich — postgraduate student, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow).

24. Elikhina, Yulia Igorevna — PhD in History, Senior Research Associate at the Oriental Department of the Hermitage State Museum, keeper of the Mongolian, Tibetan and Khotan collections (Saint-Petersburg).

25. Erokhin, Boris Romanovich — translator at the Karmapa International Buddhist Institute, New-Delhi, India (Aseri, Ida-Virumaa, Estonia — New Delhi, India).

26. Zhukova, Alena Alekseyevna — postgraduate student, Department of Philosophy, Theory and History of Arts, Transbaikal State University (Chita).

27. Zabiyako, Andrey Pavlovich — DSc in Philosophy, Professor, Head of Religious Studies Department at the Amur State University, Chief Editor of the scientific journal «Religious Studies» (Blagoveshchensk).

28. Zagumyonnov, Boris Ivanovich — PhD, independent researcher (Saint-Petersburg).

29. Zamriy, Svetlana Vladimirovna — Deputy Director at Moscow Branch of the Japanese School of Ikebana *Sogetsu*, 1st level *Somu* Master of ikebana, holder of the name *Josui* of *Sogetsu* school (Moscow).

30. Zudina, Valentina Nikolayevna — Head of the Museum of Archaeology, Anthropology and History, Samara State University (Samara).

31. Ivanova, Viktoria Aleksandrovna — PhD in History, public relations consultant, Sochi State University (Sochi).

32. Kiy, Yevgeniy Aleksandrovich — PhD, Junior Research Associate, Oriental Department of the Hermitage State Museum; Senior Lecturer, Department of Philosophy and Culture of the Orient, Faculty of Philosophy, St. Petersburg State University (Saint-Petersburg).

33. Kitinov, Baatr Uchayevich — PhD in History, Associate Professor, Acting Head of Department of General History, Peoples' Friendship University of Russia; member of the Expert Council for Religious Studies Expertise under the Ministry of Justice of Russian Federation (Moscow).

34. Kovalev, Sergey Georgievich — DSc in Economics, Professor, Head of Economic History Department, St. Petersburg State University of Economics and Finance (Saint-Petersburg).

35. Koibagarov, Alexander Shaukatovich — President of the Centralized Religious Organization «Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association» (Saint-Petersburg).

36. Kolesnikov, Anatoliy Sergeyevich — DSc in Philosophy, Professor at the Department of History of Philosophy, St. Petersburg State University; Director of Center for Philosophical Comparative Studies and Social and Humanitarian Research (Saint-Petersburg).

37. Korotetskaya, Larisa Mikhailovna — PhD, Associate Professor at the Department of Social and Mass Communication, Faculty of Humanities, Novosibirsk State Technical University (Novosibirsk).

38. Kuus, Yana Vladimirovna — applicant at the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Buryatia — Saint-Petersburg).

39. Leontyeva, Elena Valeryevna — PhD in History, Chief editor of *Orientalia* Publishers (Moscow).

40. Lesnov, Alexander Vadimovich — PhD, Associate Professor, Head of the Faculty of Philosophy at the North-Eastern State University (Magadan).

41. Litvin, Maria Ivanovna — PhD in History, Academic Secretary of Irkutsk Institute for Teacher Advanced Training, Head of the Centre for Scientific and Methodical Support of the course «Basics of Religious Culture and Secular Ethics» (Irkutsk).

42. Manzanov, Georgiy Yevgenyevich — DSc in Philosophy, Associate Professor, Senior Research Associate at the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of RAS (Ulan-Ude, Buryatia).

43. Matviytseva, Ekaterina Valeryevna — postgraduate student, Federal State-Financed Educational Institution for Higher Professional Education «Krasnoyarsk State Music and Theatre Academy» (Krasnoyarsk).

44. Orekhova, Natalia Alekseyevna — PhD in History, Senior Research Associate at the Krasnoyarsk Museum of Regional Studies (Krasnoyarsk).

45. Parshikova, Irina Vladimirovna — artist, Kundreul Ling monastery (Le Bost, Biollet, France).

46. Perla, Natalia Yuryevna — art historian, curator of the project of Samara State University museum (Togliatti).

47. Popovkin, Andrey Vladimirovich — PhD, Senior Research Associate at Department of Ethnography, Ethnology and Anthropology, the Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far East under the Far Eastern Branch of RAN (Vladivostok).

48. Prikhodko, Natalia Yuryevna — PhD, Associate Professor, the Far Eastern Federal University (Vladovostok).

49. Pupysheva, Natalia Valentinovna — PhD in Culture Studies, Research Associate at the Institute for Material Studies, Siberian Branch of RAN (Ulan-Ude, Buryatia).

50. Przybysławski, Artur — PhD, Lecturer at the Department of Civilizations Comparative Studies, Jagiellonian University (Krakow, Poland).

51. Rybakov, Dmitriy Alexandrovich — PhD in Technical Sciences, programming engineer at ZAO «AIST» (Togliatti).

52. Rysbekova, Shamshiya Saidgalievna — DSc in Philosophy, Professor at the Department of Religious and Cultural Studies, Al-Farabi Kazakh National University (Almaty, Kazakhstan).

53. Smertin, Yuriy Grigoryevich — DSc in History, Professor at the Department of Foreign Regional Studies and Diplomacy, Faculty of History, Sociology and Foreign Affairs, Kuban State University (Krasnodar).

54. Sodnomov, Radna-Zhap Damdintsyrenovich — DSc in Philosophy, Lecturer at the Damba-Darja Zayaev Buddhist University, Ivolginsky Datzan (Verhn'aya Ivolga, Ivolginsky district, Buryatia).

55. Sosnovskikh, Elena Gennadyevna —Master's degree student in History, lecturer, Sociology Department, South Ural State University (Yuzhno-Uralsk).

56. Strelkov, Andrey Mikhailovich — PhD in History, Director General of *Udumbara* Publishers (Ulan-Ude, Buryatia).

57. Trofimova, Ekaterina Anatolyevna — Senior Lecturer, St. Petersburg State Transport University (Saint-Petersburg).

58. Filatova, Elena Georgievna — PhD in Economics, Associate Professor at Saint-Petersburg State University of Economics and Finance (Saint-Petersburg).

59. Fridman, Tomash Arminovich — President of Ukrainian Karma Kagyu Buddhists Association (Uzhgorod, Ukraine).

60. Khazov, Andey Alexandrovich — Director General of *Hayada Group Ltd.* (Yekaterinburg).

61. Khafizova, Klara Shaisultanovna — DSc in History, Professor, member of the Kazakh National Academy of Natural Sciences, independent researcher, member of the editorial board of *Central Asia* journal (Sweden) and *Korshi* journal (Kazakhstan-China) (Almaty, Kazakhstan).

62. Tsyrempilov, Nikolay Vladimirovich — PhD in History, Senior Research Associate at the Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Buryatia).

63. Chesnyak, Marina Gennadyevna — PhD in Pedagogy, Associate Professor at the Department of Linguistics, Intercultural Communication and Tourism, North Caucasus Federal University (Stavropol).

64. Shimanskaya, Anna Alekseyevna — postgraduate student, Institute for Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow).

65. Zbigniew, Szmyt — PhD, Assistant Professor at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Adam Mickiewicz University (Poznan, Poland).

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие — КОЙБАГАРОВ А. Ш., ЛЕОНТЬЕВА Е. В. 11, 13

Приветствия 15, 21

ИСТОРИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ

БАКАЕВА Э. П. Первый визит Далай-ламы XIV в Калмыкию (25–30.07.1991): заметки по прошествии двадцати лет 28

ВЕТЛУЖСКАЯ Л. Л. Распространение элементов буддизма Ваджраяны в Китае в ранний период (III–IV вв. н. э.) 33

КИЙ Е. А. Основные этапы истории отечественной китаеведной буддологии в общем контексте российской науки о буддизме 39

КИТИНОВ Б. У. Война в буддийской традиции (на примере истории буддизма у ойратов) 45

КОЙБАГАРОВ А. Ш. Марпа Лоцава и мирской буддизм третьего тысячелетия 55

СОДНОМОВ Р.-Ж. Д. Распространение практики Калачакры на территории России 59

ХАФИЗОВА К. Ш. Цеван-рабдан и ламаизм 63

ЦЫРЕМПИЛОВ В. Н. Исторические реалии российской цензуры буддийской литературы 71

ШИМАНСКАЯ А. А. Отечественная тибетология: история и современность 79

ШМЫТ З. Национальный буддизм в Бурятии и Монголии 91, 104

РОССИЯ И СОПРЕДЕЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ

АРТЕМЬЕВА Н. Г. Исследования первого чжурчжэньского храма на территории Приморья 120

БЕЛЯКОВ А. О. Основные тенденции распространения буддизма в государстве Бохай (698–926 гг.) 127

БОЛДИН В. И. Исследование храмового буддийского комплекса на Краскинском городище в Приморье 131

ВАСИЛЬЕВА Т. А. Свидетельства распространения буддизма у чжурчжэней 136

ГЛАВАЦКАЯ Е. М., БАБКИНА Т. А. Буддизм Алмазного пути в религиозном ландшафте Урала: опыт историко-антропологического исследования 144

ЖУКОВА А. А. Особенности рецепции идей тибетского буддизма русским населением Забайкалья в XVII–XIX вв. 151

ЗАБИЯКО А. П. Буддизм в структуре религиозности китайцев северо-восточного Китая 158

ЗАМРИЙ С. В. Создание и созерцание икебана как одна из медитативных практик в постижении единства всего сущего 163

ИВАНОВА В. А. Места паломничества нэ ри (тиб. gnas ri) и «скрытые земли» бэ юл (тиб. sbas yul) в буддийской традиции Тибета: сравнительный анализ 170

БУДДИЗМ: РЕЦЕПЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ

БЕРНЮКЕВИЧ Т. В. К вопросу о рецепции буддийских концептов в культуре России 178

ДЫМБРЫЛОВ Б. Х. Культурфилософские концепты буддизма в пространстве современных деловых практик: отечественный и зарубежный опыт осмысления 189

ЛЕОНТЬЕВА Е. В. Серия фильмов об истории буддизма как учебное пособие 197

МАНЗАНОВ Г. Е. Современное состояние буддизма в этнической Бурятии (по материалам социологических исследований) 199

СМЕРТИН Ю. Г. Тиражирование Дхармы: от пальмовых листьев до CD-ROM 207

ЧЕСНЯК М. Г. Опыт популяризации калмыцкой культуры в молодежной среде 212

ВАДЖРАЯНА В РАЗВИТИИ СПОСОБНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА

АЛЬБЕДИЛЬ М. Ф. Идеал Бодхисаттвы: жизнь как жертвоприношение 218

КОРОТЕЦКАЯ Л. М. Основные религиозные практики современных последователей тибетской буддийской школы Карма Кагью 223

КУУС Я. В. Психологические аспекты счастья и мотивация Бодхисаттвы 233

ПРИХОДЬКО Н. Ю. Накопление духовных заслуг в различных направлениях буддизма 240

РЫСБЕКОВА Ш. С., БАРБАСОВА К. М. Влияние буддийских духовных ценностей на развитие социально-культурных качеств человека 245

ТЕКСТ-ДИСКУРС-ПЕРЕВОД

ДУГАРОВ Б. С. Миларайба (Миларепа) в книжной и устной традиции монголов 250

ЕРОХИН Б. Р. Теплое дыхание Дакинь 260

ЗАГУМЁННОВ Б. И. Буддизм и буддология 268

ПРИХОДЬКО Н. Ю. Принципы буддийской герменевтики 274

ПУПЫШЕВА Н. В. К вопросу об интерпретации символики текстов Ваджраяны 281

СТРЕЛКОВ А. М. Представление итогов практики учения Калачакра в пятой главе «Шри-калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаи» 285

ДИАЛОГ РАЦИОНАЛЬНОСТЕЙ

ЗАГУМЁННОВ Б. И. Буддизм и психоанализ (против ложных интерпретаций религиозно-философских систем) 292

КОВАЛЕВ С. Г., ФИЛАТОВА Е. Г. Понимание Истины в западной и буддийской философиях 303

КОЛЕСНИКОВ А. С. Эпистемология и сознание в буддизме 310

ЛЕСНОВ А. В. Эпистемология радикального конструктивизма и философия буддизма: общее и различное 316

ПОПОВКИН А. В. Вера и религиозный акт в буддизме: проблема философской аналитики 323

ПШИБЫСЛАВСКИЙ А. Понятие обусловленного сознания в тибетской философии 328, 334

РЫБАКОВ Д. А. Буддизм с точки зрения эволюции 341

БУДДИЙСКОЕ ИСКУССТВО И ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

АЛЕКСЕЕВ-АПРАКСИН А. М. Функциональный анализ буддийского искусства 346

АЛЬФОНСО Н. Г. К вопросу о семантике ваджры 353

АРСЕНТЬЕВА И. В. Жизнеописание Гуру Падмасамбхавы в тибетской живописи тангка 358

АРТЕМЬЕВА П. А. Буддийские амулеты (по материалам исследования чжурчжэньских памятников в Приморье) 369

БАТЫРЕВА К. П. Калмыцкий народный костюм: головной убор в свете этнического и буддийского мировидения 375

БАТЫРЕВА С. Г. Калмыцкое изобразительное искусство XIX — начала XX вв. Из опыта историко-культурной реконструкции традиции 382

ВИНОГРАДОВА А. В. Бурятская живопись XVIII–XIX вв. из коллекции Александра Николаева 390

ДАШИЦЫРЕНОВ Ц. В., КУУС Я. В. Возрождение буддийского искусства в Бурятии конца XX — начала XXI века 398

ДЕМЕНОВА В. В. Традиции и поиск новых художественных решений в современном буддийском искусстве 412

ЕЛИХИНА Ю. И. Тибетская тангка в стиле карма гардри из коллекции Эрмитажа 422

ЗУДИНА В. Н., ПЕРЛА Н. Ю. Тибетский буддизм в образовательном пространстве Самарского региона 427

МАТВИЙЦЕВА Е. В. Преломление буддийских идей в творчестве Оливера Шанти 434

ОРЕХОВА Н. А., ГРИДИНБЕРГ И. Н. Уникальная буддийская находка на берегах Енисея 440

ПАРШИКОВА И. В. Развитие стилей буддийской живописи в Тибете. Стиль карма гадри 445

ТРОФИМОВА Е. А. Домашний буддийский алтарь: символизм и традиции 453

ХАЗОВ А. А. Бронза буддийских реликвий и уральский металл победы 460

БУДДИЙСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В РОССИИ: ВЧЕРА И СЕГОДНЯ

КИТИНОВ Б. У. О новом учебнике «Основы буддийской культуры»..... 468

ЛЕОНТЬЕВА Е. В. Презентация книги «Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия» 471

ЛИТВИН М. И. Актуальные проблемы преподавания учебного модуля «Основы буддийской культуры» в контексте комплексного учебного курса «Основы религиозной культуры и светской этики»..... 473

СОСНОВСКИХ Е. Г. Студенты ЮУрГУ о буддизме и роли религии в российском обществе (по материалам социологического исследования 2012 года) 479

ФРИДМАН Т. А. К вопросу о преподавании буддизма в вузах Украины..... 485

Сведения об авторах 491, 495

CONTENTS

Foreword by KOIBAGAROV, A. Sh., LEONTYEVA, E. V 11, 13

Greetings 15, 21

HISTORICAL REALIA

BAKAYEVA, E. P. First Visit of Dalai Lama XIV to Kalmykia (25–30.07.1991): Notes after Twenty Years 28

VETLUZHSKAYA, L. L. Spread of Vajrayana Buddhism Elements in China in the Early Period (III–IV Centuries AD) 31

KIY, E. A. Milestones in the History of Russian Sinological Buddhist Studies in the Overall Context of Russian Science about Buddhism 39

KITINOV, B. U. War in the Buddhist Tradition (illustrated by the Oyrats Buddhism history) 45

KOIBAGAROV, A. Sh. Marpa and Lay Buddhism in the Third Millennium 55

SODNOMOV, R.-Zh. D. History of the Kalachakra Practice in Russia 59

KHAFIZOVA, K. Sh. Tsevan-Rabdan and Lamaism 63

TSYREMPILOV, V. N. Historical Realia of Russian Censorship in Buddhist Literature 71

SHIMANSKAYA, A. A. Russian Tibetology: History and Modernity 79

SHMYT, Z. National Buddhism in Buryatia and Mongolia 91, 104

RUSSIA AND ADJACENT CULTURES

ARTEMYEVA, N. G. Research of the First Churchzhen Temple on the Territory of Primorye 120

BELYAKOV, O. A. Main Tendencies of the Spread of Buddhism in Bokhai State (698–926) 127

BOLDIN, V. I. Research of a Buddhist Temple Complex in the Kraskinskiy Site in Primorye 131

VASILYEVA, T. A. Evidence for the Spread of Buddhism among the Chzhurchzhens 136

GLAVATSKAYA, E. M., BABKINA, T. A. Diamond Way Buddhism in the Religious Landscape of the Urals: an Attempt of Historical and Anthropological Research 144

ZHUKOVA, A. A. Features of the Tibetan Buddhism Ideas Reception by the Russian Population of Transbaikalia in XVII–XIX Centuries 151

ZABIYAKO, A. P. Buddhism in the Structure of Religiousness of the North-Eastern Chinese 158

ZAMRIY, S. V. Composing and Contemplating Ikebana as One of the Meditation Practices Giving Insight into the Unity of Everything 163

IVANOVA, V. A. Pilgrimage Places (Tib. snas ri) and «Hidden Lands» (Tib. sbas yul) in the Buddhist Tradition of Tibet: a Comparative Analysis 170

BUDDHISM: RECEPTION AND MODERN SOCIOCULTURAL PRACTICES

BERNYUKEVICH, T. V. On the Question of Buddhist Concepts Reception in Russian Culture ... 178

DYMBRYLOV, B. Kh. Culture and Philosophy Concepts of Buddhism in the Space of Contemorary Business Activities: Domestic and Foreign Experience of Comprehension ... 189

LEONTYEVA, E. V. A Film Series on the History of Buddhism as a Study Guide ... 197

MANZANOV, G. E. The Current State of Buddhism in Ethnical Buryatia (the materials of a sociological research) ... 199

SMERTIN, Y. G. Reproduction of the Dharma: from Palm Leaves to CD-ROMs ... 207

CHESNYAK, M. G. Experience of Popularizating Kalmyk Culture among the Youth ... 212

VAJRAYANA IN DEVELOPMENT OF HUMAN ABILITIES

ALBEDIL, M. F. Boddhisattva's Ideal: Life as a Sacrifice ... 218

KOROTETSKAYA, L. M. Main Buddhist Practices of the Modern Followers of Tibetan Karma Kagyu School ... 223

KUUS, Y. V. Psycological Aspects of Happiness and Boddhisattva Motivation ... 233

PRIKHODKO, N. Yu. Accumulation of Spiritual Merits in Various Buddist Schools ... 240

RYSBEKOVA, Sh. S., BARBASOVA, K. M. Influence of Buddhist Spiritual Values on Development of Human Social and Cultural Qualities ... 245

TEXT-DISCOURSE-TRANSLATION

DUGAROV, B. S. Milaraiba (Milarepa) in the Book and Oral Tradition of Mongols ... 250

EROKHIN, B. R. Warm Breathing of the Dakinis ... 260

ZAGUMYONNOV, B. I. Buddhism and Buddhist Studies ... 268

PRIKHODKO, N. Y. Principles of Buddhist Hermeneutics ... 274

PUPYSHEVA, N. V. On the Question of Interpretation of Vajrayana Texts Sybmolism ... 281

STRELKOV, A. M. Presentation of the Results of the Kalachakra Practice in the Fifth Chapter of «Shri-kalachakra-laghu-tantra-raja-hridaya» ... 285

DIALOGUE OF RATIONALITIES

ZAGUMYONNOV, B. I. Buddhism and Psychoanalisys (against false interpretations of religious-philosophical systems) ... 292

KOVALYOV, S. G., FILATOVA, E. G. Understanding of the Truth in the Western and Buddhist Philosophies ... 303

KOLESNIKOV, A. S. Epistemology and Consciousness in Buddhism 310

LESNOV, A. V. Radical Constructivism Epistemology and Buddhist Philosophy: the Similarities and Differences 316

POPOVKIN, A. V. Belief and Religious Act in Buddhism: the Problem of Philosophical Analysis 323

PSHIBYSLAVKY, A. The Notion of Conditioned Consciousness in Tibetan Philosophy 328, 334

RYBAKOV, D. A. Buddhism From The Viewpoint of Evolution 341

BUDDHIST ART AND ART HISTORY

ALEXEYEV-APRAKSIN, A. M. A Functional Analysis of Buddhist Art 346

ALFONSO, N. G. Concerning Semantics of Vajra 353

ARSENTYEVA, I. V. The Life of Guru Padmasambhava in the Tibetan Thangka Painting 358

ARTEMYEVA, P. A. Buddhistic Amulets (based on a research of the medieval sites in Primorye) 369

BATYREVA, K. P. Kalmyk Folk Costume: Hats in Relation to Ethnic and Buddhist Worldview 375

BATYREVA, S. G. Kalmyk Fine Art in XIX — Early XX Centuries (based on an attempt of historical-cultural reconstruction of the tradition) 382

VINOGRADOVA, A. V. Buryat Paintings of the 18–19th Centuries from Alexander Nikolayev's Collection 390

DASHITSYRENOV, Ts. V., KUUS, Y. V. Revival of Buddhist Art in Buryatia Late XX — Early XXI Century 398

DEMENOVA, V. V. Traditions and Search for New Artistic Solutions in Modern Buddhist Art 412

ELIKHINA, U. I. Thangka in Karma Gadri Style from the Hermitage Collection 422

ZUDINA, V. N., PERLA, N. U. Tibetan Buddhism in the Educational Space of the Samara Region 427

MATVIYTSEVA, E. V. Buddhist Motives in the Oeuvre of Oliver Shanti 434

OREKHOVA, N. A., GRIDINDERG, I. N. Unique Buddhist Find on the Banks of the Yenisei River 450

PARSHIKOVA, I. V. Buddhist Painting Styles Development in Tibet. The Karma Gadri Style 445

TROFIMOVA, E. A. Home Altar in Tibetan Buddhism: Symbolism and Traditions 453

KHAZOV, A. A. The Bronze of Buddist Relics and the Ural Metal of the Victory 460

BUDDHIST EDUCATION IN RUSSIA: YESTERDAY AND TODAY

KITINOV, B. U. On the New Textbook «Fundamentals of Buddhist Culture» 468

LEONTYEVA, L. V. Presentation of the Book «A Guide to Buddhism» 471

LITVIN, M. I. Actual Problems of Teaching the Unit «Fundamentals of Buddhist Culture» in the Context of an Integrated Educational Course «Fundamentals of Religious Culture and Secular Ethics» 473

SOSNOVSKIKH, E. G. Students of the South-Ural State University about Buddhism and the Role of Religion in the Russian Society (based on a sociological study held in 2012) 479

FRIDMAN, T. A. On Teaching Buddhism in Ukrainian Universities 484

About Contributors..... 491, 495

Следующая, IV Международная
научно-практическая конференция
«Буддизм Ваджраяны в России:
Традиции и новации»
состоится 23–26 апреля 2014 г.
в Элисте (Республика Калмыкия)

Буддизм
Ваджраяны
в России

www. vajra-conference.buddhism.ru
www. buddhism.ru

The following, IV conference
«Vajrayana Buddhism in Russia:
Traditions and Novations»
will be held in Elista (Republic of Kalmykia)
on 23–26 April, 2014

Научное издание
Scientific edition

БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И СОПРЕДЕЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ

VAJRAYANA BUDDHISM IN RUSSIA: HISTORICAL DISCOURSE AND ADJACENT CULTURES

Коллективная монография
A collective monograph

Ответственный редактор кандидат исторических наук Е.В. Леонтьева
Executive Editor E. V. Leontyeva PhD in History

Редактор-составитель В. М. Дронова
Compiling Editor V. M. Dronova

Корректоры С. Гуков, Г. Калашникова
Proof-readers S. Gukov, G. Kalashnikova

Оригинал-макет: С. Гуков
Layout original: S. Gukov

Дизайн обложки: А. Бельтюкова
Cover design: A. Beltyukova

Фотографы Д. Бонет, С. Романцев
Photos by D. Bonet, S. Romantsev

Издательство «Алмазный путь»
Россия, 103051, Москва, Петровский бульвар, 17/1-35
Отдел сбыта: books@buddhism.ru

Формат 70x100/16. Бумага офсетная.
Подписано в печать 19.09.2013 г.
Печать офсетная. Усл. печ. л.
Тираж 500 экз. Заказ