

Российская ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью
ФГБОУ ВПО «Астраханский государственный технический университет»
ОГБУК «Астраханский музей-заповедник»
ФГБОУ ВПО «Астраханский государственный университет»
Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета
Центр философской компаративистики и социально-гуманитарных
исследований Института философии Санкт-Петербургского
государственного университета
Кафедра ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций,
специфики культур и межрелигиозного диалога
Администрация губернатора Астраханской области

Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации

Алмазный путь
Москва
2016

УДК 294.3

ББК 86.35

Б 90

Научное издание

Утверждено к печати Центром философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

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

Ответственный редактор: доктор культурологии А. М. Алексеев-Апраксин (Санкт-Петербург)

Редакционная коллегия: д-р культурологии А. М. Алексеев-Апраксин (Санкт-Петербург),
д-р искусствоведения С. Г. Батырева (Элиста, Калмыкия), канд. филос. наук А. О. Беляков
(Благовещенск), канд. ист. наук Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург), канд. филос. наук
Б. И. Загумённых (Санкт-Петербург), канд. филос. наук Л. М. Коротецкая (Имменштадт, Германия),
канд. ист. наук А. А. Курапов (Астрахань), канд. ист. наук Е. В. Леонтьева (Москва), канд. эконом.
наук И. О. Пешков (Познань, Польша), канд. филос. наук Н. Ю. Приходько (Владивосток),
канд. ист. наук Р. Т. Сабилов (Москва), канд. ист. наук Р. А. Таркова (Астрахань)

Составитель: В. М. Дронова (Санкт-Петербург)

Переводчики: С. Гуков (Волгоград), П. Калачин (Вроцлав, Польша), О. Кривовяз
(Санкт-Петербург), С. Мартынов (Смоленск), Н. Чередниченко (Краснодар)

Б 90 Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации. Коллективная монография.
Научное издание / Отв. ред. А. М. Алексеев-Апраксин; сост. В. М. Дронова — М. : Алмаз-
ный путь, 2016. — 700 с.: илл.

В коллективной монографии представлены статьи, значительная часть которых впервые была озвучена на IV Международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации», прошедшей в Астраханском государственном техническом университете (г. Астрахань) 10–13 октября 2014 г. Научные статьи, вошедшие в коллективную монографию, охватывают широкий круг вопросов, связанных с буддизмом как актуальным феноменом современного мира. На страницах данного издания читатель познакомится с работами маститых и молодых ученых — с современными исследованиями по истории, философии, культурологии, востоковедению, этнографии, социологии, искусствоведению, психологии и другим научным направлениям, дающим разностороннее представление о традициях и новациях буддизма Ваджраяны.

Все тексты прошли двухступенчатое рецензирование и научную редактуру.

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 владельцев авторских прав.

© Издательство «Алмазный путь», 2016
© А. М. Алексеев-Апраксин, отв. ред., 2016
© В. М. Дронова, сост., 2016
© Коллектив авторов, 2016
© ЦРО «Российская Ассоциация Буддистов
Алмазного Пути Традиции Карма Кагью»,
2016

ISBN 978-5-94303-075-8

RUSSIAN DIAMOND WAY KARMA KAGYU BUDDHISTS ASSOCIATION
ASTRAKHAN STATE TECHNICAL UNIVERSITY
ASTRAKHAN RESERVE MUSEUM
ASTRAKHAN STATE UNIVERSITY
PHILOSOPHY INSTITUTE AT ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY
CENTRE FOR PHILOSOPHICAL COMPARATIVE STUDIES AND SOCIAL-HUMANITARIAN
RESEARCH AT THE PHILOSOPHY INSTITUTE AT ST. PETERSBURG STATE UNIVERSITY
UNESCO CHAIR FOR COMPARATIVE STUDIES OF SPIRITUAL TRADITIONS,
THEIR SPECIFIC CULTURES AND INTERRELIGIOUS DIALOGUE
GOVERNOR'S ADMINISTRATION OF ASTRAKHAN REGION

VAJRAYANA BUDDHISM IN RUSSIA: TRADITIONS AND INNOVATIONS

ALMAZNY PUT
Moscow
2016

Scientific Edition

Approved for publishing by the Centre for Philosophical Comparative Studies and Social-Humanitarian Research at the Philosophy Institute of St. Petersburg State University

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

Executive Editor: DSc in Culture Studies A. M. Alekseyev-Apraksin (St. Petersburg)

Editorial Board: DSc in Culture Studies A. M. Alekseev-Apraksin (St. Petersburg), DSc in Art History S. G. Batyreva (Elista, Kalmykia), PhD S. A. Belyakov (Blagoveshchensk), PhD in History Y. I. Elihina (St. Petersburg), PhD B. I. Zagumyonov (St. Petersburg), PhD L. M. Korotetskaya (Immenstadt, Germany), PhD in History A. A. Kurapov (Astrakhan), PhD in History E. V. Leontyeva (Moscow), PhD in Economics I. O. Peshkov (Poznan, Poland), PhD N. Y. Prikhodko (Vladivostok), PhD in History R. T. Sabirov (Moscow), PhD in History R. A. Tarkova (Astrakhan)

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

Translators: S. Gukov (Volgograd), P. Kalachin (Wroclaw, Poland), O. Krivoyaz (St. Petersburg), S. Martynov (Smolensk), N. Cherednichenko (Krasnodar)

Vajrayana Buddhism in Russia: Traditions and Innovations. A collective monograph. Scientific edition / executive editor A. M. Alekseev-Apraksin; compiling editor V. M. Dronova. Moscow: Almazny Put, 2016. 700 pp.: ill.

The monograph contains articles, a significant part of which were first announced at the IV International Research and Practice Conference “Vajrayana Buddhism in Russia: Traditions and Innovations” held at Astrakhan State Technical University (Astrakhan) on 10–13 October, 2014. The scientific papers included in the collective monograph are covering a wide range of issues associated with Buddhism as an actual phenomenon of the modern world. On the pages of this publication, the reader will get acquainted with the works of both expert and young scientists: modern studies on history, philosophy, culture, Oriental studies, ethnography, sociology, art history, psychology and other scientific areas, giving a complete concept of traditions and innovations in Vajrayana Buddhism.

All the texts have passed a double review and scientific editing.

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

ISBN 978-5-94303-075-8 (Rus.)

© “Almazny Put” Publishing House LLC, 2016
© A. M. Alekseev-Apraksin, executive editor, 2016
© V. M. Dronova, compiling editor, 2016
© Collective of authors, 2016
© CRO “Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association”, 2016

БЛАГОДАРНОСТИ

Настоящее издание осуществлено при поддержке российских буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью.

Редакционная коллегия выражает глубокую благодарность А. Койбагарову, А. Соколову, А. Серикову, Ф. Дронову и В. Дроновой (Санкт-Петербург), С. Митюхину, М. Кочергину, Р. Филиппову и А. Хлыновой (Москва), А. Ханхабаеву (Иркутск); с особой радостью мы выражаем благодарность В. Тюлегеновой, С. Казееву, О. Шауниной, Д. Умеров и др. (Астрахань), а также А. Дудкину, К. Ревину и В. Скрипаку (Волгоград), Г. Оргадуловой (Элиста), Н. Чередниченко и Д. Король (Краснодар), С. Богатину и А. Данцевой (Ростов-на-Дону), М. Григорьеву (Пятигорск), Т. Наливайко (Алма-Ата), В. Зиновьеву (Германия) и др. за оказание финансовой и организационной помощи в проведении международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации».

Огромную благодарность выражаем начальнику отдела по работе с религиозными объединениями Управления по внутренней политике администрации губернатора Астраханской области О.П. Попову; проректору по образовательной деятельности АГТУ, к.т.н. С.В. Виноградову; зав. кафедрой философии, истории и культурологии АГТУ, к.филос.н., доц. Е.В. Гайнутдиновой и всем сотрудникам кафедры; декану факультета социальной коммуникации, зав. кафедрой философии, д.филос.н., проф. АГУ Л.В. Бaeвой; зам. директора по науке и экспозициям ОГБУК «Астраханский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник», к.и.н., доц. А.А. Курапову; ученому секретарю ОГБУК «Астраханский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник», к.и.н. Р.А. Тарковой; председателю местной буддийской религиозной организации традиции Гелугпа «Община села Промысловка Астраханской области» Геше-ламе Шарабу Данзану, оказавшим радушный прием и всяческое содействие организаторам конференции и ее иногородним участникам.

Особую благодарность мы выражаем руководству и лично сотрудникам главного хурула Республики Калмыкия «Золотая обитель Будды

Шакьямуни» Г. Нуровой (Элиста) за интересную экскурсию по хурулу для участников конференции в ходе выездной автобусной экскурсии в столицу Калмыкии г. Элисту, а также руководству и сотрудникам Национального музея Республики Калмыкия им. Н.Н. Пальмова за содержательную экскурсию по музею.

Мы глубоко признательны зав. Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН, д.и.н., проф. Н.Л. Жуковской (Москва) и д-ру культурологии, доц. Института философии СПбГУ, проф. СПбГУ технологии и дизайна А.М. Алексееву-Апраксину (Санкт-Петербург) за блестящее выполнение ими роли сопредседателей конференции и организацию редактирования и рецензирования материалов для издания коллективной монографии по итогам конференции. Также выражаем огромную благодарность зав. кафедрой всеобщей истории Российского университета дружбы народов, члену Экспертного совета по проведению религиоведческой экспертизы при ГУ Министерства юстиции РФ, к.и.н., доц. Б.У. Китинову (Москва) и директору Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований, д.филос.н., проф. кафедры истории философии Института философии СПбГУ А.С. Колесникову за поддержку в организации конференции и подготовке к изданию коллективной монографии по ее итогам.

Мы бесконечно благодарны составителю данной коллективной монографии В.М. Дроновой (Санкт-Петербург) и научным редакторам:



Заседание секции «Буддийское искусство»

д-ру культурологии А.М. Алексееву-Апраксину (Санкт-Петербург), д-ру искусствоведения С.Г. Батыревой (Элиста, Калмыкия), к.филос.н. А.О. Белякову (Благовещенск), к.и.н. Ю.И. Елихиной (СПб), к.филос.н. Б.И. Загумённой (Санкт-Петербург), к.филос.н. Л.М. Коротецкой (Имменштадт, Германия), к.и.н. А.А. Курапову (Астрахань), к.и.н. Е.В. Леонтьевой (Москва), к.э.н. И.О. Пешкову (Познань, Польша), к.филос.н. Н.Ю. Приходько (Владивосток), к.и.н. Р.Т. Сабирову (Москва), к.и.н. Р.А. Тарковой (Астрахань)

Мы благодарны команде переводчиков: С. Гукову, П. Калачину, О. Кривовяз, С. Мартынову, Н. Чередниченко, а также дизайнеру обложки Н. Бельтюковой, верстальщику и корректору С. Гукову, корректору Г. Калашниковой.

Мы также благодарим всех партнеров, оказавших нам информационную поддержку: гл. ред. научно-теоретического журнала «Религиоведение» д.филос.н., проф., зав. кафедрой религиоведения Амурского госуниверситета А.П. Забияко за публикацию анонса и пост-релиза конференции в журнале «Религиоведение»; ст. науч. сотр. Института стран Азии и Африки МГУ им. М.В. Ломоносова, к.и.н. Р.Т. Сабирова за публикацию обзора о конференции в журнале «Восток. Афро-Азиатские общества: история и современность»; Этноконфессиональный совет при губернаторе Астраханской области за размещении информации о конференции на своем сайте; зав. ред. журнала «Вестник АГТУ» Ю.В. Кирбабу за публикацию пост-релиза о конференции; модератора спецсайта конференции www.vajra-conference.buddhism.ru А. Хайрова, а также модераторов сайтов: АГТУ, СПбГУ, Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью; информационные порталы: «Открытый каталог научных конференций, выставок и семинаров Конференции.ru», «Научные конференции России», «Scientific Social Community. Социальная научная сеть» и др.; сетевое сообщество «Российская культурология», сетевое сообщество «Хамаг Монгол», общественный фонд «Культурное наследие Гималаев» и администрацию интернет-энциклопедии Википедия (Wikipedia).

ACKNOWLEDGEMENTS

This publication was made possible with the support by Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists.

The editorial board expresses their deep gratitude to: A. Koibagarov, A. Sokolov, A. Serikov, Ph. Dronov and V. Dronova (Saint-Petersburg), S. Mityukhin, M. Kochergin, R. Filippov and A. Khlynova (Moscow), A. Khankhabayev (Irkutsk). We are especially glad to express our gratitude to V. Tyulegenova, S. Kazeev, O. Shaunina, D. Umerova and others (Astrakhan), as well as to A. Dudkin, K. Revin and V. Skripak (Volgograd), G. Orgadulova (Elista), N. Cherednichenko and D. Korol' (Krasnodar), S. Bogatin and A. Dantseva (Rostov-on-Don), M. Grivoryev (Pyatigorsk), T. Nalivaiko (Almaty), V. Zinovyev (Germany) and others for providing financial support and active participation in preparing and holding the International Scientific and Practical Conference “Vajrayana Buddhism in Russia: Traditions and Innovations”.

We express deep gratitude to O.P. Popov, Head of Department for Working with Religious Associations at Domestic Policy Office of the Governor's Administration of the Astrakhan region; S.V. Vinogradov, PhD in technical sciences, Pro-rector for Education at Astrakhan State Technical University; E.V. Gainutdinova, PhD, Associate Professor, Head of Department of Philosophy, History and Cultural Studies, and all the staff of the Department; L.V. Bayeva, PhD, Professor, Dean of Faculty of Social Communication, Head of Department of Philosophy; A.A. Kurapov, PhD in History, Associate Professor, Deputy Director on Science and Expositions of Astrakhan State United Historical and Architectural Reserve Museum; R.A. Tarkova, PhD in History, Academic Secretary at Astrakhan State United Historical and Architectural Reserve Museum; Geshe-lama Sharab Danzan, Head of the local Buddhist Religious Organization of the Gelug Tradition “Community of Promyslovka village of the Astrakhan region”, who warmly welcomed and eagerly cooperated with the organizers of the conference and its nonresident participants.

We express our special gratitude to the administration of the main khurul of the Republic of Kalmykia “Golden Abode of Buddha Shakyamuni”, and personally to its employee G. Nurova (Elista) for the interesting guided tour

around the khurul organized for the participants of the conference during the bus tour to Elista, the capital of Kalmykia; and also to the chiefs and workers of N.N. Palmov National Museum of the Republic of Kalmykia for a most interesting guided tour to the museum.

We are deeply thankful to N.L. Zhukovskaya (Moscow), DSc in History, Professor, Head of the Centre for Asian and Pacific Studies at the Institute of Ethnology and Anthropology of RAS, and A.M. Alekseyev-Apraksin (St. Petersburg), DSc in Culture Studies, Associate Professor at the Institute of Philosophy of Saint-Petersburg State University, Professor at Saint-Petersburg State University of Technology and Design, for their excellent performance of co-chairpersons' role at the conference and organization of editing and reviewing the materials to be published as the collective works summarizing the results of the conference. We also express our deep gratitude to B.U. Kitinov (Moscow), PhD in History, Associate Professor, Head of Department of World History at Peoples' Friendship University of Russia (RUDN), member of Expert Council on Religious Expertise under Central Administration Ministry of Justice of Russia, and to A.S. Kolesnikov, DSc in Philosophy, Professor at Department of History of Philosophy of the Institute of Philosophy, Saint-Petersburg State University,



Руководитель научных проектов Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью В.М. Дронова передает проректору по образовательной части АГТУ С.В. Виноградову коллективные монографии «Буддизм Ваджраяны в России» в дар для научной библиотеки АГТУ

Director of the Centre for Philosophical Comparative Studies and Social and Humanitarian Research, for their support in organizing the conference and preparing the publication of the collective monograph.

We are extremely thankful to the compiler of this collective monograph V.M. Dronova (St. Petersburg), and its academic editors: A.M. Alekseyev-Apraksin (St. Petersburg), DSc in Culture Studies; S.G. Batyreva (Elista, Kalmykia), DSc in Art Studies; A.O. Belyakov (Blagoveshchensk), PhD; Y.I. Elikhina (St. Petersburg), PhD in History; B.I. Zagumyonov (St. Petersburg), PhD; L.M. Korotetskaya (Immenstadt, Germany), PhD; A.A. Kurapov (Astrakhan), PhD in History; E.V. Leontyeva (Moscow), PhD in History; I.O. Peshkov (Poznan, Poland), PhD in Economy; N.Y. Prikhodko (Vladivostok), PhD; R.T. Sabirov (Moscow), PhD in History; R.A. Tarkova (Astrakhan), PhD in History.

We are truly thankful to the team of translators: S. Gukov, P. Kalachin, O. Krivovyaz, S. Martynov, N. Cherednichenko as well as to the designer of the cover A. Beltyukova, the layout designer and corrector S. Gukov, the corrector G. Kalashnikova.

We also thank all our partners who provided information support: A.P. Zabiyaiko, DSc in Philosophy, Professor, Head of Department of Religious Studies at the Amur State University, the editor-in-chief of the scientific and theoretical journal "Religiovedeniye" ("Religious Studies"), for publishing the announcement and the post-event press release in the journal; R.T. Sabirov, PhD in History, Senior Research Associate at Institute of Countries of Asia and Africa of Lomonosov Moscow State University, for publishing the review about the conference in the journal "Vostok. Afro-Asiatskiye obshchestva: Istoriya i Sovremennost'" ("The East. African and Asian Societies: History and Modernity"); the Ethnic and Confessional Council under the Governor of the Astrakhan region for posting information about the conference on its website; Y.V. Kirbaba, editor of the journal "Vestnik AGTU" ("Bulletin of Astrakhan State Technical University"), for publishing the post-event press release about the conference; A. Khairov, the moderator of the conference website www.vajra-conference.buddhism.ru, and moderators of the websites of Astrakhan State Technical University, Saint-Petersburg State University, the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association; information portals: "Open Catalogue of Scientific Conferences, Exhibitions and Seminars *Konferentsii.ru*", "Nauchniye konferentsii Rossii" ("Scientific Conferences of Russia"), "Scientific Social Community" and others; the network community "Rossiyskaya kulturologiya" ("Russian Culture Studies"), the network community "Khamag Mongol", the Public Fund "Kulturnoye nasledie Gimalayev" ("Cultural Heritage of Himalayas") and the administration of Wikipedia, the online encyclopedia.

Предисловие

Перед вами коллективная монография, представляющая собой результат работы регулярно проводимой международной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России». В течение девяти лет она организуется Российской ассоциацией буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью в партнерстве с ведущими институтами Российской академии наук, крупнейшими университетами и зарубежными институтами. Наша первая научно-практическая встреча была посвящена истории и современности (ГМИР РАН, Санкт-Петербург, 2008). Вторая — анализу динамики и формам культурного сближения (ИВ РАН, Москва, 2010). Третья — буддизму России и сопредельных (в пространстве и времени) культур (ИИАЭ ДВО РАН, Владивосток, 2012).

Материалы книги, которую вы держите в руках, посвящены традициям и новациям. Значительная часть вошедших в нее статей впервые была озвучена на IV международной научно-практической конференции в Астрахани (АГТУ, 2014). Следует отметить, что место это было выбрано не случайно. Город, символом которого является лотос, известный многим из нас индийскими поселениями XVII века, смешением русских, татарских, монгольских традиций, на протяжении многих веков знакомил Россию с многоликой Азией. Сегодня в Астрахани проживают представители более ста национальностей и представлены полтора десятка религиозных конфессий, среди которых свое историческое место занимает и буддизм Ваджраяны, представленный на Каспии как в традиционных, так и в современных культурных формах.

Согласно редакционной политике нашего издания, привлекаемые к написанию коллективной монографии авторы — специалисты в разных областях знания. Это позволяет осветить проблемы буддизма Ваджраяны во многих ракурсах: в перспективе исторического горизонта, выхода на культурные универсалии и вечные ценности, в сравнительном сопоставлении актуальной событийности и многих других. Большое внимание авторы уделяют истории буддизма России и сопредельных стран, что свидетельствует о наличии в нашей истории значительных лакун, касающихся

истории буддизма. Следует отметить и непреходящий интерес к ваджраянскому искусству и художественной практике в целом. Ученых волнуют не только искусствоведческие, но и прикладные вопросы: способы музейного хранения, возможности экспонирования, проблемы атрибуции буддийских предметов.

Ряд материалов данной книги посвящен психологическим аспектам, раскрывает потенциал учения Будды в деле развития личности, демонстрирует социальную и феноменологическую перспективу. Не обойдены вниманием авторов и рецепции буддийского учения в современном мире, традиционные и новые социокультурные практики, в том числе касающиеся мирского буддизма, получающего широкое распространение на Западе и в России.

Внимательный читатель, вероятно, заметит, что точки зрения авторов не всегда согласуются друг с другом; порою они расходятся и с некоторыми «общепринятыми» положениями буддизма Ваджраяны, но, на взгляд редакции, это неизбежное следствие коллективного творчества. Кроме того, именно такая разносторонность тем и подходов позволяет надеяться на продуктивность диалога, осуществляемого на страницах данного издания.

Наш совместный опыт изучения буддизма, осуществления школьных и вузовских образовательных программ, проведения академических изысканий позволяет констатировать недостаточную степень понимания



Сопредседатель — зав. Центром азиатских и тихоокеанских исследований
ИЭА РАН д. и н., проф. Н. Л. Жуковская и президиум конференции

философских основ буддизма, принципов его культурного распространения, его целей и порождаемых им кросс-культурных форм и социальных феноменов. До сих пор на людей оказывают влияние мифы, идеологемы и трактовки, иногда ангажированные, но чаще просто поверхностные, сформированные предыдущими эпохами.

В обществе циркулирует масса стереотипов и искаженных представлений, недостоверных фактов и основанных на них ложных суждений, речений и соответствующего поведения. Поводы для этого дает и сам буддизм, который никогда не существовал в виде единственно верного учения и множества «ересей», как сказал бы адепт более «религиозных» религий, а вполне вольготно чувствует себя в виде равноприемлемых колесниц, путей, традиций и школ. Как отмечали многие исследователи, буддизм исторически, географически и цивилизационно предстает в формах настолько разных, что иногда трудно допустить, что все это одно учение, преподанное миру более 2500 лет назад одним человеком — индийским принцем Сиддхартхой Гаутамой из арийского рода Шакьев.

Современные же буддийские учителя, носители и продолжатели учения Будды, и сами будды в тантрической, ваджраянской традиции говорят, что все учения, которые признают буддийскую цель — состояние высшего развития всех качеств сознания, и буддийский путь — наличие методов достижения этого состояния, являются буддизмом. В этом смысле Ваджраяна, Алмазный путь включает все остальные буддийские колесницы, используя их концепции и методы для разных людей в разных обстоятельствах, что и позволяет публиковать в наших сборниках столь разноплановые исследования.

Однако если хотя бы часть вопросов, возникающих по отношению к буддистам и буддизму, найдет на страницах данной книги ответы, если у читателя возникнет интерес, пробудится мысль, он узнает что-то новое, если непонятного и запутанного станет чуточку меньше, — цель настоящего издания можно считать достигнутой. И хочется призвать любознательных не останавливаться только на академическом интересе и, уж если такая драгоценная возможность существует здесь и сейчас, попробовать Просветление на вкус! Сегодня для этого не нужно ехать в Тибет и преодолевать горные перевалы — во многих городах России есть центры Ваджраяны, обучающие аутентичным, испытанным тысячелетиями медитациям и методам.

А. Ш. Койбагаров

А. М. Алексеев-Апраксин

FOREWORD

Here is a collective monograph which represents the result of the work of the regularly hold International Scientific and Practical Conference “Vajrayana Buddhism in Russia” For nine years it has been organized by the Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association in partnership with the leading institutes of the Russian Academy of Sciences, major universities and foreign institutions. Our first scientific and practical meeting was dedicated to the history and the present (GMIR Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, 2008). The second, to the analysis of the dynamics and forms of cultural convergence (Institute of Oriental Studies of RAS, Moscow, 2010). The third, to Buddhism in Russia and adjacent (in time and space) cultures (IHAE FEBRAS, Vladivostok, 2012).

The materials of the book you are holding are dedicated to traditions and innovations. Most of the articles included herein were announced for the first time at the IV International Scientific and Practical Conference in Astrakhan (Astrakhan State Technical University, 2014). It should be noted that the place was not chosen by chance. The city, whose symbol is the lotus, is well-known to many of us for its Indian settlements of XVII century, for Russian, Tatarian and Mongolian traditions being mixed here; it has been introducing the diverse Asia to Russia for centuries. Today, Astrakhan is home to more than a hundred nationalities, and a dozen of beliefs are presented here, among which Vajrayana Buddhism takes its historical place, represented in the Caspian Sea region both in traditional and modern cultural forms.

According to the editorial policy of our publication, the authors attracted to writing a monograph are experts in various fields of knowledge. It allows us to highlight the problem of Vajrayana Buddhism from many angles: the historical perspective, entering the cultural universals and eternal values, the comparison of actual events, and many others. A lot of attention is paid to the history of Buddhism in Russia and neighbouring countries, which indicates the presence of significant gaps in our history concerning the history of Buddhism. The imperishable interest to Vajrayana art and artistic practice in general also should be noted. Scientists are concerned not only with art history, but also with

applications: the ways of museum storage, the exposure opportunities, challenges of attributing Buddhist objects.

A number of materials of this book are dedicated to psychological aspects and reveal the potential of the Buddha's teachings in the development of personality, demonstrates the social and phenomenological perspective. The reception of Buddhist teachings in the modern world, traditional and new socio-cultural practices, including those related to lay Buddhism, which is spreading widely in the West and in Russia, also are not overlooked by the authors.

An attentive reader may notice that the authors' points of view do not always support each other, sometimes they disagree with some "conventional" provisions of Vajrayana Buddhism, but, in the opinion of the editorial board, it is an inevitable consequence of any collective work. Also, this diversity of themes and approaches gives hope for a productive dialogue that is carried out on the pages of this publication.

Our collective experience in studying Buddhism, in implementing school and higher educational programs, in carrying out academic research, allows us to ascertain an insufficient degree of understanding of philosophical foundations of Buddhist principles, of its cultural distribution, its objectives and cross-cultural forms, and social phenomena generated by Buddhism. Until now,



Участников конференции приветствует член Экспертного совета по религиозно-эстетической экспертизе при Министерстве юстиции РФ, к. и. н., доц., и. о. зав. кафедрой всеобщей истории РУДН Б. У. Китинов

people have been influenced by myths, ideologems and interpretations, which sometimes are committed, but more often just poorly researched and formed by the previous era.

A mass of stereotypes and misconceptions, false facts and, based on them, false judgments, sayings and behaviour, are circulating in society. The reason for this is also given by Buddhism itself, because it has never existed in the form of an exclusively true doctrine along with a set of “heresy” — as an adept of more “religious” religions would say — but it feels quite at ease in the form of equally acceptable vehicles, ways, traditions and schools. As noted by many researchers, historically, geographically and civilizationally Buddhism appears in such different forms that sometimes it is difficult to admit that all of this is one doctrine taught to the world more than 2,500 years ago by one man, the Indian prince Siddhartha Gautama of the Aryan Shakya dynasty.

By contrast, modern Buddhist teachers, the bearers and the successors of the Buddha’s teachings, as well as the Buddhas themselves of the Tantric and Vajrayana traditions, say that all the teachings that recognize the Buddhist goal — the state of highest development of all qualities, — and the Buddhist path — the existence of methods to achieve this state, — are Buddhism. To this extent, Vajrayana, the Diamond Way, includes all other Buddhist vehicles, offering their concepts and methods to different people with different circumstances, which allows us to include such diverse studies into our collections.

However, if at least some of the questions that emerged concerning Buddhists and Buddhism, find answers on the pages of this book, if the reader gets an interest, if the thought be awakened, if he or she learns something new, if there is a little less confusion and ambiguity, the purpose of this publication can be considered as achieved. And we want to urge the curious ones not to dwell only on the academic interest, and since there exists such a precious opportunity here and now, try the taste of Enlightenment! Today, there is no need to go to Tibet and to overcome mountain passes — many Russian cities have a Vajrayana centre, offering authentic meditations and methods proved by thousands of years.

*A. Sh. Koibagarov
A. M. Alekseev-Apraksin*

ПРИВЕТСТВИЯ

Н. Л. Жуковская,

доктор исторических наук, профессор, заведующая Центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии РАН, Москва:

— Дорогие участники конференции, коллеги по специальности. С некоторыми из вас мы уже не раз встречались на этих конференциях. Я рада приветствовать всех вас, так же как и президиум, в котором сидят представители администрации города, так любезно принявшего нас. Я хочу сказать, что конференция наша — кочующая в полном смысле слова. Нас принимает четвертый по счету город: первым был Санкт-Петербург, вторым — Москва, третьим — Владивосток, и четвертым оказался Астрахань. В принципе, можно сказать, что все конференции посвящены одной теме — «Буддизм Ваджраяны в России». Но у каждой из них свой подзаголовок, который призван актуализировать какую-то конкретную тематику. Первая называлась «Буддизм Ваджраяны в России: История и современность»; вторая — «Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию»; третья — «Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры». И, наконец, наша сегодняшняя конференция — четвертая — называется «Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации». Все это — преемственность тематики, все это в равной степени важно, как и тот факт, что многие исследователи стали постоянными участниками конференции. Может быть, они не всегда могут приехать, по разным соображениям, но они предоставляют доклады, которые потом будут публиковаться в сборниках материалов конференции. Таких сборников уже вышло три — санкт-петербургский, московский и владивостокский, оформление их выдержано в определенном стиле. Это то, что мне хотелось сказать в качестве небольшого вступительного слова, и теперь можно объявить нашу научно-практическую конференцию открытой.

С. В. Виноградов,

кандидат технических наук, доцент, проректор по образовательной деятельности Астраханского государственного технического университета:

— Добрый день, уважаемые коллеги, студенты. Разрешите от имени ректора нашего университета Александра Николаевича Неваленного и от себя лично поприветствовать вас в стенах нашего Астраханского технического университета. Я ознакомился с историей проведения конференций «Буддизм Ваджраяны в России». Действительно, как уже сказали, география достаточно широкая — это крупные центры: Москва, Санкт-Петербург, Владивосток. И нам очень приятно, что в этом году вы собрались на нашей астраханской земле, и самое главное — на площадке АГТУ. Наверное, это не случайно, потому что наш университет — один из крупнейших, у нас обучаются порядка тысячи трехсот иностранных студентов разных национальностей, разных вероисповеданий из тридцати девяти стран. Я желаю вам успешной, удачной работы. А самое главное — новых знакомств и впечатлений — позитивных впечатлений от нашего университета, от нашего города. Удачи вам в вашей деятельности.

О. П. Попов,

начальник отдела по работе с религиозными объединениями Управления по внутренней политике администрации губернатора Астраханской области:

— Я хочу поблагодарить всех участников конференции за то, что согласились принять участие в данном форуме. Хотелось бы сказать следующее: на территории Астраханской области в настоящий момент насчитывается пять религиозных организаций, которые представляют буддизм в нашем многонациональном, многоконфессиональном регионе. В городе Астрахани функционирует буддийский центр Алмазного пути школы Карма Кагью, буддийские общины имеются в поселке Лиман, в селе Промысловка и селе Вишневое. В сентябре 2014 года завершилось благоустройство и восстановление Хошеутовского хурула, главного его корпуса. В наших совместных с Министерством культуры Российской Федерации планах стоит задача восстановления колоннады данного культового сооружения. И очень приятно, что на территории именно Астраханской области начала свою работу четвертая международная конференция «Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации».

Хотелось бы поздравить всех участников конференции с ее открытием, пожелать всем успешной работы, новых и интересных мыслей, идей и информации, а также великолепных впечатлений от Астраханской области. Символично, что одним из своеобразных символов Астраханской области является лотос — цветок, который также является символом буддизма. И эта символика как раз обязывает вас не только поработать на этой конференции,

но и посетить интересные исторические места. Полагаю, что все участники получают удовольствие и от самой конференции, и от пребывания на нашей древней и благословенной астраханской земле. Всего вам хорошего. Удачи.

Б. У. Китинов,

кандидат исторических наук, доцент, завкафедрой всеобщей истории Российского университета дружбы народов, член Экспертного совета по проведению религиозно-экспертной экспертизы при ГУ Министерства юстиции РФ, Москва:

— Добрый день, уважаемые коллеги. Я очень рад присутствовать на этом мероприятии. Действительно, четвертая конференция проходит в знаковом месте. Мы уже обсуждали с Наталией Львовной вопрос о том, где проходили и где должны проходить конференции. И названные города, конечно, являются знаковыми для буддизма: для буддийской культуры, для истории буддизма. Поскольку я представляю Москву, то хочу донести здесь информацию о том, что в Москве этой осенью начинается строительство буддийского храма. И, вероятно, этой же осенью или в начале следующего года начнется строительство ступы — это будет на Поклонной горе. Храм будет сооружаться в Отрадном*. Неделю назад было получено на руки окончательное решение.

Можно сказать, что и буддизм как таковой, и наука, изучающая буддизм, — развиваются совместно. Знаменательно и то — я этому искренне рад, — что в Астрахани ведутся исследования и есть публикации по буддизму. Мы всегда рады видеть, как движется работа наших коллег. Уверен, эта конференция тоже подключит много свежих сил и умов к общему делу — именно для того, чтобы люди как можно больше узнавали, что такое буддизм и для чего он нужен. Большое спасибо, и желаю всем удачи.

Р. А. Таркова,

кандидат исторических наук, ученый секретарь ОГБУК «Астраханский музей-заповедник»:

— Уважаемые коллеги, я представляю Астраханский музей-заповедник, который является одним из организаторов этой конференции. Хотелось бы сказать буквально несколько слов о том, что 2014 год и для астраханских буддистов, и для всех, кто буддизм изучает, стал знаменательным. Прежде всего, впервые абсолютно всем буддийским религиозным организациям нашей области — независимо от направления — удалось осуществить совместный культурно-просветительский проект — День рождения Будды Шакьямуни. Большое значение имеет то, что День рождения был проведен на базе

* Строительство храма официально начато 15 мая 2015 года. Кроме того, осенью 2014 года в Москве открылся новый буддийский культурный центр «Будда Дом» на Петровском бульваре. — *Прим. ред.*

музея-заповедника: это и внимание прессы, и внимание горожан совершенно разных вероисповеданий. Администрация города пошла нам навстречу, что очень важно. И хотелось бы сказать, что ситуация действительно складывалась очень благоприятно для изучения и популяризации буддизма.

Наш музей-заповедник обладает значительной коллекцией буддийских предметов — и культовых, и произведений искусства; но буквально до последних лет ситуация как-то не складывалась. Теперь же у нас наконец есть возможность всерьез заняться изучением коллекции, в том числе с помощью присутствующих здесь специалистов. Возможно, мы сможем даже издать каталог этой буддийской коллекции, что будет существенным вкладом в изучение и популяризацию буддийского искусства именно в Поволжье. Тема нашей четвертой конференции звучит как «Традиции и новации», и можно отметить, что 2014 год как раз стал годом очень яркого, удачного сочетания традиций и новаций буддизма благодаря всем присутствующим. Огромное спасибо, что вы приехали на конференцию. Я надеюсь, что наше сотрудничество будет очень плодотворным. Спасибо.

Л. В. Баева,

доктор философских наук, профессор, декан факультета социальных коммуникаций, завкафедрой философии Астраханского государственного университета:

— Уважаемые гости конференции, дорогие коллеги! Я очень рада приветствовать всех вас здесь, поскольку для Астрахани это, конечно, исключительное событие — такой высокий уровень конференции: за многие годы в городе впервые собрались столько специалистов по буддизму. И, конечно, мы очень гордимся тем, что наш город выбран неспроста. Астрахань в течение этой осени стала своеобразным центром притяжения интеллектуальных и духовных сил. Только что у нас прошел саммит Прикаспийских государств, на котором говорили о будущем нашего региона. И сегодняшняя наша встреча может быть знаковой в плане решения вопросов, существенных для духовной жизни. Сохранение духовных традиций — это задача, которую решает не только философия, но и современная гуманитарная наука. И, конечно, хотелось бы, чтобы данная конференция стала еще одной возможностью укрепить духовные ценности. И мы рады приветствовать студентов, молодежь. Надеюсь, эта тема будет тоже определяющей для них. Спасибо всем, кто приехал. Надеюсь, вас ждет здесь много интересных впечатлений. Хочу сказать, что у нас есть некоторые традиции и в философском образовании. В этом году открыта магистратура по философии религии в нашем университете, чем мы тоже очень гордимся. Я надеюсь, что содружество с нашим университетом будет также продолжено с разных сторон. Всех поздравляю с этим событием.

А. С. Колесников,

доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, директор Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований:

— Уважаемые друзья, я тоже участвую в конференциях, начиная с самой первой. Я хочу сказать о главном, чем мы тут занимаемся: мы «занимаемся» пониманием. Ведь часто проблема состоит в том, что мы не можем понять другого человека. А почему? Он другой религии, другой культуры, у него язык другой... Но разве в этом состоит проблема? Проблема, видимо, в нашем сознании. Надо найти возможности осознать, что есть другой человек. И у нас есть такая возможность: философская компаративистика на уровне философских и религиозных концепций как раз пытается найти этот консенсус. Спасибо.

Геше-лама Шараб Данзан,

председатель местной буддийской религиозной организации традиции Гелугпа «Община села Промысловка Астраханской области»:

— Всем здравствуйте. Я тоже хочу поздравить всех и прочитать небольшую молитву как благословение, чтобы конференция прошла удачно и никаких помех, препятствий не существовало. (Далее Геше-лама Шараб Данзан произносит молитву.) Всем здоровья и счастья.



Слушатели пленарного заседания в БКЗ АГТУ

А. Ш. Койбагаров,

президент Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, член Экспертного совета при комиссии Московской городской Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций:

— После того как прозвучал эта замечательная пуджа, хочу поприветствовать всех участников конференции, всех гостей. Наша конференция имеет подзаголовок «Традиции и новации». Сначала я хочу немного сказать о традициях. Думаю, в Астрахани мы оказались неслучайно, и буддийская конференция проходит именно здесь, потому что Астрахань имеет давние буддийские традиции.

Есть книжечка, которая называется «Русская Индия», — о традициях, культурных и других связях между Россией и Индией. В ней говорится, что в 1625 году, во времена царя Михаила Федоровича, в Астрахани была индийская купеческая колония, шел активный обмен товарами между Индией и Россией, и вполне возможно, что первые буддийские контакты были здесь еще тогда. После этого, как всем известно, был большой «калмыцкий» период буддизма в Астраханской области.

С другой стороны, то что касается новаций, буддизм ныне испытывает активное возрождение: в Астрахани есть наша небольшая, но очень активная буддийская группа, которая участвовала в подготовке и проведении Дня рождения Будды. И сейчас, благодаря тому что наши буддисты продемонстрировали свой интерес, свои возможности и большое желание, мы возрождаем здесь буддийские традиции. И теперь мы будем с интеллектуальных позиций оценивать: как развивается буддизм и что происходит с ним сейчас в России. Давайте же начнем нашу конференцию.

А. М. Алексеев-Апраксин,

доктор культурологии, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна:

— Здравствуйте, друзья в науке и коллеги в Дхарме! Я рад возможности поприветствовать вас. Хочу высказать особую благодарность хозяевам нашего форума — правительству Астраханской области и Астраханскому государственному техническому университету, а также Астраханскому музею-заповеднику: большое вам «академическое» и человеческое спасибо за то, что это все состоялось!

GREETINGS

N. L. Zhukovskaya,

DSc in history, professor, head of Center for Asian and Pacific Studies, Institute of Ethnology and Anthropology of Russian Academy of Sciences (RAS), Moscow:

— Dear participants of the conference, specialty peers. We have already met with some of you at these conferences. I am pleased to welcome all of you, as well as the Presidium, where we have the representatives of the city authorities who welcomed us so kindly. I want to say that our conference is nomadic in the true sense of the word. Now, the fourth city is receiving us: the first was St. Petersburg, the second, Moscow, the third, Vladivostok, and the fourth happened to be Astrakhan. Actually, one can say that all the conferences are dedicated to one single topic — “Vajrayana Buddhism in Russia”.

But each of them has its own subtitle, which is intended to update particular issues. The first was called “Vajrayana Buddhism in Russia: History and Modernity”; the second, “Vajrayana Buddhism in Russia: From Contacts to Interaction”; the third, “Vajrayana Buddhism in Russia: Historical Discourse and Adjacent Cultures”. Finally, our today’s conference — the fourth — is called “Vajrayana Buddhism in Russia: Traditions and Innovations”.

All of this is the continuity of topics, everything is of equal importance, as well as the fact that many researchers have become regular participants of the conference. Probably they can not come every time, for various reasons; but they send their reports which later will be published in the conference volumes. Three volumes have already been published, after the St. Petersburg, the Moscow and the Vladivostok conferences, and the design of the volumes keeps a certain style. That’s what I wanted to say as a short introduction, and now we can declare our conference opened.

S. V. Vinogradov,

PhD in technical sciences, associate professor, vice-principal for T&E activity of Astrakhan State Technical University:

— Good day, dear colleagues and students. On behalf of the Rector of the University, Alexander Nikolayevich Nevalennyi, and myself, I am glad to welcome you within the

walls of our Astrakhan Technical University. I became acquainted with the history of the conference “Vajrayana Buddhism in Russia”. Indeed, as it was already mentioned, its geography is wide enough and refers to the biggest centers such as Moscow, St. Petersburg, Vladivostok. And we are very pleased that this year you have gathered on our land of Astrakhan, and, what is the most important, in the ASTU.

Perhaps it is no mere chance, because our university is one of the biggest, we have about thirteen hundred foreign students of different nationalities, of different religions from thirty-nine countries. I wish you success in your activity. And also, which is the most important, I wish you to get new friends and impressions —positive impressions from our university and our city. Good luck in your work.

O. P. Popov,

head of Religious Organizations Department, Office of Domestic Policy of Governor's Administration of the Astrakhan region:

— I want to thank all the participants for the decision to take part in this forum. I would like to say the following: at the moment there are five religious organizations in Astrakhan region which represent Buddhism in our multi-



Доклад д-ра культурологии, доц. Института философии СПбГУ и проф. СПбГУ технологии и дизайна А. М. Алексеева-Апраксина. Вопрос к докладчику задает директор Центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований, проф. кафедры истории философии Института философии СПбГУ д. ф. н. А. С. Колесников

ethnic, multi-religious area. In the city of Astrakhan there is a Diamond Way Buddhist centre of the Karma Kagyu tradition, there are Buddhist communities in the settlement Liman, in the villages Vishnyovoie and Promyslovka. In September 2014, the upgrading and reconstruction of the main building of the Hosheutovsky Khurul was finished. Together with the Ministry of Culture of Russian Federation we have plans to restore the colonnade of that house of worship. And I am very pleased that the fourth international conference “Vajrayana Buddhism in Russia: Traditions and Innovations” started in Astrakhan region.

I would like to congratulate all the participants of the conference on the opening, and to wish everybody success, new and interesting thoughts, ideas and information, as well as magnificent impressions from Astrakhan region. It is symbolic that one of the emblems of Astrakhan region is the lotus — the flower that is also a symbol of Buddhism. And the symbolism obliges you not only to work at the conference, but also to visit interesting historical places. I believe that all the participants will enjoy the conference itself and their stay on our ancient and blessed land of Astrakhan. I wish you all the best. Good luck.

B. U. Kitinov,

PhD in history, head of Department of General History, Peoples' Friendship University (RUDN) of Russia; member of Expert Council on Religious Expertise under Central Administration Ministry of Justice of Russia, Moscow:

— Good afternoon, dear colleagues. I am very pleased to attend this event. Indeed, the fourth conference is being held in a symbolic place. We have already discussed with Natalia Lvovna the question of where the conferences have already taken place and where they ought to. And the mentioned cities, of course, are landmarks for Buddhism: for Buddhist culture and history. Since I represent Moscow, I want to share the information that this autumn in Moscow the construction of a Buddhist temple begins. And probably the same autumn or early the next year the construction of a stupa will be started, it will take place on the Poklonnaya Hill. The temple will be built in Otradnoye*. The final decision was received in papers a week ago.

One might say that Buddhism itself and the science that studies Buddhism are developing hand by hand. It's also significant — and I am sincerely glad of it — that in Astrakhan researches are held and articles are published on Buddhism. We are always excited to see how the work of our colleagues is coming along. I am sure that this conference will also bring a lot of fresh energy and fresh minds to the common goal, especially for people to learn as much as possible

* The construction of the temple was officially started on May 15, 2015. Besides, in autumn 2014, a new Buddhist culture centre named «Buddha House» was opened in Moscow on Petrovsky Boulevard. — *Ed.'s note.*

what Buddhism is and what it is for. Thank you very much, and I wish good luck to all of you.

R. A. Tarkova,

PhD in history, scientific secretary of the Astrakhan Reserve Museum:

— Dear colleagues, I represent the Astrakhan Reserve Museum, which is one of the organizers of the conference. I would like to say a few words on the fact that the year 2014 has become remarkable for Astrakhan Buddhists, as well as for everybody who studies Buddhism. First of all, it was the first time when absolutely all Buddhist religious organizations of our region — regardless of the school — managed to create a joint cultural and educational project — “The Birthday of Buddha Shakyamuni”. Of great importance is the fact that the Birthday was held at the Reserve Museum: it took the attention of media and the attention of the townspeople of absolutely different confessions. It’s very important that the authorities of the city gave us the way. And I would like to say that the situation is very favourable for study and promotion of Buddhism.

Our Reserve Museum has a large collection of Buddhist items, both of worship and of art; but up to the last years the situation hasn’t been bright. Now we finally got the opportunity to start a profound research of the collection, also with the help of the specialists who are present here. Perhaps we can even publish a catalogue of the Buddhist collection that will be a substantial contribution to the study and promotion of Buddhism, first of all in the Volga river region. The topic of our fourth conference sounds like “Traditions and Innovations”, and we should mention that, thanks to all those ones present here, the year 2014 was the year of a very impressive, successful combination of traditions and innovations of Buddhism. Many thanks to you for coming to the conference. I hope our cooperation will be very fruitful. Thank you.

L. V. Bayeva,

DSc in philosophy, professor, dean of Social Communications Faculty, head of Department of Philosophy at Astrakhan State University:

— Dear guests, dear colleagues! I am very pleased to welcome all of you here because it is, of course, an exceptional event for Astrakhan, such a high level of the conference: it’s the first time for many years that so many experts on Buddhism gathered in the city. And, of course, we are very proud that our city has not been chosen by chance. For this autumn Astrakhan has become a unique center of attraction of intellectual and spiritual forces.

The Summit of the Caspian States, at which the future of our region was discussed, has just happened. And today’s meeting could be a flagship in terms of addressing issues that are important for spiritual life. To save spiritual traditions is a challenge which meets not only philosophy, but also modern humanities. And, of course, I would like to see this conference to become one more opportunity to

strengthen spiritual values. We are also glad to welcome students and young people. Hopefully, this issue will also be determinant for them. Thanks to everybody who came. I hope here you will find plenty of interesting experiences. I would like to mention that we have some traditions of philosophical education as well. This year the magistrates on philosophy of religion has been opened at the University, which we are also very proud of. I hope that the cooperation with our University will also continue in various ways. Congratulations to everybody on this event.

A. Kolesnikov,

DSc in philosophy, professor of Department of History of Philosophy, Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, director of the Centre for Philosophical Comparative Studies and Social-Humanitarian Research:

— Dear friends, I also have been the participant of the conferences since the very first one. I want to name the main thing that we are doing here: we are “engaged in” understanding. The problem is often that we can not understand another person. But why? Because the person belongs to a different religion, a different culture, speaks a different language... But is this really the problem? The problem apparently is in our minds. We should find the ways to realize that there exists another person. And we have such an opportunity: comparative philosophy is just trying to find that consensus at the level of philosophical and religious concepts. Thank you.



Выступление зав. кафедрой философии, истории и культурологии АГТУ,
к. ф. н., доц. Е. В. Гайнутдиновой

Geshe-lama Sharab Danzan,

Chairman of local Buddhist religious organization of Gelugpa tradition “The Community of the Village Promyslovka of Astrakhan Region”:

— Greetings to everybody. I also want to congratulate everyone and to read a short prayer as a blessing for the conference to be successful and face no obstacles and hindrances. (Geshe-lama Sharab Danzan reads the prayer.) Health and happiness to everybody.

A. Sh. Koibagarov,

President of Russian Diamond Way Karma Kagyu Buddhists Association, member of Expert Council under Commission of Moscow City Duma on affairs of public associations and religious organizations:

— After the sound of this wonderful puja, I want to welcome all the participants of the conference, all the guests. Our conference is subtitled “Traditions and Innovations”. First I want to say a little about the traditions. I think it is not by chance that we are in Astrakhan and that a Buddhist conference is held here, because Astrakhan has a long Buddhist tradition.

There is a booklet named “Russian India” — about traditions, cultural and other relations between Russia and India. It says that in 1625, during the reign of Tsar Mikhail Fyodorovich, there was an Indian merchant colony in Astrakhan, an active exchange of goods between India and Russia took part, and it is possible that the first Buddhist contacts occurred at that period. After that, as everyone knows, there was a long “Kalmyk” period of Buddhism in the Astrakhan region.

On the other hand, as to innovations, Buddhism is now experiencing an active revival: we have our small but very active Buddhist group in Astrakhan that participated in the preparation and carrying out of the Birthday of the Buddha. And now, due to the fact that our Buddhists showed their interest, their capabilities and great desire, we are reviving the Buddhist tradition here. And now, from the intellectual point of view, we are going to estimate how Buddhism is developing and what is happening to it now in Russia. Let us start our conference.

A. M. Alekseev-Apraksin,

DSc in culture studies, associate professor at Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, professor at St. Petersburg State University of Technology and Design:

— Welcome, friends and colleagues in science and in Dharma! I am pleased to have the chance to welcome you. I want to express special gratitude to the hosts of this forum — the Government of the Astrakhan region and Astrakhan State Technical University, and also to the Astrakhan Reserve Museum: many thanks to you both from academical and human sides for the fact that all this became possible!

Буддизм
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

— 1 —

BUDDHISM
IN THE MODERN WORLD

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

ПАРАДОКСЫ ТРАДИЦИЙ И НОВАЦИЙ

Казалось бы, проблема того, что есть традиции и что считать традиционными религиями России, уже решена. Ничего парадоксального здесь быть не может. Буддизм наряду с другими мировыми религиями — христианством и исламом — всюду признан традиционной конфессией. Однако буддизм многолик. Сегодня наряду с привычными (сформировавшимися на просторах отечества) монгольскими версиями тибетской традиции Гелуг в России получили развитие многие другие буддийские направления. Тибетские Кагью, Ньингма, Сакья и Дзогчен, японский и корейский дзен, различные версии традиций Махаяны и Тхеравады. Для не посвященных в буддийскую специфику отметим, что наличие множества традиций передачи Учения (санскр. *Дхарма*) для буддизма — это норма. Так было всегда. Буддисты говорят, что Дхарма разнообразна, поскольку разнообразны проблемы живых существ. Каждый из методов не случаен. Оттачивался веками. Ценен. Поэтому, вопреки молве, буддисты никогда не образуют сект. Нет в буддизме и ортодоксии. Зато есть основанный на логике открытый философский дискурс, передача знаний и медитационного опыта от квалифицированных мастеров к ученикам и сочувственное отношение ко всем чувствующим существам. Все ясно и прозрачно. Однако в реальной жизни этих сведений почему-то не хватает для установления полного взаимопонимания — не только с иноконфессиональной средой, но и среди самих буддистов. Одно из знамен взаимного непонимания — это вопрос о традициях. В частности, восприятие полученной передачи не как наиболее подходящей для себя, но представление об этой традиции как самой проверенной, чистой и эффективной. Что же касается традиционности и инновационности тех или иных школ и направлений, то парадокс в том и заключается, что подавляющее большинство буддистов России традиционны и инновационны одновременно, но по-разному.

С большой степенью условности, свойственной любой типологии, в современной России можно выявить три весьма представительных типа буддийских сообществ. Только часть из них принято относить к tradi-

ционными. Это буддийские общины Бурятии, Иркутска, Читы, Ангарска и другие, придерживающиеся этнической религиозной идентичности. Уходя корнями в российскую историю, буддизм здесь сегодня выступает основой этнонациональной консолидации. На фоне унифицирующей все и вся глобализации это очень серьезный ресурс для сохранения культурной самобытности, который, к сожалению, локален. Его практически невозможно применить в других регионах, но в Бурятии и, например, в Калмыкии он оказался весьма эффективен и в некотором смысле инновационен. Большинство общин данного типа входят в объединение, известное как «Буддийская традиционная Сангха России», которую возглавляет Пандито Хамбо-лама Д.Б. Аюшеев. Он же, как ни странно, представляет весь отечественный буддизм на официальных государственных мероприятиях наряду с иерархами православной, исламской и иудейской общин страны.

Другой тип буддийских сообществ, среди которых сегодня немало представителей той же Бурятии, а также множество общин Калмыкии и Тувы, демонстрирует традиционность другого типа. Ее последователи ориентируются сегодня на тибетский первоисточник — на «исторический буддизм», передачу которого в современном мире осуществляет Далай-лама XIV и ассоциированная с ним транснациональная сеть буддийских институтов и организаций. На этот тип неэтнической традиционности ориентировано «Центральное духовное управление буддистов», значительная часть общин «Объединения буддистов Калмыкии», десятки общин Республики Тыва, российские центры Международного фонда поддержания махаянской традиции и другие. Инновационность этого типа буддистов состоит не только во включенности в глобальную транснациональную сеть коммуникации, но и в масштабной просветительской активности, социальной ответственности, а также в наличии моделей взаимодействия, трактуемых аналитиками как «мягкая альтернатива глобализму» [Агаджанян, 2004, 98].

Наряду с вышеназванными в современной России (в особенности на западных территориях и в крупных городах) распространился не менее традиционный буддизм, который не ассоциирует свое развитие с активностью Далай-ламы. Он пришел в отечество по большей части посредством западных стран. Представленный сегодня в широком разнообразии школ и передач Учения (Тхеравады, Махаяны и Ваджраяны), он явил собой еще один многоликий тип «традиционного» отечественного буддизма. Последнее тем более верно, что ряд пришедших заново традиций, например Кагью, имели (столетиями ранее) распространение среди наших соотечественников ойратов [Китинов, 2004]. Инновационность этого типа буддизма в том, что он, так же как и вышеописанный тип, транснационален. Благодаря активной жизненной позиции мирян-последователей (никогда

не занимающихся миссионерством), он тем не менее служит широкому распространению буддийских образов, понятий и концепций во всех сферах современной культуры. Что же касается выдвигаемого в отношении данного типа буддистов тезиса о появлении в отечестве «Еврояны», или «Новояны», то он, строго говоря, некорректен. Полагаю, это очевидно и для авторов данных терминов, поскольку никакой новой колесницы буддизма (санскр. *яна*) европейцы пока не основали. Развивающиеся сегодня традиции так называемого молодого буддизма, как правило, имеют непрерывные столетние, а то и тысячелетние передачи Дхармы. Среди них есть даже направления, которые передают знания, записанные на древних пальмовых листьях. Все, что касается передаваемых практик, буддисты бережно сохраняют; остальное действительно претерпевает значительные культурные трансформации.

Исследуя современные транснациональные формы буддизма, следует обратить внимание, что они получили официальное распространение в России уже более четверти века назад — во времена принятия законов «О свободе совести» и «О свободе вероисповедания». Наиболее восприимчивым к этим формам буддизма оказались университетские интеллектуалы и творческая молодежь мегаполисов, не верящая ни в бога, ни в материальность сознания. На правах признанной в мире старой мудрой философии буддизм открыл им новую реальность, в которой «я, мне, мое» — не является высшей целью, и показал, что существует не только внешний мир, требующий от каждого внимания к тому, что от него не зависит (биржа, санкции, цены на газ и услуги ЖКХ), но и мир внутренний — развитие которого находится «в руках каждого». Буддизм дал новую интерпретацию любви как механизма идентификации с миром. Дал понимание того, что чужое знание личностью не делает. Убедил в необходимости равностного отношения ко всем чувствующим существам. Продемонстрировал ценностные ориентиры и глубочайшее понимание психических процессов. Логичный и недогматичный, он покрыл многие мировоззренческие дефициты. Продемонстрировал свою востребованность и жизнеспособность. Нашел свою социокультурную нишу. Начал обретать новый этнокультурный облик. Сформировал особый стиль жизни и когерентную глобальным процессам культурную позицию. Изменил ли он при этом своим ценностям и ломает ли он своим появлением российские культурные устои? Ответить на оба эти вопроса можно одним словом — нет, но односложно нельзя ответить на другой резонный вопрос: что позволяет признать происходящие с ним культурные трансформации работой по сохранению традиций?

Казалось бы, определить, что есть традиции, а что новации, несложно. Традициями мы называем определенные образцы, нормы, ценности, институты, идеи, стили, ритуалы и т.д., которые воспроизводятся в определенных обществах или социальных группах в течение длительного

времени, из поколения в поколение. Рано или поздно все мы включаемся как современные носители в передачу тех или иных мировоззренческих и социокультурных практик, имеющих свою историю. Происходит это по-разному. Это может быть неосознанным или поверхностным (как празднование российскими студентами Дня святого Валентина), а может захватывать весь внутренний мир человека. Неслучайно наиболее устойчивые формы традиций обнаруживаются в религиозной сфере. Эта закономерность распространяется и на западных буддистов. Глядя на них, традиционалисты спрашивают: а совместимы ли традиции с новизной и нужны ли традициям новации? Не разрушительна ли для них новизна?

Мысль, различающая форму и содержание, уверенно ведет нас к заключению, что традиция жива, только когда она находится в развитии, когда она обновляется. Причем обновление, как правило, приходит из активного взаимодействия с новыми жизненными реалиями и всегда связано с утратами. Разумеется, в любой традиции имеется неизменный содержательный стержень, есть базовые установки и ценности; но адаптация этих ценностей каждым новым поколением, трактовка, обеспечивающая традиции включенность в современную проблематику, неизбежно приводит к ее обновлению. В противном случае традиции консервируются и представляют интерес уже исключительно как архивный или этнографический материал. Только обновление делает традицию актуальной для каждого нового поколения. Это понимание подтверждается всей историей буддизма, в частности тибетскими традициями составления *терма* (сокрытых посланий для будущих поколений), институтом *тулку* и лам (авторитетных в плане духовной реализации современников) и многими другими практиками, призванными сохранить духовное учение актуальным в любые времена.

Впрочем, наблюдая за религиозной жизнью сограждан и практикой функционирования религиозных организаций, в том числе и традиционных буддийских, мы встречаем и противоположное понимание. Согласно этому пониманию, традиции есть нечто неизменное в силу их святости и в силу того, что это подтверждено опытом предыдущих поколений. Как мы уже отмечали, с точки зрения сохранности этнокультурного разнообразия этот подход достоин глубокого уважения. Однако трудно не заметить, что с течением времени подобный подход способен низвести духовную традицию до обычая. А это опасно. Это влечет за собой мировоззренческие утраты, поскольку, как утверждают этнографы, смысл обычая не понимает ни тот, кто его наблюдает, ни тот, кто его соблюдает. Традиции же — напротив, достаточно осознанный способ культурного наследования. Фокусировка носителей традиции на соблюдении формы (обряда, ритуала) чревата утратой сути культурного наследования либо ее постепенной подменой другим содержанием. Самоценность ритуала может быть оправдана конфуцианством, но не буддизмом, который, в частности, обращает наше

внимание на то, что смысловые утраты строго регламентированных и четко соблюдаемых духовных традиций встречаются повсеместно. Неважно, что практикуется и во что верится, — если духовная жизнь превращается в обрядоверие, это самопознанию не способствует. Обращая внимание на суть этой проблемы и ограждая западных последователей от восприятия буддизма как этнического восточного обряда, известный многим лама Лопён Цечу Ринпоче говорил: «Буддизм всегда принимает такую форму, которая подходит данной культуре. Его не случайно сравнивают с алмазом. Если алмаз лежит на красной поверхности, он становится красным, на синей — синим, но при этом он все равно остается алмазом».

Если рассуждать строго логически, то все традиции производны. Они происходят из множества причин и уже только в силу этого не могут обладать постоянством. Самые устойчивые из живых традиций меняются от момента к моменту. Будь они неизменны и постоянны, они не смогли бы функционировать. Развертывание традиции во времени — это всегда процесс. Этот процесс осуществляют реальные люди, не одномерные *Ното Sapience*, или социальные млекопитающие, но многоплановые существа, которые и космически схвачены, и ситуативно, у которых есть своя биография, предыстория. Вмещающая в себя верх и низ, запад и восток, человек захвачен множеством разноплановых процессов. Следовательно, поток его бытия неоднороден. Он бьется в разных интенсивностях. Человек влюблен, размышляет о практике Бодхисаттвы, удовлетворяет потребности, сидит в очереди, болеет — одинакового ли он воспринимает течение времени? Одинаковы ли тридцать минут в детстве и в зрелости? И пусть современные физики нам убедительно доказывают, что времени нет. Сами они не забывают, что пришло время спать и время обедать. И они обязательно вдохновят новое поколение физиков, которые наконец-то увяжут теорию относительности с квантовой физикой... а может, и не увяжут. Важно, что когда-то начатая работа будет продолжена, пусть даже и в пересмотренном виде. Для этого потребуется время. Любые традиции меняются, потому что их держат люди, живущие во времени. Люди разные. В чем-то традиционные. В чем-то инновационные. Понимая это, нам необходимо подойти к традициям по-новому. Не как к застывшему предмету, абстрактным сведениям или анализу статистических данных, но как к живому, разворачивающемуся во времени процессу. Тем более что разговор о традициях (удержанном прошлом) и новациях (проекциях будущего) высвечивает проблему переживания большого времени в настоящем, способном вместиться в жизнь каждого. Это неминуемо выводит нас на путь парадоксального мышления. Наряду с привычными принципами историзма и детерминизма, нам придется также признать, что в непрестанно движущемся мире верно и то, что «младшее — старше старшего, а старшее — моложе младшего». Седовласый мудрец Парменид объяснял это юному Аристотелю, поясняя, что «стать

такowymi они не могут, потому что, если бы они стали, то уже не становились бы, а были» [Платон, 1994, 392]. Но ведь разговор ведется о процессе. Эту непростую мысль Ж. Делёз иллюстрирует на примере Алисы из Страны чудес, которая отведала волшебную пилюлю и начала расти. Он пишет: «Когда мы говорим: „Алиса увеличивается“, мы полагаем, что она становится больше, чем была. Но так же верно, что она становится меньше, чем сейчас. Конечно, она не может быть больше и меньше в одно и то же время. Сейчас она больше, до того была меньше. Но она становится больше, чем была, и меньше, чем стала, в один и тот же момент» [Делёз, 2004, 16]. В этом суть парадокса. В этом суть одновременности становления. Буддизм Ваджраяны в России также находится в стадии становления. Становясь старше себя, он становится вместе с тем и моложе себя, коль скоро в нем есть то, старше чего он становится. Таким образом, справедливо утверждать, что так называемый младо-европейский буддизм моложе традиционного забайкальского и в то же время он старше его. Это верно не только в силу того, что он обеспечивает развитие исторически более старых традиций, чем считающаяся у нас традиционной Гелуг, но и в силу логики смысла.

Буддизм славится своей недогматичностью, потому что все трудные для понимания моменты он предлагает подвергать непредвзятому анализу. Отсюда предложение беспристрастно сравнить, опираясь на общепризнанные буддийские авторитеты в области методики достоверного познания (такие как Дхармакирти и Дигнага), традиционные и так называемые новационные формы буддизма Ваджраяны в России; можно взять кажущиеся альтернативными Буддийскую традиционную сангху России и Алмазный путь традиции Карма Кагью. Методы буддийской аналитики предлагают нам различить в данном вопросе четыре альтернативы.

Первая: некоторые культурные формы традиционного буддизма не присущи мирскому буддизму Алмазного пути. Это так: в нем действительно отсутствуют церемониальные традиции обыгрывания статусов (поскольку, в отличие от Востока, на Западе культурно-символический и социальный капитал бытия буддийским монахом или йогином ничтожен). В Алмажном пути традиции Карма Кагью среди мирян и йогов минимизированы обряд и ритуал. Среди его российских последователей не получил развития основанный на Винае уклад и связанные с этим социокультурные практики — лишь медитационные и ретритные центры. Бытие буддистом-мирянином Алмазного пути предполагает прежде всего не правильное поведение, но йогическую практику (нёндро, пхова, гуру-йога и прочее). Следует также отметить, что в российском Алмажном пути есть практикующие, а прихожан нет. Нет повседневной жизни, ассоциируемой с дацанами (консультации с астрологами и т.п.). Кроме того, представитель «Новояны» не считает себя буддистом по рождению и потому не ищет в буддизме своей национальной идентичности.

Вторая альтернатива: некоторые современные формы буддизма не присущи традиционному бурятскому буддизму. Это тоже верно. Ему чужда сетевая транснациональная система буддийских центров, объединяющая практикующих по всему миру вне зависимости от места их традиционного проживания. Несвойственно регулярное проведение он-лайн конференций, трансляций курсов и учений посредством сети интернет. Не присущи традиционной буддийской сангхе светские формы презентаций — организация концертов, выставок и фестивалей искусств, сопровождающих тот или иной йогический курс. Непризнание буддизма религией также чуждо для большинства традиционных отечественных буддистов.

Третья альтернатива: ряд форм буддийской культуры присущи и тому и другому направлению. Признание истинности четырех благородных истин. Почитание Трех драгоценностей (Будды, Дхармы и Сангхи), соблюдение Шести парамит (совершенных действий), преданность Трем корням (Йидаму, Защитникам и учителю). Восприятие Дхармы в полноте Сутры и Тантры. Кроме того, и те и другие признают действенность кармы и силу Четырех неизмеримых основ: любви, сорадости, сочувствия и равностного отношения к другим существам. Практикуют шаматху и випашьяну и т.д.

Альтернатива четвертая: представления, не являющиеся буддийскими, не присущи ни тем ни другим. Среди них — идея творения мира благим и совершенным богом. Представления о материальности сознания. Об ограниченности мира предметно-вещным и символическим бытием. Ни те ни другие не разделяют концепции нигилизма (отрицания существования) и этернализма (самостоятельности, независимости существования) и т.д. Разумеется, каждый из этих рядов может быть продолжен. Однако уже из сказанного видно, что выявляемые отличия не касаются сути сохраняемых и практикуемых учений. «Западные» формы бытования Ваджраяны в России и Буддийская традиционная Сангха России не тождественны — да; но они и не противоречат друг к другу. Наблюдаются, скорее, этнокультурные, институциональные, формальные различия, не затрагивающие сущности Дхармы. Это свидетельствует о том, что буддизм полиморфичен. Мало того, было бы странно, если бы, например, петербуржцы или москвичи пытались «рядиться» в монголов или тибетцев. Ведь мотивом обращения к буддизму у них была не культурная иммиграция, но, скорее, попытка открытия «пробуждающих ресурсов» в собственной жизни, в своей культуре. Знаменитая метафора Цечу Ринпоче об алмазе, меняющем цвет в зависимости от поверхности, на которой он находится, поясняет именно это.

Проводимый на разных уровнях анализ традиционного и «новационного» позволяет признать, что буддийские школы и выработанные ими пути к Пробуждению взаимодополняющи. Основа для недоверительного отношения друг к другу у отечественных буддистов отсутствует; напротив,

они имеют прочную основу для солидарности и потенциал для взаимообогащающего общения и поддержания друг друга в тоне ради решения общих задач. Мы также можем утверждать, что любая культура, в том числе и глобальная буддийская, движется бинарным кодом: сохранением найденного и созиданием нового. Лишь благодаря активности по сохранению найденного до наших дней сохранились уникальные буддийские традиции. Именно благодаря смелости решившихся на новации стало возможно развитие буддизма во всем мире, в том числе и на Западе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агаджанян, 2004 — Агаджанян А. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Буддизм России. №38. Санкт-Петербург, 2004.
2. Делёз, 2004 — Делёз Ж. Логика смысла. М., Екатеринбург, 1998.
3. Китинов, 2004 — Китинов Б. У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004.
4. Платон, 1994 — Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Том 2. М., 1993.

Б. Б. Бадмаев,
настоятель дацана «Гунзэчойнэй» (Санкт-Петербург)

ОБ ОПЫТЕ РАБОТЫ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО БУДДИЙСКОГО ХРАМА «ДАЦАН „ГУНЗЭЧОЙНЭЙ“» С МИРЯНАМИ

Данное сообщение стало возможным благодаря тому, что организована еще одна площадка традиции Ваджраяны, где мы можем делиться своими мыслями и опытом работы, — конференция Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью.

Прежде всего хочу напомнить, что наша традиция Ваджраяны, существующая в России и сегодня, конечно же, пришла из Тибета. Вспомним историю. Агван Доржиев был одним из учителей Далай-ламы XIII и имел звание цанид-хамбо — партнера его святейшества по философскому диспуту. По старой традиции к дискуссии обычно допускают пятерых, каждый из которых может вести диалог с Далай-ламой. Но такого влияния на Далай-ламу XIII, какое имел Агван Доржиев, вряд ли имел кто-либо еще из участников диалога. Учителя, который достигает таких высот, выбирают из нескольких сотен, тысяч. Доржиев консультировал Далай-ламу по вопросам государственности, связанным в то время и со свободой Тибета. Как известно, тибетский флаг, который существует по нынешний день, — это рисунок Агвана Доржиева; он также организовал выпуск тибетской валюты. Многое другое, связанное с созданием и укреплением государственности Тибета, в большинстве своем существующее и поныне, состоялось при участии Агвана Доржиева.

Нет ничего удивительного в том, что благодаря его усилиям именно тибетская буддийская традиция развита и существует в Петербурге, что именно Доржиев стал одним из инициаторов постройки дацана в Санкт-Петербурге — такого храма, каким мы его знаем.

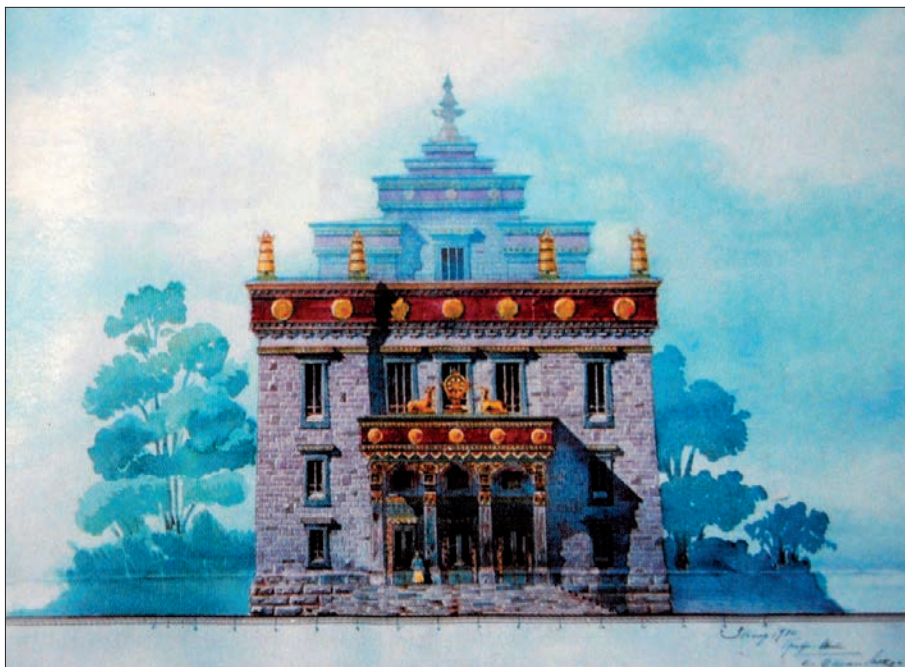


Рисунок 1. Главный фасад храма. Проект Г. В. Барановского. 1909 год. Акварель.
Опубликовано в: Андреев А. И. Храм Будды в Северной столице. СПб., 2012

Безусловно, эта традиция, даже в лице такого выдающегося деятеля, как Агван Доржиев, — ярчайшей личности российского буддизма того периода, не могла бы существовать в отрыве от традиционного института Пандито Хамбо-лам, который был утвержден Екатериной II. И, как результат совокупных действий Пандито Хамбо-лам того времени и прихожан — мирян-буддистов, ученых, востоковедов, — как раз и был построен Санкт-Петербургский буддийский храм «Дацан „Гунзэчойнэй“».

Дацан «Гунзэчойнэй», который находится в составе Буддийской традиционной Сангхи России, является уникальным объектом культурного наследия, памятником истории и культуры федерального значения. В строительстве и становлении буддийского храмового комплекса в Петербурге — Петрограде принимали участие такие известные политические и общественные деятели начала XX века, как дипломат и издатель газеты «Санкт-Петербургские ведомости» князь Э. Э. Ухтомский, известный путешественник, востоковед П. К. Козлов; разрешение на строительство храма дали министр иностранных дел России А. И. Извольский и министр внутренних дел П. А. Столыпин; в специально созданный строительный комитет входили академики В. В. Радлов и С. Ф. Ольденбург, известный



Рисунок 2. Служба в буддийском храме.
Фотография 1915 г. Автор снимка Я. В. Штейнберг.
Опубликовано в книге Андреева А. И. «Храм Будды
в Северной столице» (СПб., 2012).

буддолог Ф. И. Щербатской, востоковеды В. Л. Котвич и А. Д. Руднев, художники Н. К. Рерих и В. П. Шнейдер; главным архитектором храма стал Г. В. Барановский. Средства, необходимые для постройки храмового комплекса, были пожертвованы в том числе: Далай-ламой XIII; главой буддистов Монголии Богдо-Гегеном Джебдзун-Дамба-хутухтой; XI и XII главами буддистов России Пандито Хамбо-ламой Чойнзон Доржи Иролтуевым и Пандито Хамбо-ламой Даши Доржо Итигэловым;

доктором тибетской медицины, лейб-медиком императорского двора Петром (Жамсараном) Бадмаевым; калмыцкими князьями и княгинями — нойонами Ц.-Д. Тундутовым, Т.-Б. Тюменем, нойоншами Ц. Б. Дугаровой, О. Тундутовой, Э. Тюмень, Н.-Д. Тюмень (см.: [Бакаева Э. П. Санкт-Петербургский храм: Агван Доржиев и калмыки // Буддийская традиция: история и современность. СПб.: ЭГО, 2005, с. 46; Андреев А. И. Храм Будды в Северной столице. СПб, 2004; Алексеев-Апраксин А. М. Буддизм в Петербурге. СПб, 2008]. — Прим. ред.) и другими. Освящение строительства дацана в феврале 1913 года провел лично глава буддистов России Пандито Хамбо-лама XII Даши Доржо Итигэлов, известный на сегодняшний день во всем мире как «нетленный лама». Буддийский храмовый комплекс «Дацан „Гунзэчойнэй“» — не только культовое сооружение, но и место, где происходили известные исторические события: здесь с 1922-го по 1938 год располагались вначале Тибетская миссия, а затем и Тибето-монгольская миссия в России; то есть, по сути, дацан являлся дипломатическим представительством двух государств в столице Российской империи, а затем в столице новой России. В годы антирелигиозной политики и террора дацан неоднократно подвергался опустошению и затем был передан в нецелевое использование как здание технического назначения. Вернулся он к верующим только в конце 1980-х. На сегодняшний день дацан «Гунзэчойнэй» — действующий буддийский храм, активно работающий и развивающийся.

Традиционный буддийский опыт снова возвращается в Санкт-Петербург. Пришел он практически в той же форме, которая существует и в Тибете, и в Монголии, Бурятии, Калмыкии; этот опыт укоренился в традиционных буддийских сообществах нашей страны, в том числе среди мирян. Согласно буддийскому канону, изучать и применять Учение можно разными способами: и в качестве монаха как такового, и в качестве домохозяина-мирянина. И в том и в другом положении — свои особенности, и когда мы говорим о нашей санкт-петербургской традиции, следует признать, что свои особенности имеет и сам Санкт-Петербургский дацан. К ним следует отнести, например, желание объединить все буддийское сообщество: ведь, хотя и кажется, что на сегодня в Санкт-Петербурге в целом сформировался устоявшийся буддийский «коллектив», на самом деле буддийское учение продолжает активно развиваться, и, так или иначе, в дацане представлены все школы, в первую очередь традиционные, существующие в Санкт-Петербурге. Так, лекции по Тхераваде проводит опытный тайский монах. Конечно, мы неразрывно связаны с нашими тибетскими учителями, при организации значимых религиозных мероприятий представлены, как правило, практически все традиции — к нам приезжают учителя всех школ.

Если говорить о мирянах, то, естественно, буддийское сообщество чрезвычайно разнообразно, и не только в социальном плане. Среди мирян есть те, кто изучает буддизм весьма глубоко, постигает те или иные его аспекты. И, конечно, есть люди, которые только-только приобщаются, только-только приходят. Знакомясь с культурой, с традициями, соотнося их с теми или иными внутренними свойствами своего сознания, они пытаются понять, насколько Учение подходит именно им. Конечно, бывает, что люди приходят и быстро уходят, но есть и те, кто начинает глубоко задумываться и, приобщаясь, соглашаться с положениями буддийского учения.

Данная статья не преследует цели подробно описать буддийское учение или прочесть проповедь, но я все-таки попытаюсь кратко сформулировать, что такое буддизм. Буддизм — это в первую очередь ясность ума — сознания. Согласно теоретической основе, ум по своей природе чист, как идеальная вода, а все наши загрязнения



Рисунок 3. В дацане. Подготовка к хуралу.
Фото Ф. Дронова

происходят оттого, что мы добавляем какие-то негативные примеси в воду, — это и есть наш загрязненный ум. И для того чтобы очищать свой ум, надо иметь ясное мышление. Это мышление и приводит нас к достижению тех самых глубины и чистоты, которых мы достигаем в результате практик. Если таким образом объяснять буддизм, то в принципе понятно, что необязательно погружаться в глубокую религиозность, тут ее в привычном понимании очень мало: ясность провозглашается здесь как основа всех основ. И каждый из тех, кто приходит и начинает общаться, постепенно понимает, что такой подход им по душе: ведь ясность ума нужна ежедневно.

Ясность ума необходима и в профессиональной деятельности, и в отношении к окружающему миру, и в отношениях с близкими, а также с людьми, которые могут относиться к вам враждебно. Внутренняя убежденность в важности любви и сострадании, признание ненасилия главным приоритетом, познание окружающего мира приводят к тому, что развивается ясность и понимание всех явлений и вещей вокруг нас. Я думаю, что сила Будды — как раз в его учении. Потому что, так или иначе, миряне соглашались с положениями учения Будды и, постепенно приобщаясь, понимают его пользу.

Таким образом, буддизм развивается как в стране в целом, так и у нас, в Северо-Западном регионе. Я радуюсь и за наших друзей, представителей традиции Карма Кагью: мы видим их активность — содержательные книжные издания, выставки и многое другое, полезное и нужное.

Желание сотрудничества, устремленность к единству — это и есть посыл нашего дацана, в наши дни действительно объединяющего буддистов города. Мы, конечно же, хотим находить точки соприкосновения, ни в коем случае не внедряясь насильно или бестактно, а работая только



Рисунок 4. Санкт-Петербургский дацан.
Прибытие скульптуры Калачакры. Фото Ф. Дронова

в рамках гармоничного плодотворного сотрудничества, при полном понимании друг друга — потому что нас объединяет Учение, которое вносит ясность. В конце концов, так или иначе, понимание достигнет такого высокого уровня, что мы все, здесь сидящие, постепенно когда-нибудь станем Буддами или Боддхисаттвами.

Что касается возможных практических

мер, форм сотрудничества и объединения, то в буддийском учении содержатся соответствующие указания, и мы эту тему обсуждали в Бангкоке, на конференции*. Там были представлены все традиции, в том числе и Ваджраяна; правда, по неизвестным причинам не было Далай-ламы, хотя были его представители. Там мы говорили о том, что всех объединяет учение Будды, и если когда-нибудь мы станем Буддами, то принимать меры к объединению совершенно не потребуется: мы все будем одним целым.

Тем не менее, пока такого не случилось, следует развивать сотрудничество в нескольких направлениях. Прежде всего каждый должен очень хорошо, досконально знать свою традицию — это один из основных моментов. Увы, часто бывает так, что миряне начинают критиковать других, а при этом сами о себе ничего не знают, — дескать, «ты плохой, потому что ты плохой». Изучая собственную традицию, мы, как ни странно, движемся к объединению.

Другой принцип — глубоко узнавая свою школу, помнить, что есть другие учения, и осуществить следующий шаг — понять школы других буддийских направлений, расширить свой кругозор и найти точки соприкосновения. Традиции бывают настолько разными, что могут на первый взгляд казаться даже противоречащими, но если глубоко вдуматься, противоречий, как правило, нет.

Наконец, когда мы действительно сможем достичь высокого уровня постижения, вопрос различения традиций, по-моему, вообще отпадет.

Несколько слов хочу сказать об информационном взаимодействии с обществом — в частности, о телевидении. По мере возможности мы — и я, и наши ламы, традиционная Сангха России во главе с Пандито Хамбо-ламой — предпринимаем усилия в работе со средствами массовой информации. По сравнению с теми временами, когда не было таких информационных технологий, сегодня на телевидении появляется много



Рисунок 5. «Дацан Гунзэчойнэй. 100 лет» — памятный знак «под старину»

* Речь идет о конференции «Двенадцатое празднование учрежденного ООН Дня Весака — 2015: буддизм и мировой кризис», прошедшей в столице Таиланда в мае 2015 года (The 12th United Nations Day of Vesak Celebration 2015: Buddhism & World crisis. 28–30 May 2015, Bangkok, Thailand). — Прим. ред.



Рисунок 6. «Дацан Гунзэчойнэй. 100 лет» — памятный знак «блестящее золото»

неплохих передач, связанных с буддизмом, и это в существенной степени — результат нашей работы. Иногда жалуются, что буддийские телепередачи показывают в неудобное время — поздно вечером, ночью, но тем не менее в средствах массовой информации, и на телевидении в том числе, буддизм фигурирует до-

статочно регулярно. Справедливости ради следует отметить, что если сравнивать с точки зрения пропорциональности стомиллионную православную аудиторию с миллионной буддийской, то буддийских передач должно быть в сто раз меньше, однако это не так. Буддийская информация доступна: телепередачи, издания, публикации — никаких значительных препятствий для распространения информации о буддизме мы не видим и продолжаем работать в этом направлении.

В 2015 году мы отмечаем 100-летний юбилей Санкт-Петербургского дацана, и многие средства массовой информации активно работают над темой юбилейных событий. Наши информационные партнеры на всех мероприятиях — телекомпания «Санкт-Петербург» и газета «Метро».

Программа юбилейных мероприятий — очень яркая и разнообразная. Продолжается сотрудничество дацана с ведущими историческими и художественными музеями Санкт-Петербурга.

Одно из основных событий празднования — общегородская межмузейная выставка «Петербургский дацан. К 100-летию храма», которая состоится в Петропавловской крепости (Инженерный дом) с 28 сентября по 29 ноября. В составе экспозиции — порядка 200 экспонатов, рассказывающих о буддизме в России и в Петербурге, из собрания дацана и коллекций петербургских музеев. На территории экспозиции ламы Дуйнхор-дацана (Бурятия) построят песочную мандалу — изображение дворца божества — Бодхисаттвы милосердия и сострадания Авалокитешвары. Впервые в нашем городе мандала будет находиться в неизменном состоянии на протяжении всей выставки — два месяца, до конца ноября.

Уникальная выставка из фондов музея, приуроченная к юбилейному году, — «Обитель милосердия. Искусство тибетского буддизма» — будет открыта в Эрмитаже с 9 октября 2015 до середины января 2016 года. Ламы Иволгинского дацана (Бурятия), также построят на выставке песочную мандалу, посвященную богине Белой Таре — символу монаршей власти

со времен Екатерины Великой для буддистов Российской империи. Мандала сохранится на протяжении всей выставки и будет разобрана к закрытию экспозиции. В Эрмитажном театре пройдет представление мистерии Цам — костюмированного ритуального буддийского танца, который также покажут ламы из Дуйнхор-дацана (дацана Калачакры).

В рамках празднования с 14 по 16 октября в залах заседаний Института восточных рукописей РАН, Русского географического общества и Государственного Эрмитажа будет проводиться Международная научно-практическая конференция «Буддийская традиция в Санкт-Петербурге. К 100-летию Дацана „Гунзэчойнэй“».

В ходе празднований в дацане состоится торжественная церемония освящения новых предметов культового искусства — статуи божества Калачакры и четырех махараджей. Церемонию проведет Пандито Хамбо-лама XXIV Дамба Аюшеев.

В честь юбилейной даты, как и сто лет назад, будет изготовлена памятная медаль, посвященная Санкт-Петербургскому буддийскому храму. Номинанты вручения памятных знаков — те, кто помогал дацану в его современной истории, священнослужители и миряне.

Т. Б. Бадмацыренов (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

ИНТЕГРАЦИЯ БУДДИЙСКОГО СООБЩЕСТВА: ИНСТИТУТЫ И ПРАКТИКИ

Цель работы состоит в описании институтов и практик поддержания внутренней социальной интеграции в буддизме. Институты и практики интеграции являются ядром буддийского сообщества и включают буддийские религиозные философско-этические и моральные ценности, которые оформлены в системе религиозных норм, предписаний, правил и обетов, распространяющиеся как на все категории буддийского сообщества, так и на особые группы в его составе.

В буддизме социальная общность последователей этой религии определяется термином «сангха». *Сангха* (санскр., «община, общество») как религиозное понятие имеет несколько значений. В первом значении сангха выступает как один из компонентов Триратны — Трех драгоценностей: здесь Сангха имеет значение Благородной (Высокой, Высшей) общины святых, или Благородного духовного сообщества, то есть символического собрания всех принявших и реализовавших Дхарму — «просветленных». Под Сангхой «понимается Высшая община святых, к которой относятся пратьекабудды, архаты (это община практикующих Сутру), даки, дакини и защитники Учения (это община тантристов)» [Еше-Лодой Ринпоче, 2002, 39]. Наряду с ними к Высшей общине относятся также люди, имеющие прямое постижение Пустоты. В этом значении Сангха является одним из трех объектов тройственного прибежища в Будде, Дхарме и Сангхе.

Во втором значении это понятие означает «обычную общину», то есть группу людей, объединяющихся для практики Дхармы и причисляющих себя к определенной буддийской традиции. Выделяют общину монахов, общину мирян и тантрическую общину. В определенном смысле можно говорить о мировой буддийской сангхе, то есть «вселенской» общине всех последователей буддизма, или сангхе отдельной страны, монастыря и т.д. В этом значении община должна включать не менее четырех так на-

зываемых полных монахов (санскр. *бхикишу*; тиб. *гелонг*; бур., монг. *гелун*) либо одного святого [Еше-Лодой Ринпоче, 2002, 39]. Далай-лама отметил, что «если кто-то принимает прибежище или, кроме того, воздерживается от десяти дурных действий, он (или она) может в определенном смысле считаться *упасакой* (упасикой) — то есть принявшим мирские обеты. В нестрогом бытовом языке группу таких людей можно называть „сангхой“ — „общиной“, но не Сангхой в смысле объекта Прибежища» [Чже Цонкапа, 1994, 378].

В третьем, наиболее узком, значении этот термин соотносится с наименованием централизованной религиозной организации «Буддийская традиционная Сангха России» (ЦРО БТСР). В этом значении термин «сангха» употребляется преимущественно в Бурятии и реже — в иных регионах России. Следует отметить некое семантическое «смещение» в использовании данного термина во втором — несомненно, более широком — и в третьем значении, имеющем отношение к одной из буддийских религиозных организаций, действующих на территории Российской Федерации.

Изучение способов интеграции буддийского сообщества как сложной конфессиональной общности верующих сопряжено с рядом методологических трудностей. Сложная структура этой социальной общности включает множество интегративных элементов, функционирующих на глобальном, международном, национальном и местном уровнях. Существуют социокультурные модели буддийского сообщества — как отражающие региональную этнокультурную специфику, так и воспроизводящие культурные образцы разных направлений и школ. Кроме того, социальные границы и практики включения этого сообщества весьма неопределенны, ориентированы как на большие номинальные общности, так и на реальные группы. Существенно, что во многих исследованиях указывается на определяющее воздействие генезиса буддийских философских систем на институциональную эволюцию сангхи. Так, В. Г. Лысенко в исследовании ранней буддийской философии выделяет досистемную и системную стадии ее развития, причем «если первому, досистемному этапу отвечал тот период развития буддийского сообщества — сангхи, — когда оно представляло собой группу странствующих монахов-одинок, объединенных только целью собственного спасения, то второму — сангха, которая стала постепенно превращаться в организацию, выполнявшую уже гораздо более сложные и многочисленные функции» [Лысенко, 1994, 125]. С. Ю. Лепехов выделяет ряд факторов, способствующих возникновению новых школ или выделению новых из состава старых. Во-первых, «диалог с правителем», в котором лидеры религиозных групп рассчитывали не только на политическую, но и, что еще важнее, на материальную

поддержку властей. Во-вторых, углубление и детализация отдельных пунктов буддийского учения, а также инкорпорация в него элементов учения небуддийских философских направлений, которая осуществлялась бывшими адептами этих направлений, перешедшими по тем или иным причинам в буддизм. В-третьих, отражение местной специфики (зачастую на уровне каких-то внешних признаков) [Лепехов, 2002, 8].

Интегративная система буддийского сообщества включает нормативные институты, буддийские религиозные философско-этические и моральные ценности, оформленные в религиозные нормы, предписания, правила, традиции и обеты, разделяемые представителями «буддийского» общества. Социетальная система определяет границы сообщества: индивид, статус которого не соотносится с каким-либо из этих статусов, занимает внешнее положение по отношению к системе буддийского социума, монашеской, тантрической или мирской общине.

Сюда включена система норм, регулирующих взаимодействие социальных статусов-ролей в рамках буддийского сообщества, на основе которых формируется его групповая солидарность. Прежде всего это положения Винаи, предписывающие стандарты поведения различных категорий буддийского духовенства и мирян, а также обеты Бодхисаттвы и тантры. Обеты Пратимокши представляют собой комплекс восьми обетов нравственной дисциплины, на основе которых конституируются социальные статусы от мирянина до монаха.

Сюда же можно отнести нормативные предписания, регулирующие взаимодействие системы буддизма с внешней средой, прежде всего с государством. Эта подсистема включает также институты социального контроля, которые могут поддерживаться государственными и/или церковными политическими и правовыми институтами, а также уставы монастырей, религиозных организаций. Частично данная система интегрирована в систему права посредством приведения своих нормативных положений в соответствие с действующим законодательством.

В данную подсистему следует также включать и значительный компонент ролевых ожиданий, поскольку они имеют нормативный характер. В некотором смысле ролевые ожидания во взаимодействии буддийского духовенства и мирян ориентированы на воспроизведение не только буддийских ценностей: они воспроизводят также комплекс небуддийских культурных образцов, хотя разделить их и определить степень их «небуддийскости» достаточно сложно.

Система социетального сообщества включает также те статусы и роли, которые отвечают за нормативное регулирование взаимодействия элементов как внутри социальной системы буддизма, так и вне ее; они имеют институционализированный характер и воспроизводятся практически

во всех традиционных формах буддийских монастырских общин Гелуг в институтах *цоржи* (*соржо*), *геской* (*гэсхэ*), *гэбкуй* (*шаамо*).

Следует отметить и важные функции нормативного характера в системе отношений «учитель — ученик»: эти отношения являются важным компонентом системы социализации и во многом формируют ожидания индивида, включенного в социальную систему буддийского сообщества. Этой системе отношений в буддийской традиции придается большое значение, и неуважение к учителю является первым из коренных падений в тантре [Чже Цзонхава, 2012, 98].

На уровне включения индивидов в буддийские религиозные сообщества важнейшую роль играют ориентации на ценности через их интернализацию в процессе социализации. Конечно, усвоение этических принципов и норм не автоматизирует взаимодействие между людьми: этот процесс чрезвычайно сложен, и в данной работе мы охватываем лишь «внешние» институциональные интегративные системы, не затрагивая психическую его составляющую. В целом можно констатировать, что социализация личности в буддийском социуме предполагает освоение комплекса буддийской культуры, причем как на народном, так и на «высоком» уровнях. Культура выступает основой формирования мотивационной ориентации индивида, включая катектическую, когнитивную и оценочную ориентации, в рамках которых определяются образцы прав и обязанностей, альтернативы приемлемых стратегий действия и объекты, способные принести удовлетворение [Парсонс, 2000, 419]. Идеи буддизма проникают в массовое общественное сознание и манифестируются в формах и образах, адекватных этнической, региональной, групповой специфике. Так, для регионов традиционного распространения буддизма характерен широкий буддийский пласт в фольклоре и устном творчестве, в котором адаптированы общие идеи буддизма, имеющие дидактический и просветительский характер. В современной России идеи и образы буддизма также существуют в массовом сознании в самых различных формах — от литературы до кинофильмов — и отражают потребности российского общества в диверсификации культурного пространства и идеологического производства. В своем наиболее рафинированном виде «буддийская» социализация опирается на сложную систему монастырского образования, предполагающую вовлечение обучающегося в монастырские институты и практики, прежде всего монашеские.

Сложная система дифференциации статусов и ролей в буддизме ориентирована на воспроизводство устойчиво функционирующего социорелигиозного сообщества и является результатом длительной социальной эволюции, в ходе которой происходит обеспечение его усложняющихся потребностей через конструирование новых функциональных элементов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Еше-Лодой Ринпоче, 2002 — Еше-Лодой Ринпоче. Краткое объяснение сущности Ламрима / пер. с тиб. Ж. Урабханова. Улан-Удэ: Ринпоче-багша; СПб.: Нартанг, 2002.
2. Лепехов, 2002 — Лепехов С. Ю. Монастыри и философские школы как основные структурообразующие элементы буддийской цивилизации // Буддизм в Бурятии: истоки, история, современность. Материалы конференции. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2002.
3. Лысенко и др., 1994 — Лысенко В. Г., Терентьев А. А., Шохин В. К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 1994.
4. Парсонс, 2000 — Парсонс Т. К общей теории действия. Теоретические основания социальных наук. Ч. 1. Общая теория действия. Некоторые основные категории теории действия // Парсонс Т. О структуре социального действия. М.: Академия, 2000.
5. Чже Цонкапа, 1994 — Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 1. Подготовительная часть и этап духовного развития низшей личности / пер. с тиб. А. Кугявичуса под общ. ред. А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 1994.
6. Чже Цзонхава, 2012 — Чже Цзонхава. Тантрическая этика. Объяснение этических принципов практики буддизма Ваджраяны. СПб.: Лёлина Е. Н., 2012.

Л. В. Дубаков (Ярославль)

БИАФФЕКТИВНАЯ РУСИФИКАЦИЯ БУДДИЙСКИХ МОТИВОВ В ПЕСЕННОЙ ПОЭЗИИ БОРИСА ГРЕБЕНЩИКОВА

В творчестве Б. Б. Гребенщикова присутствует, помимо прочего, множество разнообразных религиозных мотивов. Среди них особое место наряду с христианскими занимают мотивы буддийские. В сферу поэтического внимания Б. Гребенщикова буддизм стал активно проникать начиная с середины 80-х годов прошлого века. Так, отдельные буддийские образы и персонажи можно обнаружить в песнях с альбомов «Радио Африка» (1983) и «День серебра» (1984); но наиболее ярко буддийская тема проявилась в творчестве Б. Гребенщикова спустя 10 лет. Особенно насыщенными буддийскими мотивами получились альбомы «Кострома mon amour» (1994) и «Навигатор» (1995).

Основным принципом освоения буддийских мотивов Б. Гребенщиков избирает активную их русификацию. Иными словами, поэт различными способами пытается встроить буддийский текст, буддийские реалии в пространство российской культуры и повседневности.

Этот принцип — принцип русификации — находит выражение в двух противоположных, но связанных общей целью вариантах: русификация «всерьез» и русификация «в шутку», то есть с использованием изрядной доли иронии, пародийного элемента.

К стихам-песням, очевидно тяготеющим к **первому варианту**, относятся такие стихотворения, как «Иван Бодхидхарма», «8200», «Кладбище», «Не коси», «Брод», «Еще один раз».

Стихотворение «Иван Бодхидхарма» представляет собой поэтический медальон с агиографическими мотивами (во многом оно напоминает такие стихотворения-песни Б. Гребенщикова, как «Никита Рязанский» и «Слово Паисия Пчельника», также являющиеся оригинальными житийными зарисовками). Его событийная канва — наполовину пересказ путешествия

известного буддийского проповедника Бодхидхармы в Китай с миссионерскими целями. Это подтверждает не только одна из частей имени главного героя стихотворения, но и отдельные мотивы, оказывающиеся аллюзиями на историю этого святого. Так, исходная точка путешествия главного героя стихотворения совпадает с тем, откуда и каким путем прибыл в Китай Бодхидхарма (с юга); совпадает и конечная точка пути — на нее намекают строки «И белый тигр молчит, / И синий дракон поет»^{*}, явно отсылающие к образности китайской культуры. Среди совпадений также и способ, и специфика проповедования, которые зафиксированы в текстах, посвященных Бодхидхарме: «Он вылечит тех, кто слышит, / И, может быть, тех, кто умен». Эти строки — намек на ущербность сугубо умственного познания, не подкрепленного стремлением к трансцендентной, внеконцептуальной мудрости. Известно, что исторический Бодхидхарма, разъяснявший императору У Ди доктрину пустотности, потерпел неудачу.

Однако, несмотря на очевидные отсылки к биографии Бодхидхармы и китайским реалиям, стихотворение, конечно, написано прежде всего о российской действительности. В пользу этого говорит первая половина имени главного героя, органично «приклеенная» к имени буддийского святого. Кроме того, Б. Гребенщиков трансформирует географию путешествия Бодхидхармы, смещая ее координаты в плоскость «комнат, / Квартир и страстей», при этом помещая последние на местности, где в реке недавно «был лед».

Просвечивание буддийских мотивов сквозь мотивы русские имеет также место в песне «Из сияющей пустоты», где в стилизованное пространство русской народной сказки неожиданно внедряются как бы посторонние образные элементы: «Так оставим мирские дела, и все уедем в Тибет, / Ходить из Непала в Сикким загадочной горной тропой», — однако при этом предоставляющие один из ключей к прочтению названия этой песни: «сияющая пустота» как символ возвращения к широкому, не привязанному к определенным культурам и дискурсам восприятию действительности и самого себя: «А наш капитан приплывет к деве пятнадцати лет, / Они нарожают детей и станут сами собой».

Перекличка между буддийскими реалиями и реалиями русскими имеет место также и в стихотворении «Кладбище». Оно — в отличие от предыдущего, где одни мотивы просвечивают сквозь другие, — построено по принципу зеркальности: первая половина стихотворения искаженно, но узнаваемо отражается во второй половине. «Кладбище» начинается с адекватного описания буддийской тантрической практики *чод*, суть которой в отсечении привязанностей и которая связана с контактированием с миром *прем*, или голодных духов. Эта практика сопровождается исполь-

^{*} Здесь и далее цитируется по [Гребенщиков].

зованием музыкальных инструментов с низкими «царапающими» звуками — *ганлинами* и *бурэ*.

Ровно с середины нейтральное с лексической точки зрения описание сбивается внедрением просторечной лексики: выясняется, что йогин будет «к утру <...> чист-безгрешен, / Не привязан ни хрена». И этот эмоциональный сбой оказывается маркером, фиксирующим плоскость отражения. После него все детали из первой половины «Кладбища» «перекочевывают» во вторую, метафорически обозначая приметы российской действительности: традиционные тибетские музыкальные инструменты сравниваются с обычными трубами, вызывающими ассоциацию с советскими гимнами, например: «Ох, мы тоже трубим в трубы, / У нас много трубачей»; преты — с «хамами-сволочами», которых «мы» (то есть российский народ) кормим «своею кровью» (можно отметить также горькую иронию в антиномии «*голодных духов*» и «*сытых хамов*»: на Родине хуже, чем на тибетском кладбище); наконец, Россия (в стихотворении — Родина) — с этим самым кладбищем, на котором совершается чод. Таким образом, тяжелая буддийская духовная практика для подготовленных и добровольно на нее идущих оказывается метафорой для российской недобровольной повседневности.

Отдельно нужно сказать об орфоэпии «Кладбища». При всей экзотичности этого стихотворения уже с первых строк задается модус прочтения его с точки зрения русской народной традиции: ударения в некоторых словах оказываются намерено смещены: кладбище, съЕдят, брЕдёт, трУбим. Стилизация под диалект также «опрокидывает» буддийскую тематику в российское культурное пространство. Кроме того, и жанр этого стихотворения невольно оборачивается в набор частушек.

То же — в тексте «Новой песни о Родине», в которой после «русско-народного» и православного вступления герой возносит молитву о Родине к Начальнику Кладбища и Сестрам Долгой Жизни, проявлениям богини Шри Девы.

Мотив неблагословенности существования в России присутствует также и в стихотворении «Не коси», в котором «беспросветность», например, политической и общественной жизни сравнивается с негативным аспектом пустотности в буддийском понимании, то есть с восприятием мира, наполненного страдательностью, которая главным образом связана с пустотностью вещей, проявляющейся в том, что ни в одной из вещей, на которые пытается опереться человек (предметы, мировоззренческие концепции, религии), в самой по себе нет счастья: «Сколько я ни крал — а все руки пусты; / Сколько я ни пил — все вина как с куста; / Хошь ты голосуй, хошь иди в буддисты, / А проснешься поутру — всяк вокруг пустота»; «Я бы и хотел, да все как след на песке; / Хошь — пой в опере, хошь брей топором — / А все равно Владимир гонит стадо к реке, / А стаду все одно, его съели с говном». Русификация здесь — в сочетании буддийских религиозных образов

с русскими православными: пустотность плюс «святая душа», и Владимир (по всей видимости, Владимир Святой, который «гонит стадо к реке» — крестить).

Кроме того, русификация здесь и в кумуляции «русско-народных» просторечных словесных форм: «всяк», «поутру», «хошь», «те» (редуцированное «тебе»), которые создают, наряду с откровенными инвективами, не только напряженный эмоциональный фон, но и фон грубоватой русскости.

Схожая ситуация присутствует в песне «Не пей вина, Гертруда», знаменитый припев которой — «А ежели поймешь, что сансара — нирвана, / То всяка печаль пройдет» — с одной стороны, всерьез отсылает к махаянской концепции тождественности сансары и нирваны, а с другой — оборачивает эту концепцию в разговорные лексические формы: «ежели», «всяка». Однако в этой песне иронический элемент все же значительно преобладает, что, скорее, предполагает отнесение этой песни ко второму варианту освоения Б. Гребенщиковым буддийских мотивов.

Прием зеркального отражения можно увидеть также в песне «Три сестры» из «Навигатора», что только по названию рождает ассоциации с известным произведением А. П. Чехова и только на первый взгляд отсылает к русской сказке. Сказочная и сказовая нетревожная интонация повествования «Трех сестер»: «У них кудри — как шелк, / А глаза — как чайны блюда; / У них семь тысяч лет без пардонов, без мерси» — со второй половины текста, как и в песне «Кладбище», — оборачивается своей полной противоположностью: образ забавных сестер трансформируется в образ то ли *парок*, то ли, скорее, например, *йидама* и *дхармапалы* Палден Лхамо и ее «черно-бело-рыжей масти» ипостасей, что «разорвут тебя на части: / Сердце вверх, ноги — вниз, / Остальное — что куда».

Тот же мотив негативной пустотности наличествует в стихотворениях «8200»: «Восемь тысяч двести верст пустоты — / А все равно нам с тобой негде ночевать. / Был бы я весел, если бы не ты — / Если бы не ты, моя родина-мать...» — и «Брод»: «Там, где я родился, основной цвет был серый; / Солнце было не отличить от луны. / Куда бы я ни шел, я всегда шел на север — / Потому что там нет и не было придумано другой стороны». Образ реки, которую предлагается перейти вброд, отсылает, например, к Дхаммападе: «Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум свободен, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости» [Дхаммапада, 1960, 135]. Мотив пустотности присутствует и в стихотворении «Еще один раз», в котором лирический герой избирает для себя путь возвращения в земное существование еще один раз — путь *сакридогами-на*, ибо «если выбить двери плечом / Все выстроится снова за час / Сколько ни кричи / Пустота в пустоту ни о чем / Есть повод прийти сюда еще один

раз». (Пустотность существования в этом стихотворении еще и подчеркнута нагнетанием неблагоприятного отрицания.)

Второй вариант русификации буддийских мотивов можно обнаружить в стихотворениях-песнях «Русская нирвана», «Фигус религиозный», «Великая железнодорожная симфония».

«Русская нирвана», поющая на мотив заливчатой русской народной песни, и в текстуальном отношении представляет собой «русско-народный» палимпсест. К условным штампам русской песни присоединяются термины, связанные с обозначением буддийских реалий: «На чем ты медитируешь, подруга светлых дней? / Какую мантру дашь душе измученной моей?»; «Сай Рам, отец наш батюшка; Кармапа — свет души; / Ой, ламы линии Кагью — до чего ж вы хороши!» Происходит как бы комическое столкновение разнородных лексических потоков. Однако, несмотря на это, после прочтения все равно остается ощущение, что комизм — не более чем инструмент убиения углов словесных межкультурных диссонансов, а основной целью этого стихотворения является «буддификация» русских сакральных топосов: «Горят кресты горячие на куполах церквей — / И с ними мы в согласии, внедряем в жизнь У Вэй»; «Я сяду в лотос поутру посередине Кремля, / И вздрогнет просветленная сырая мать-земля»; «Мандала с махамудрой мне светят свысока — / Ой, Волга, Волга-матушка, буддийская река!»

Параллели между сакральными топосами России и буддийских территорий проводятся также в песне «Под мостом, как Чкалов», где между Тибетом и Царским Селом нет разницы, потому что и там, и там люди ищут счастья вовне, не замечая его внутри.

Комизм, сглаживающий межкультурные диссонансы, лежит также в основе песни «Великая железнодорожная симфония», где жизненный путь современного человека, укорененного в русской культуре, — «Неизвестно где мне место, раз я в этой стороне», — подается как путь стихийного и умеренного экумениста: «По Голгофе бродит Будда и кричит: „Аллах Акбар“». При этом под комизмом, как и в предыдущем тексте, скрыты вполне серьезные буддийские идеи, например идея о конечности всех дхарм: «В мире все непостоянно, все истлеет — вот те крест» — и вполне серьезная буддийская образность, например образ колеса сансары: «Паровоз твой мчит по кругу, рельсы тают, как во сне».

Стихотворение «Фигус религиозный» отсылает своим каламбурным названием к дереву Бодхи, под которым Будда Шакьямуни обрел Просветление. Оно также поется на мотив русской народной песни, так же уснащено анафорами и эмоциональными междометиями. Особенность «Фигуса религиозного» в том, что дерево Бодхи в нем расширяется до образа мирового дерева, на ветвях которого поэт усаживает двух птиц с диковинными православными именами — Евдундоксия и Снандулия. Эти птицы, судя

по всему, — райские Сири и Алконост, девы-птицы, оказавшиеся связанными со славянской мифологией: «Они снимутся с ветки, они взвоятся в небо, / И возьмут нас с тобою под тугие крыла». Иными словами, Б. Гребенщиков русифицирует буддийские мотивы также и посредством их совмещения через отчасти комическую актуализацию единой мифологической основы (мировое древо).

Таким образом, в творчестве Б. Гребенщикова освоение буддийских мотивов осуществляется посредством биаффективной (ориентированной на два настроения) русификации. Буддийская тема в его стихотворениях-песнях находит как серьезное воплощение, так и воплощение ироническое. В первом случае поэт использует приемы мотивного мерцания и зеркального их отражения посредством развернутой метафоры с целью совместить буддийские реалии и реалии русские. Кроме того, эта русификация осуществляется через стилизацию под русские диалекты посредством орфоэпических сдвигов, через использование просторечной лексики и просторечных оборотов, через подключение православных мотивов и, наконец, через узнаваемую русскую народную песенную мелодику.

Во втором случае Б. Гребенщиков — с оговоркой, что в «шуточных» песнях присутствует серьезный подтекст, — комически (грубо, чрезмерно, что и создает комический эффект) сталкивает традиционность русско-народной песенной поэзии с неадаптированными буддийскими терминами и «буддифицирует», в свою очередь, сакральные места «святой Руси». При русификации поэт также обращается к ироничному совмещению буддизма и русской культуры посредством нанизывания их мотивов на интеркультурную мифологическую ось.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гребенщиков — Гребенщиков Б. Тексты песен группы «Аквариум» [Электронный ресурс]. URL: [http:// www.aquarium.ru/discography/ index.html](http://www.aquarium.ru/discography/index.html).
2. Дхаммапада, 1960 — Дхаммапада [Текст] / пер. с пали, введение и комментарии В.Н. Топорова; отв. ред. Ю.Н. Рерих. М.: Изд-во Восточной литературы, 1960.

А. В. Дудкин (Волгоград)

**Опыт взаимодействия буддийских
центров Алмазного пути традиции
Карма Кагью с преподавателями
дисциплины «Основы буддийской
культуры» в рамках комплексного
учебного курса
«Основы религиозных культур
и светской этики»**

**Участие централизованных религиозных
организаций в реализации концепции «Основы
духовно-нравственной культуры народов России»**

С 2010 по 2011 год в 21 регионе РФ прошла апробация нового комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ). 1 сентября 2012–2013 учебного года Министерством образования и науки Российской Федерации этот курс был включен в школьную программу. Он представляет собой единый комплекс структурно и содержательно связанных друг с другом учебных модулей:

- 1) основы светской этики;
- 2) основы мировых религиозных культур;
- 3) основы православной культуры;

- 4) основы исламской культуры;
- 5) основы буддийской культуры;
- 6) основы иудейской культуры.

Целью комплексного обучения ОРКСЭ является формирование у подростка мотивации к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций народов России, к диалогу с представителями других культур и мировоззрений.

Основа курса — это концепция духовно-нравственного воспитания, которая разработана в соответствии с Конституцией Российской Федерации, Законом РФ «Об образовании», Конвенции о правах ребенка на основе Поручения Президента Российской Федерации от 2 августа 2009 года (Пр-2009 ВП-П44-4632) и Распоряжения Председателя Правительства Российской Федерации от 11 августа 2009 года (ВП-П44-4632) на основе приказа Минобрнауки РФ от 9 марта 2004 года №1312» №74 от 01 февраля 2012 года.

Данная общеобразовательная система не противоречит Федеральным законам №124 «Об основных гарантиях прав ребенка в Российской Федерации» и №125 «О свободе и совести и о религиозных объединениях».

Имеется письмо Департамента государственной политики в образовании «В дополнение к методическим материалам по преподаванию курса ОРКСЭ» (21.05.2010, №03-1032) и соответствующее поручение для Минобрнауки России (от 22 февраля 2012 года ВП-П44-1008), в котором президент просит министерство обеспечить тесное взаимодействие с заинтересованными религиозными организациями при подготовке профильных специалистов для преподавания в общеобразовательных школах комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики».

В рамках данного взаимодействия рассматривается необходимость привлечения представителей религиозных организаций или уполномоченных данными организациями специалистов с целью решения следующих задач:

- организация курсов повышения квалификации и переподготовки педагогических работников общеобразовательных учреждений;
- сотрудничество в процессе реализации образовательных программ по соответствующим модулям комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики».

Особое внимание по вопросу внедрения данного курса уделяется прежде всего обеспечению должного качества преподавания данной дисциплины. В.В. Путин на встрече с представителями традиционных конфессий России подчеркнул: «Важно, чтобы этот предмет не превратился

в формальный ликбез, поэтому преподавать подобные дисциплины должны хорошо подготовленные люди. Мы должны готовить не ходячие религиозоведческие справочники в области знаний о религии, а педагога, готового к компетентному преподаванию религиозной культуры так, как она понимается и существует в наших религиозных общинах».

Преподавание ОРКСЭ в светской школе выражается еще и в том, что содержание образования, уровень подготовки педагога и определение его компетентности, готовности к преподаванию учебного курса, модуля должны быть согласованы с соответствующей религиозной организацией. Это обусловлено интересами прежде всего «заказчика» этого образования.

Можно сказать однозначно, что полную гарантию соответствия образовательной программы историческим и культурным традициям конфессий может дать только религиозная организация как юридическое лицо, правовой субъект.

Опыт взаимодействия

Взаимодействие буддийских центров, входящих в состав Централизованной религиозной организации Российская ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, с органами государственных и муниципальных управлений в сфере образования по дисциплине «Основы буддийской культуры» в рамках комплексного учебного курса ОРКСЭ было положено еще в 2009 году буддийским центром традиции Карма Кагью г. Иркутска.

Тогда была организована первая встреча представителей буддийского центра и Иркутского института повышения квалификации работников образования (ИИПКРО) в связи с реализацией плана мероприятий по апробации комплексного учебного курса.

Следующая значимая встреча по вопросам внедрения учебного курса ОРКСЭ в школы произошла в конце февраля 2012 года. Иркутский буддийский центр был приглашен в редакцию газеты «Областная» для участия в круглом столе на тему «Готовы ли ученики Приангарья изучать новый предмет — основы религиозных культур и светской этики (ОРКСЭ)?».

Пути решения проблемы обсуждались представителями регионального Министерства образования, директором Центра культуры коренных народов Прибайкалья, президентом Буддийского центра Алмазного пути школы Карма Кагью города Иркутска — А.А. Вычугжаниным, представителями Восточно-Сибирской государственной академии образования (ВСГАО), представителями религиозных конфессий. Всего на мероприятии присутствовали тринадцать человек.

Александр Вычугжанин рассказал о работе буддийского центра, предоставил аудитории информационные материалы, фильмы, журналы, книги; сборники, изданные по итогам международных междисциплинарных научно-практических конференций «Буддизм Ваджраяны в России».

Руководитель центра научно-методического сопровождения ОРКСЭ ИИПКРО, кандидат исторических наук, доцент Мария Ивановна Литвин сообщила, что завершились курсы повышения квалификации для преподавателей первого потока. Всего же предстоит обучить около 1 200 учителей, большинство из которых являются преподавателями начальных классов.

Участники круглого стола единогласно пришли к выводу, что представители конфессий могут помочь в организации и проведении курсов повышения квалификации учителей по учебной программе «ОРКСЭ». В заключение встречи Александру Вычугжанину поступило официальное предложение о сотрудничестве буддийского центра и ИИПКРО.

В марте 2012 года был подписан договор о сотрудничестве между ОГАОУ ДПО «Иркутский институт повышения квалификации работников образования» в лице ректора, профессора Льва Михайловича Дамешека и религиозной организацией «Буддийский центр Алмазного пути школы Карма Кагью» города Иркутска в лице президента центра Александра Аркадьевича Вычугжанина.

В соответствии с настоящим договором буддийский центр обязуется предоставлять учителям Иркутской области информационные материалы и оказывать консультационную помощь в разработке методики преподавания основ буддийской культуры для учащихся четвертых и пятых классов общеобразовательных учебных заведений.

Официальная формулировка звучала так: «Совместная деятельность по подготовке и изданию научной, научно-методической и учебной литературы для педагогов Иркутской области, преподающих предмет „Основы буддийской культуры“; содействие в организации учебной, научно-исследовательской деятельности школьников и педагогов по учебному предмету „Основы буддийской культуры“, оказание консультационной помощи образовательным учреждениям по ведению учебного предмета „Основы буддийской культуры“».

Первым шагом на пути совместной работы стала организация в ИИПКРО фотовыставки «Ступа, исполняющая желания». Мероприятие вызвало большой интерес как у учителей, так и у прессы. Многие преподаватели обращались с просьбой о возможности предоставления им материалов с выставки, необходимых для их работы, задавали вопросы, что наглядно выявило существующий дефицит объективной информации в данной сфере знаний и заинтересованность в дальнейшем сотрудничестве.

В апреле 2012 года в Иркутске в выставочном комплексе «Сибэкспо-центр» открылся VIII областной форум «Образование Приангарья — 2012»,

в рамках которого состоялся круглый стол по проблеме внедрения комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» в общеобразовательные учреждения. На вопросы педагогов отвечали ведущие круглого стола и приглашенные на него гости. Буддийский центр представлял Александр Вычугжанин.

Посетителями Иркутского буддийского центра стали более ста учителей из различных школ региона. Педагоги могли вплотную соприкоснуться с живой буддийской традицией и сформировать свое собственное представление об учении Будды.

Во время проведения дней открытых дверей для преподавателей школ региона основная работа буддийского центра заключалась в чтении лекций по истории, теории и практике буддизма, организации кинопоказов и обсуждений фильмов, повествующих об истоках буддизма, его традициях и значении в современном мире. Постоянно работала фотовыставка. Те, кто желал получить более глубокое представление о сути буддизма, могли непосредственно познакомиться с основами техники медитации и получить любую информацию. Встречи проводились в неформальной обстановке.

Подобный опыт знакомства с традициями и сущностью буддизма Алмазного пути, наиболее полно передающего учения Будды, осуществляется и во многих других регионах нашей страны. На данный момент уже в нескольких городах России заключены договоры о сотрудничестве между ИПКРО и буддийскими центрами Алмазного пути традиции Карма Кагью. Стоит отметить, что уже на протяжении многих лет буддийские центры являются участниками различных образовательных программ. В учебном процессе задействованы буддисты с педагогическим образованием, учеными степенями.

Так, буддийский центр города Красноярска уже в течение десяти лет активно ведет работу в этом направлении. По инициативе и на базе Красноярского краевого института повышения квалификации работников образования (ККИПКРО) была проведена встреча с педагогами в рамках школьного модуля — «Основы буддийской культуры», на которой присутствовали пятьдесят учителей.

Большой интерес вызвали экскурсии в буддийский центр, организованные для учащихся четвертых и пятых классов. Формат мероприятий представлял собой небольшую лекцию с вопросами и ответами. В общей сложности было проведено десять познавательных встреч, которые посетили около трехсот учащихся.

Опыт взаимодействия со школами в рамках ОРКСЭ был продемонстрирован буддийским центром города Зеленогорска Красноярского края. Администрации общеобразовательных учреждений, узнав о буддийском центре как о культурном объекте на портале городских услуг, вышли

с предложением к представителям центра организовывать экскурсии для учащихся с четвертого по седьмой классы.

Прикосновение к буддийской культуре, ее ценностям вызвало и душевный отклик со стороны взрослых, получивших достоверную информацию из компетентных источников, и неподдельный интерес у детей.

Управление образования администрации Сормовского района Нижнего Новгорода обратилось с предложением провести встречу с учителями школ в рамках ОРКСЭ по модулю «Основы буддийской культуры» на базе местного буддийского центра.

Свое знакомство с буддийской культурой участники мероприятия начали с просмотра документального фильма «История буддизма. Путешествие, наполненное глубоким смыслом», из которого смогли узнать основополагающие принципы буддийской философии и имена великих мастеров буддизма — главы традиции Карма Кагью тибетского буддизма, Его Святейшества Кармапы XVII Тринле Тхае Дордже, ламы Оле Нидала и Ханны Нидал, а также других высоких лам различных школ и традиций. Помимо этого фильм дал прекрасную возможность познакомиться и со взглядом ученых — историков и философов на буддийское мировоззрение в современном мире. По окончании фильма была прочитана небольшая лекция. Встреча завершилась вручением буддийскому центру официальной благодарственной грамоты.

Аналогичная встреча прошла и в Томском буддийском центре. В преддверии введения в школах комплексного учебного курса ОРКСЭ Томский областной институт повышения квалификации и переподготовки работников образования (ТОИПКРО) обратился к представителям буддийского центра с предложением прочитать ознакомительную лекцию по основам буддизма. Встреча началась с просмотра документального фильма «История буддизма. Путешествие, наполненное глубоким смыслом», который вызвал множество вопросов, касающихся культовых сооружений, прежде всего буддийских ступ.

5 декабря 2012 года Челябинский буддийский центр принял участие в конференции «Социально-педагогическое партнерство в духовно-нравственном воспитании личности гражданина России», проходившей в Челябинском государственном педагогическом университете. На конференцию были приглашены преподаватели школ Челябинска и Челябинской области, представители религиозных конфессий и регионального Министерства образования. Члены буддийского центра приняли участие в обсуждении различных аспектов подготовки и преподавания ОРКСЭ. Выяснилось, что главной проблемой преподавания является отсутствие рабочих тетрадей и хрестоматии по предмету, в связи с чем педагоги вынуждены разрабатывать учебные пособия самостоятельно и обмениваться ими с коллегами. Высказывались просьбы об оказании помощи

в приобретении учебно-методического и наглядного образовательного материала, что в значительной степени улучшило бы подготовку педагогов к проведению занятий, позволило бы разнообразить формы и методы работы с учащимися.

Был обсужден опыт сотрудничества школ с турфирмами по вопросам организации экскурсий в религиозные учреждения. Однако проведение подобных мероприятий вызывает целый ряд затруднений, как-то: наличие письменного разрешения от родителей и необходимость отсутствия религиозных обрядов во время экскурсии.

Помимо этого школы обязаны предоставлять место для общения представителей религий с родителями, чтобы последние могли определить, какой модуль они желают выбрать для своего ребенка.

Нужно отметить, что в ходе данного обсуждения выявился широкий круг вопросов, которые в дальнейшем стали основой проектов, направленных на разрешение существующих проблем.

Глубокий интерес у аудитории пробудила презентация книги Елены Леонтьевой «Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия», организованная представителями Челябинского буддийского центра. Прекрасно оформленная и написанная доступным языком, книга дает очень глубокое и правильное понимание сущности буддизма. Организаторы встречи отметили: «Мы были приняты аудиторией очень позитивно, даже, казалось, „на ура“, потому что учителя говорили, что негде брать информацию о буддизме. И то, что мы появились, было очень кстати, все были по-настоящему рады нам и искренне заинтересованы».

Во время конференции наметилась перспектива дальнейшего сотрудничества с ЧИПКРО по подготовке учителей к преподаванию дисциплины «Основы буддийской культуры» в рамках учебного курса ОРКСЭ. Конференция приобрела статус обязательного мероприятия и стала ежегодной.

Опыт совместной работы волгоградского буддийского центра с Волгоградской государственной академией последипломного образования (ГАОУ ДПО «ВГАПО»)

Остановимся на опыте взаимодействия буддийского центра с органами государственных и муниципальных управлений в сфере образования по дисциплине «Основы буддийской культуры» в рамках комплексного учебного курса ОРКСЭ.

Инициатором проведения совместных мероприятий выступило Государственное автономное образовательное учреждение дополнительного профессионального образования (повышения квалификации) специалистов

«Волгоградская государственная академия последипломного образования» (ГАОУ ДПО «ВГАПО»).

В 2012 году был подписан договор о сотрудничестве между ГАОУ ДПО «ВГАПО» в лице ректора, доктора исторических наук, профессора Николая Александровича Болотова и представителем религиозной организации «Буддийский центр Алмазного пути школы Карма Кагью города Волгограда» в лице начальника экскурсионного отдела историко-этнографического и архитектурного музея-заповедника «Старая Сарепта», заместителя председателя Калмыцкого культурного центра им. Н. Очирова Людмилы Николаевны Лукмановой.

В договоре было предусмотрено оказание буддийским центром учебно-методического и научного обеспечения содержания предмета, информационной и консультационной помощи при проведении курсов повышения квалификации учителей по модулю «Основы буддийской культуры».

Большая подготовительная работа по организации курсов была проведена кафедрой теории, методики и организации социально-культурной деятельности ВГАПО. Большую поддержку при проведении учебных занятий оказали заведующий кафедрой, доктор педагогических наук, профессор, член общероссийской общественной организации «Российская ассоциация содействия науке» Татьяна Анатольевна Затямина и методист кафедры Людмила Васильевна Елфимова.

Учебные занятия по подготовке профильных специалистов для преподавания в общеобразовательных школах комплексного учебного курса ОРКСЭ по дисциплине «Основы буддийской культуры» проводились на базе академии.

Для проведения занятий была выделена аудитория на 30–35 посадочных мест, которая была обеспечена современным мультимедийным оборудованием и доступом в интернет.

При проведении занятий соблюдалась культурологическая направленность преподавания модуля, что отвечало принципам государственной образовательной политики Российской Федерации и концепции курса ОРКСЭ.

За 2012–2013 учебный год было проведено пять курсов. Общее количество слушателей составило 135 человек.

За время работы в курсах приняли участие учителя из четырех районов города Волгограда: Краснооктябрьского, Центрального, Советского, Красноармейского, а также из ряда муниципальных районов Волгоградской области: Быковского, Городищенского, Даниловского, Камышинского, Клетского, Кумылженского, Ленинского, Палласовского, Старополтавского, Чернышковского; из городов Волжского, Урюпинска, Камышина, Михайловки, Суровикино.

В качестве рекомендованных пособий, обеспечивающих курс повышения квалификации по модулю, слушателям были предложены УМК, включенные в Федеральный перечень учебников, рекомендованных (допущенных) к использованию в образовательном процессе в образовательных учреждениях, реализующих образовательные программы общего образования и имеющих государственную аккредитацию, на 2013–2014 учебный год, утвержденный приказом №1067 от 19 декабря 2012 года:

- 1) учебно-методический комплекс издательства «Просвещение» — Чимитдоржиев В.Л. Основы религиозных культур и светской этики. Основы буддийской культуры. 4–5 классы. Учебное пособие для общеобразовательных учреждений. М., 2010;
- 2) учебно-методический комплекс издательства «Дрофа» — Китин Б.У., Савченко К.В., Якушкина М.С. Основы духовно-нравственной культуры народов России. Основы религиозных культур и светской этики: Основы буддийской культуры. 4 класс. Учебник для общеобразовательных учреждений. М., 2012.

Кроме того, были разработаны дополнительные материалы с учетом национально-региональной специфики.

Именно на этом этапе возникли сложности. Практически 100% учителей не были обеспечены учебно-методическими комплектами по модулю «Основы буддийской культуры». Главная причина сложившейся ситуации была связана с тем, что в Волгоградской области ни один из учащихся четвертого класса или их родителей не выбрали эту дисциплину. Соответственно необеспеченность общеобразовательных учреждений учебниками для реализации учебной программы по модулю «Основы буддийской культуры» по Волгоградской области составляла 100%, что соответствовало результатам мониторинга по итогам 2012–2013 учебного года, проведенного ФГАОУ ДПО «Академия повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования» (АПКиППРО).

Учитывая тот факт, что практически во всех общеобразовательных учреждениях города Волгограда и Волгоградской области в рамках комплексного учебного курса ОРКСЭ в большинстве случаев учащиеся выбрали дисциплину «Основы светской этики», было отрадно наблюдать, что модуль по основам буддийской культуры вызвал по-настоящему большой и неподдельный интерес. Это было обусловлено и тем, что учебный материал по этой дисциплине можно будет использовать при преподавании модуля «Основы мировых религиозных культур», где буддизм как мировая религия является составной частью учебного пособия.

На первом учебном занятии мы постарались детально ознакомить слушателей курса с содержанием учебно-методического комплекта по модулю

«Основы буддийской культуры», выпущенного издательством «Просвещение» в 2010 году (автор В. Л. Чимитдоржиев).

Для того чтобы занятие прошло на достаточно высоком профессиональном уровне, в качестве наиболее важных механизмов, способствующих освоению содержания дисциплины, были использованы различные формы интерактивного взаимодействия с использованием информационно-коммуникационных технологий.

В конце занятия учителя поделились своими впечатлениями о модуле и формате подачи материала. Были высказаны замечания и предложения. Особенно ценными оказались пожелания педагогов, заранее познакомившихся с содержанием учебных пособий.

Выяснилось, что существуют определенные трудности в восприятии учителями содержания учебников.

Обозначилась следующая характерная картина:

- буддизм до сих пор представляет собой совершенно далекую и незнакомую область знаний для многих учителей России, которым придется преподавать этот модуль;
- в целом отсутствует систематическое образование в области культурологии и религиоведения;
- учитель ОРКСЭ — это преподаватель истории, литературы, физики, математики и т.д., но в большей степени это учителя начальных классов, уровень гуманитарной компетенции которых не всегда является достаточным для преподавания столь сложной дисциплины, что объясняется особенностями содержания образования учителя начальных классов и периодом получения образования (большинство из них окончили учебные заведения в советское время).

Приняв во внимание пожелания педагогов и проанализировав региональный опыт апробации комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» в 2010–2011 учебном году в 21 субъекте РФ, мы выявили основные замечания и предложения, относящиеся к модулю «Основы буддийской культуры».

Предлагаем некоторые из них:

- что касается содержания книги-справочника для учителя, она включает значительный объем обобщенной информации, не всегда пригодной для использования в практике подготовки к конкретным урокам по данному курсу;
- тексты учебного пособия перегружены терминами, сложными для восприятия младшими подростками, в них мало литературных примеров, недостаточно иллюстративного материала;

- в учебнике рассматривается недостаточно ситуаций, требующих включения обучающихся в процесс обсуждения;
- материал в учебном пособии сложен, объемён; необходима адаптация содержания с учетом возрастных особенностей обучающихся;
- имеется определенный гендерный конфликт (оформление учебника представляет нам только изображения мальчиков, что не может способствовать воспитанию эгалитарного отношения между полами).

Особо отметим, что наиболее интересные предложения, позволяющие понимать и преподносить материал в максимально удобном и доступном виде, заключаются в необходимости использования всех имеющихся возможных средств информации, а именно:

- интернет-ресурсов, аудиозаписей, видеофильмов, мультимедийных презентаций, тематически связанных с содержанием модуля;
- электронных сборников и пособий;
- энциклопедической и справочной литературы (словарей, справочников по теории и истории буддизма, биографий религиозных деятелей и значимых персоналий и др.);
- научно-популярных книг, содержащих дополнительный познавательный материал развивающего характера по различным темам модуля;
- художественных альбомов, содержащих иллюстрации к основным разделам модуля;
- картографических изданий, иллюстративных материалов;
- фотографий музейных экспозиций, культовых сооружений, ритуальных и бытовых предметов, характерных для рассматриваемой буддийской культуры.

Это позволило нам внести некоторые коррективы в программу подготовки учителей с учетом вышеперечисленных замечаний и предложений.

На последующих четырех встречах мы предоставляли больше информации и более детально знакомили учителей с учебно-методическим комплектом по учебному предмету «Основы буддийской культуры» издательства «Дрофа» (2012, авторы Б. У. Китинов, К. В. Савченко, М. С. Якушкина).

Содержание учебника является наиболее адаптированным и соответствует возрастным особенностям учащихся четвертого класса.

Эксперт по буддизму кандидат исторических наук Е. В. Леонтьева в своей рецензии к учебнику отметила: «Текст учебника составлен в форме сказки. Буддизм, некоторые особенности его доктрины, истории, географии,

культуры и искусства представлены глазами двух героев — мальчика Ананда и слоненка Падмы, которые путешествуют в пространстве и времени, посещая буддийские страны. Такая канва позволила авторам легко связать культурные фрагменты с историческими, органично вплести в повествование притчи и легенды, представить важные для буддизма фигуры учителей и рассказать о различных обычаях Центральной Азии. Благодаря сказочному сюжету учебник читается увлекательно, и можно ожидать, что школьники легко усвоят необходимые знания.

Учебник дает ясное представление о буддийской культуре, способствует развитию эрудиции, воспитывает уважение и к родной стране, и к другим культурам, что в наши дни особенно актуально».

Мы дополнили программу курса фоторядом, мультимедийными презентациями и фильмами:

«История буддизма. Часть 1. Путешествие, наполненное глубоким смыслом». Это первая часть трилогии об истории буддизма, выпущенной к 190-летию Института востоковедения РАН и рекомендованной для преподавания буддизма в учебных заведениях страны. 2011 год, режиссер Андрей Толошный (Киев), язык — русский, продолжительность 30 мин.

«Искусство для просветления». Россия — единственная страна в мире, в которой существуют буддийские республики; буддизм здесь является официальной религией с 1742 года. Фильм расскажет о возникновении буддийской культуры в России, а также о том, как эта культура обогащает жизнь современного общества. Здесь вы познакомитесь с основными видами буддийского искусства: традиционной живописью — тханкописью, скульптурами, буддийской музыкой, зодчеством — возведением ступ, а также увидите сакральный ритуал построения и разрушения мандалы. 2009 год, режиссер Григорий Диккерт (Россия), язык — русский, продолжительность 39 мин.

Прекрасно созданные фильмы позволили педагогам в короткий срок, в период курсов, усвоить большой объем новой для них информации и прояснить для себя многие неясные моменты в отношении буддизма в целом, познакомиться с основными видами буддийского искусства.

Большой интерес у педагогов вызвала книга **«Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия»**, автор Леонтьева Елена Валерьевна.

«Путеводитель по буддизму» вышел под грифами московского Института стран Востока и Самарского университета и рекомендован в качестве учебного пособия. После короткого ознакомления многие учителя увидели в ней прекрасную альтернативу книге-справочнику для учителя. Педагоги

отмечали высокую степень доступности изложенного учебного материала, высококачественные иллюстрации, что существенно отличало это дополнительное учебное пособие от других учебников, написанных в академическом стиле.

Часть учителей заинтересовалась методической поурочной разработкой — **«Основы буддизма в школе — справочная информация и методические разработки уроков для средних и средних специальных учебных заведений»** — совместного проекта Немецкой и Российской ассоциаций буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью. По инициативе российской ассоциации методическое пособие переведено на русский язык и частично адаптировано к ФГОС РФ. Разработка является прекрасным примером использования различных форм интерактивного взаимодействия с учениками старших классов с применением информационно-коммуникационных технологий.

Мы уверены, что это поможет педагогу в подготовке урока по разделам модуля, а его профессионализм позволит, используя формат пособия, адаптировать текстовый и наглядный материал под возрастные особенности учащихся четвертого класса.

Методическую поурочную разработку мы представляли как дополнительный информационный блок к рекомендованным Минобрнауки РФ учебно-методическим комплектам по модулю «Основы буддийской культуры».

Создание информационного банка по дисциплине «Основы буддийской культуры»

Мы убеждены, что развитие интересной и полезной работы по созданию информационного банка по дисциплине «Основы буддийской культуры» станет весомым дополнением к основному учебно-методическому и научному обеспечению содержания модуля в составе комплексного учебного курса ОРКСЭ, что в значительной степени улучшит подготовку педагогов к занятиям, позволит разнообразить формы и методы работы с учащимися, используя ИКТ. Например: уроки-экскурсии, виртуальные путешествия с целью знакомства с традициями, обычаями и культурой буддизма, дополненные национально-региональным компонентом. Подобные форматы проведения урока соответствуют ФГОС НОО второго поколения.

Информационный банк создавался на основе:

- многолетнего опыта проведения Российской ассоциацией буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью различных культурно-просветительских, образовательных, книгоиздательских (книгопечатных) и выставочных проектов;

- материалов, предоставленных Международной общественной организацией содействия сохранению культурно-исторических традиций народов Центральной Азии «Культурное наследие Гималаев»;
- материалов международных междисциплинарных научно-практических конференций «Буддизм Ваджраяны в России»;
- авторских фильмов, презентаций, методических разработок, книг, справочников, словарей, энциклопедий, созданных специалистами и учеными ассоциации, а также в соавторстве с ведущими российскими и зарубежными учеными — буддологами, востоковедами.

Мы постарались не выходить за рамки правового поля. Все материалы отрецензированы, рецензированы, согласованы с авторами и рекомендованы для использования в образовательном процессе подготовки преподавателей по модулю «Основы буддийской культуры».

С целью обеспечения учителя необходимой информацией для успешного преподавания модуля нами был отрецензирован и дополнен ранее созданный буддистами российской ассоциации список ссылок на интернет-ресурсы, который можно использовать во всех регионах РФ, дополняя национально-региональным компонентом.

Список ссылок на интернет-ресурсы:

- Централизованная религиозная организация «Российская ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью»: www.buddhism.ru;
- официальный сайт Его Святейшества Кармапы XVII Тринле Тхае Дордже: www.karmapa.ru;
- ступа — буддийская архитектура: www.stupaman.livejournal.com, stupaman.org;
- электронный журнал «Буддизм в России»: subscribe.ru/catalog/religion.buddtoday;
- «Основы буддизма в школе — справочная информация и методические разработки уроков для средних и средних специальных учебных заведений» — совместный проект Немецкой и Российской ассоциаций буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью: school.buddhism.ru;
- Дхарма-шоп: www.dharma-shop.ru;
- Сайт международной междисциплинарной научно-практической конференции «Буддизм Ваджраяны в России»: www.vajra-conference.buddhism.ru;

- Сайт буддийского издательства «Ориенталия»: orientbook.ru (рекомендуем к ознакомлению исчерпывающее справочное пособие «Тибетские буддийские символы» Роберта Бира: orientbook.ru/product_info.php?products_id=60);
- Издательство «ЭКСМО»: eksmo.ru (рекомендуем к ознакомлению книги серии «Алмазный путь» (eksmo.ru/series/1294923) и вышеупомянутый «Путеводитель по буддизму» [Леонтьева, 2013]: eksmo.ru/news/authors/1341589/?sphrase_id=8823);
- Министерство образования и науки РФ, при сопровождении АПК и ППРО (г. Москва), специализированный портал: www.orkce.ru;
- Издательство «Просвещение»: www.prosv.ru (рекомендуем к ознакомлению вышеупомянутую книгу [Чимитдоржиев, 2010]: http://www.prosv.ru/umk/ork/info.aspx?ob_no=20320);
- Издательство «Дрофа»: www.drofa.ru (рекомендуем к ознакомлению вышеупомянутую книгу [Китинов и др., 2012]: <http://www.drofa.ru/cat/product4796.htm>).

Внеурочная деятельность в рамках изучения модуля «Основы буддийской культуры»

Не менее важной и глубокой темой в программе комплексного обучения ОРКСЭ и всестороннего развития подрастающего поколения является организация внеурочной деятельности в рамках изучения модуля «Основы буддийской культуры». Сюда входит посещение музеев и исторически и духовно значимых сооружений. Учителя с большим интересом воспринимают информацию о программах музеев, где появляется реальная возможность с помощью экспозиций или экскурсионных выездов, репрезентирующих буддийскую культуру, расширить знания о буддизме у школьников.

Исходя из многолетнего опыта мы предлагаем экскурсионные программы с буддийской тематикой Историко-этнографического и архитектурного музея-заповедника «Старая Сарепта», которые представляет начальник экскурсионного отдела музея-заповедника «Старая Сарепта», заместитель председателя Калмыцкого культурного центра им. Н. Очинова Людмила Николаевна Лукманова.

Выездная экскурсия «Дорога к храму» предполагает поездку в буддийский хурул, расположенный недалеко от Волгограда. Знакомство с буддийской культурой происходит в ходе беседы с настоятелем хурула ламой Джигме.

Очень популярна среди волгоградских учителей и школьников экскурсионная поездка в Элисту, которая предполагает посещение храма «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (являющимся одним из чудес России), ступы Просветления (была возведена буддистами традиции Карма Кагью

из России и Украины; торжественное открытие ступы произошло 28 июля 1999 года. Церемонию открытия и освящения провел буддийский мастер Лопён Цечу Ринпоче), высота которой составляет семь метров, а вместе с алтарной комнатой — одиннадцать. До сего дня это самая высокая ступа в европейской части России. Ее строительство вдохновило калмыков на создание подобных монументов по всей республике.

Получая такие предложения непосредственного соприкосновения с атмосферой буддизма, многие учителя со своими учениками охотно участвуют в таких экскурсиях.

Сама по себе Волгоградская область имеет глубокие исторические корни, составляющие незыблемую основу существования и развития буддизма на ее территории. Так, село Солянка Светлоярского района Волгоградской области ранее принадлежала древнему калмыцкому роду князей Тундутовых. На их землях находился буддийский храм *сюме* и буддийская ступа — *чортен*. Здесь был захоронен князь Церен Давид Тундутов — первый представитель калмыцкого народа в первой Государственной думе России. В 2010 году усилиями фонда им. Н. Очирова и лично его председателя Н. С. Улановой при поддержке общественных, религиозных организаций и меценатов в селе Солянка была восстановлена ступа Просветления, посещение которой включено в экскурсионные программы всех туристических компаний Волгограда. Кроме того, ступа представлена в проекте «Перекресток цивилизаций».

Во время школьных экскурсий дети получают информацию не только об объектах культурного наследия, символизме и значении буддийской ступы, но и узнают о богатейшей истории края. Посещение таких мест мотивирует учащихся к поиску информации в дополнительных источниках, а значит, развивает их любознательность, интерес к изучаемому предмету, воспитывает нравственные чувства, толерантность.

В 2009 году музей «Старая Сарепта» поддержал инициативу настоятеля буддийского храма Великой Победы ламы Джигме и выступил одним из организаторов строительства мандалы двадцати одной Тары в музее-заповеднике «Старая Сарепта». В нынешнем году это событие проходило уже в третий раз.

Параллельно были организованы многочисленные школьные экскурсии на тему «Сохранение и интеграция национальных и духовных традиций калмыков в культурное наследие народов Нижнего Поволжья», проектом руководила Л. Н. Лукманова.

Волгоградскую область по праву называют перекрестком цивилизаций. Мы можем по-настоящему гордиться ее буддийской традицией и культурой, ведь именно здесь европейцы впервые смогли прикоснуться к ценностям буддизма, продвигающим в мир идеалы ненасилия и жизни ради блага всех существ.

Невозможно обойти вниманием опыт работы буддийских центров традиции Карма Кагью Тольятти и Самары по оказанию помощи педагогам при проведении внеурочных мероприятий. С 2006 года буддийские центры сотрудничают с Музеем археологии, этнографии и истории СамГУ в рамках проекта «Ноев ковчег в Самарской области» по созданию этноконфессиональной музейной экспозиции, с 2011 года — в рамках общероссийской программы «Народов много, страна одна». В процессе этого сотрудничества родился совместный выставочный и научно-исследовательский проект «Тибетский буддизм в Самарском крае», затрагивающий аспекты как истории, так и современности. В основу экспозиции университетского музея легло собрание экспонатов, переданных самарскими и тольяттинскими буддистами, а также материалы краеведческих музеев. Довольно часто за консультационной поддержкой обращаются преподаватели общеобразовательных школ. Так, была оказана помощь в подготовке праздника Дня народного единства (2 ноября 2012 года) в общеобразовательной школе №93 г. Тольятти. К 275-летию основания Ставрополя-на-Волге (совр. Тольятти) музей СамГУ совместно с буддийскими центрами Самары и Тольятти провел в этих городах две выставки, которые имели большой успех. Параллельно проводились экскурсии для школьников, которые таким образом знакомились с богатейшей буддийской культурой и искусством.

По инициативе мэрии городского округа Тольятти в 2012 году состоялись еще две выставки: весной 2012 года — в Музее истории и природы Самарской области гимназии №35 г. Тольятти, а затем (22 мая — 22 августа 2012) в период школьных каникул для групп школьников в музее Института экологии Волжского бассейна РАН. В 2013 году в Тольятти были организованы выставка «Тибетский буддизм в Среднем Поволжье: история и современность» (краеведческий музей г. Тольятти, апрель 2013 года) и лекция московского художника-тханкописца Золины Тогузаевой о буддийском изобразительном искусстве.

Подобные мероприятия имеют большое культурно-просветительское значение. И школы охотно идут на сотрудничество, посещая подобные мероприятия. Принцип наглядности и сопричастности в обучении обычно трудно переоценить, а уж тем более искусство буддизма, которое само по себе есть «освобождение посредством созерцания», дает детям возможность самого близкого и непосредственного контакта с буддийской культурой.

Заключение

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 в традициях российского общества; способствует развитию межкультурных и межконфессиональных связей, сохранению духовно-нравственных основ государства. Немаловажную роль в этом процессе играют буддийские центры Алмазного пути традиции Карма Кагью, открытые к диалогу и сотрудничеству с образовательными, культурными, административными учреждениями, готовые оказать научную и информационную поддержку преподавателям в процессе освоения комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики».

ЛИТЕРАТУРА

1. Зудина, Перла, 2013 — Зудина В. Н., Перла Н. Ю. Тибетский буддизм в образовательном пространстве Самарского региона // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры / отв. ред. Е. В. Леонтьева; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2013. С. 427–433.
2. Китинов, 2013 — Китинов Б. У. О новом учебнике «Основы буддийской культуры» // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры / отв. ред. Е. В. Леонтьева; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2013. С. 468–470.
3. Китинов и др., 2012 — Китинов Б. У., Савченко К. В., Якушкина М. С. Основы духовно-нравственной культуры народов России. Основы религиозных культур и светской этики: Основы буддийской культуры. 4 кл. (4–5 кл.). Учебник для общеобраз. учреждений / под ред. Т. Д. Шапошниковой. 2-е изд., стереотипное. М.: Дрофа, 2013.
4. Койбагаров, 2012 — Койбагаров А. Ш. О буддийском образовании в школах России (резюме) // Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию / отв. ред. А. М. Алексеев-Апраксин; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2012. С. 850.
5. Кузьмина, 2012 — Кузьмина Л. С. Преподавание буддизма в школе: опыт Германии // Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию / отв. ред. А. М. Алексеев-Апраксин; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2012. С. 816–820.
6. Литвин, 2013 — Литвин М. И. Актуальные проблемы преподавания учебного модуля «Основы буддийской культуры» в контексте комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры / отв. ред. Е. В. Леонтьева; сост. В. М. Дронова — М.: Алмазный путь, 2013. С. 473–478.

7. Леонтьева, 2013 — Леонтьева Е. В. Презентация книги «Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия» // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры / отв. ред. Е. В. Леонтьева; сост. В. М. Дронова. М.: Алмазный путь, 2013. С. 471–472.
8. Лукманова, 2009 — Лукманова Л. Н. Сохранение и интеграция национальных и духовных традиций калмыков в культурное наследие народов Нижнего Поволжья // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 511–516.
9. Метлик, 2011 — Метлик И. В. Преподавание в школе истории религий и религиозных культур в контексте введения ФГОС общего образования второго поколения // «Вестник московского образования». 2011. №13. С. 290–320. URL: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=1201>.
10. Министерство образования и науки РФ — Министерство образования и науки РФ, при сопровождении АПК и ППРО (г. Москва). [Электронный ресурс] . URL (спецпортал): <http://www.orkce.org/>.
11. Покасов, 2013 — Покасов В. Ф. Методические рекомендации по сопровождению комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики» в общеобразовательные учреждения в Ставропольском крае. Ставрополь: ГБОУ ДПО СКИРО ПК и ПРО, 2013.
12. Результаты мониторинга — Результаты мониторинга по итогам 2012–2013 учебного года [Электронный ресурс]. URL: <http://www.orkce.org/node/396>.
13. Чимитдоржиев, 2010 — Чимитдоржиев В. Л. Основы религиозных культур и светской этики. Основы буддийской культуры. 4–5 кл. Учебное пособие для общеобраз. учреждений. М.: Просвещение, 2010.

К. Б. Ерофеев (Санкт-Петербург)

О НЕКОТОРЫХ ВОПРОСАХ РЕЛИГИИ И ПРАВА В РОССИИ ПРИМЕНИТЕЛЬНО К ВОСТОЧНЫМ РЕЛИГИЯМ И БУДДИЗМУ, В ЧАСТНОСТИ

Свобода совести — важнейшее право человека. Например, Н. А. Бердяев в книге «Государство» подчеркнул: «Свобода совести — основа всякого права на свободу, поэтому она не может быть отменена или ограничена людской волей, государственной властью. Она есть изъявление Бога. Бог в свободе видит достоинство сотворенного им человека. Только в свободном существе образ и подобие Божии обнаруживаются» [Бердяев, 1990, 268].

Широко употребляются три понятия: «свобода совести», «свобода вероисповедания» и «религиозная свобода». Несмотря на известную близость этих понятий, их нельзя смешивать. Так, российский ученый С. А. Авакьян подчеркивает, что «свобода совести имеет как бы два аспекта. Один — это внутренняя свобода морально-этических воззрений человека (то есть что считать добром и злом, добродетелью или подлостью, хорошим или плохим поступком, честным или бесчестным поведением и т.д.). Отсюда, кстати, распространенные представления о порядочности, совестливости человека. Есть некий идеал, эталон, с которым можно соизмерять каждую личность. Другой аспект внутренней свободы совести — это возможность личности выбрать себе подобный идеал и следовать ему. Свобода вероисповедания представляет собой также и возможность верить в существование такого идеала не в виде кого-то зримого объекта, а в образе необычного (божественного) существа, не только самого честного, справедливого, гуманного, но и думающего о нравственной чистоте каждого из нас, помогающего нам выбрать истинный путь, удерживающего от плохих поступков, настраивающего на помощь ближнему. Поскольку

ку подобному существу принадлежат все самые лучшие качества — это сближает, а то и идентифицирует свободу вероисповедания со свободой совести» [Авакьян, 1999, 9].

В России процесс утверждения принципа свободы совести законодателем претерпел существенные трудности и растянулся на длительный период. Как известно, древнерусское государство во многом восприняло политическую систему и религиозное мировоззрение Византийской империи. В Византии уже к VI веку был выработан принцип симфонии церкви и государства: «Мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа, необходимы для государственного устройства так же, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит благоденствие государства». Однако принцип симфонии в Византии не был реализован в чистом виде.

Несмотря на то что русское православие было государственной религией — религией московского государя и большинства населения, — уже в период становления Московского государства возникла проблема присоединения регионов с иной конфессиональной структурой. Так, уже в начале XVII века (1608–1609) присягу на верность русскому государству принесли калмыки (или западные монголы (ойраты)). Взяв на себя право осуществлять внешние функции, русские цари гарантировали калмыкам свободу исповедания традиционного для них буддизма. К середине XVII века влияние России достигло территории современной Бурятии, присоединение этих традиционно буддийских земель завершилось подписанием Нерчинского договора между Российским государством и китайской империей Цин в 1689 году. На середину XVII века пришлось время включения Алтая в сферу интересов русского государства. Четвертый традиционно буддийский регион России — Республика Тыва (Тува, ранее — Урянхайский край) — вступил под протекторат Российской империи значительно позднее — в 1914 году, хотя культурные и экономические связи России и Тывы значительно древнее. Окончательно Тыва вошла в состав России (тогда — СССР) в 1944 году.

При Петре Великом от византийской симфонии был сделан шаг в сторону системы государственной церковности протестантских немецких княжеств эпохи абсолютизма. До Петра служение Богу и церкви создавалось и носителями государственной власти, и всем русским народом как высший смысл и высшая цель самого существования государства. После Петра правительство России ставило перед собой вполне утилитарные и автономные от религиозной санкции цели, а привилегированный статус православной церкви, ее «господствующее» в сравнении с другими религиозными общинами положение находило себе оправдание уже только в том, что православие, согласно основным законам Российской империи, являлось вероисповеданием государя и большинства его подданных.

Петр Великий, благоволивший западным веяниям, проводил вполне прогрессивную для своего времени политику веротерпимости. По его указу в Россию приглашались иностранцы «какой ни есть веры», объявлялась свобода богослужений национальных церквей. Он первым из русских государей посетил богослужения христиан других конфессий (католиков, лютеран и др.). Понимая, что Россия — многонациональное и поликонфессиональное государство, Петр и его наследники установили определенного рода ранжирование церквей и религиозных общин. Часть из них пользовались широкой свободой вероисповедания, деятельность иных жестко пресекалась государством.

По объему привилегий на первом месте стояла православная церковь. Затем — лютеранская и реформатская церкви, община гернгутеров, армяно-григорианская, армяно-католическая и католическая церкви, нехристианские религиозные общины — евреи-караимы, магометане сунниты и шииты. К менее привилегированным общинам относились евреи-талмудисты, буддийско-ламаистские калмыки и буряты. Далее шли терпимые, но лишенные привилегий (русские старообрядцы, шотландские и базельские сектанты, меннониты и баптисты Закавказья, сибирские шаманисты и самоеды-язычники). Общины молокан, духоборцев, субботников, скопцов, хлыстов и иных «крайних сектантов» (терминология того времени) были непризнанными и нетерпимыми по законам Российской империи.

Причинами подобного ранжирования являлись расхождение с догматами православия, законность происхождения (то есть была ли данная религия исконной для народов России), миролюбие, отсутствие прозелитизма. Такого рода ранжирование в целом сохранилось в российской правовой системе до начала XX века, а некоторые пережитки (в частности, неистребимое желание наших парламентариев разделить религии на традиционные и все остальные) и вплоть до настоящего времени. Как видим, буддисты в царской России хотя и не относились к господствующей религии, но были признаны привилегированными, видимо, в силу исконного исповедания этой религии народами России, а также из-за миролюбия и верности престолу. Исходя из этих соображений еще в 1741 году императрица Елизавета Петровна узаконила существование 11 дацанов и 150 лам при них.

17 апреля 1905 года Николай II издал императорский указ об укреплении начал веротерпимости. Этот указ носил несомненно прогрессивный для своего времени характер и поставил Российское государство в один ряд с государствами с либеральным законодательством о свободе совести. Благодаря политике веротерпимости в столице Российской империи Санкт-Петербурге был реализован амбициозный проект представителя Далай-ламы в России Агвана Доржиева, выдающегося дипломата и рели-

гиозного деятеля, — построен самый северный в мире буддийский храм* — буддийский храм «Дацан „Гунзэчойнэй“». Вскоре дацан стал одним из центров религиозной и культурной жизни столицы империи.

В первом публичном документе Временного правительства «Обращение к гражданам» от 7 марта 1917 года декларировалась отмена вероисповедных ограничений, что отменяло обусловленность объема гражданских прав и обязанностей при принадлежности к определенной конфессии. Пункт 1 Закона Временного правительства от 14 июля 1917 года «О свободе совести» гарантировал, что «каждому гражданину Российского государства обеспечивается свобода совести. Посему пользование гражданскими и политическими правами не зависит от принадлежности к вероисповеданию и никто не может быть преследуем и ограничиваем в каких бы то ни было правах за убеждение в делах веры». Временное правительство предприняло шаги по созданию нового контролирующего органа — Министерства исповеданий, имевшего два департамента (ведомства православного вероисповедания и инославных и иноверных исповеданий).

Временное правительство, действовавшее в условиях системного и все углублявшегося кризиса государственности, пыталось маневрировать для разрешения межнациональных и межрелигиозных противоречий. Но события октября 1917 года до основания разрушили начинания деятелей Временного правительства, в том числе и в области вероисповедной политики. Теперь о ее возможных результатах истории могут судить лишь в сослагательном наклонении. Народы России были поставлены перед фактом коренного пересмотра места и роли религии в жизни общества и радикального изменения правового статуса религиозных объединений.

Октябрьская революция поставила народы перед фактом пересмотра места и роли религии в общественной жизни. Отношение политического руководства Советской России к религиозным объединениям и, наоборот, различных религиозных объединений к властям в первые годы Советской власти было весьма разноречивым. Известно, что большевики пришли к власти под лозунгом социального равенства, одним из компонентов которого являлось религиозная свобода и равенство. Мы не будем рассуждать на тему искренности этой приверженности ленинского правительства к демократическим ценностям в части реализации прав граждан на свободу совести и вероисповедания. Тем не менее в одном из первых декретов Совета народных комиссаров РСФСР (1918) был Декрет о свободе совести, ст. 3 которого провозглашала, что «всякие праволишения, связанные с исповеданием какой бы то ни было веры, отменяются». В.И. Ленин дополнил указанную статью следующим комментарием: «Из всех официальных

* На данный момент самым северным буддийским храмом является дацан в Якутске, который был открыт 2 октября 2014 года. — Прим. ред.

актов всякое указание на религиозную принадлежность и непринадлежность граждан устраняется». В обращении «К деревенской бедноте» В.И. Ленин говорил: «Каждый должен иметь полную свободу не только держаться какой угодно веры, но и распространять любую веру и менять веру. Ни один чиновник не должен даже иметь права спрашивать кого ни на есть о вере: это дело совести, и никто тут не смеет вмешиваться» [Ленин, 1967, 173]. Известно, что в отличие от последующих советских (и российских) правительств ленинское правительство весьма мудро выстраивало вероисповедную политику. Использовался метод «кнута и пряника»: традиционные конфессии, активно соперничавшие с советскими властями в борьбе за умы граждан, — русское православие, лютеранство и др. — подвергались беспрецедентному давлению, сопровождавшемуся репрессиями.

Резко негативным было и отношение новой власти к старообрядчеству, причинами были и жесткая бескомпромиссность (граничащая с фанатизмом) старообрядцев к институту власти, тесная связь с крупным торговым капиталом. В отношении католицизма был избран курс политического лавирования, вызванный необходимостью добиться прорыва политической и торговой блокады со стороны капиталистических держав. Кроме того, антиправославные тенденции некоторых кругов католичества использовались большевиками как инструмент давления на православие. В отношении ислама и иудаизма была избрана политика мягкого выдавливания с политической арены, но при случае не упускались из виду и силовые методы давления. Весьма толерантное отношение к иудаизму объяснялось наличием большого процента евреев в советских и партийных органах, что нетрудно было объяснить реакцией евреев на бывшее религиозное и социальное неравноправие. Поддержка ислама также была весьма желательной. В обращении «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока» (1917) говорилось, что «отныне все ваши верования... объявляются свободными и неприкосновенными». Ряд протестантских конфессий (адвентисты седьмого дня, баптисты, евангелисты, толстовцы) с первых дней советской власти объявили о ее признании и поддержке. Это было нетрудно объяснить их былым подчиненным положением со стороны православия, а также провозглашением советским правительством принципов полной религиозной свободы. Буддийская религиозная верхушка подвергалась репрессиям как защищавшая интересы «классовых врагов», но до начала 30-х годов XX века религиозная жизнь буддистов не затихала.

В соответствии с «Декларацией прав трудящегося и эксплуатируемого народа» от 12 января 1918 года предприятия религиозных организаций были национализированы. Декретом Совета народных комиссаров от 20 января 1918 года «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» православная церковь была отделена от государства, но при

этом не получила прав частного религиозного общества. Положения декрета гласили: «Никакие церкви и религиозные общества не имеют права владеть собственностью. Прав юридического лица они не имеют. Все имущества существующих в России церквей и религиозных обществ объявляются народным достоянием». Положения декрета были реализованы Постановлением Народного комиссариата юстиции «О порядке проведения в жизнь Декрета „Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви“» от 24 августа 1918 года. В Конституцию РСФСР 1918 года и последующие советские конституции положения декрета неизменно включались. Однако ленинская конституция, в отличие от сталинской (1936), еще не запрещала религиозную пропаганду.

Не следует забывать, что антицерковная политика Советского правительства сопровождалась массовыми (и часто необоснованными) репрессиями духовенства и верующих. Данная политика не может быть оправдана даже условиями гражданской войны, обострением классовых противоречий, сложностями построения первого социалистического общества, так как наказание (весьма часто смертная казнь — «высшая мера социальной защиты» в терминологии тех лет) было неадекватно действиям верующих, основная масса которых избегала участия в кровопролитии военного времени. По разным данным, было репрессировано от 40 до 200 тысяч священнослужителей различных конфессий.

Как пишет А. И. Андреев в своей книге «Обитель Будды на севере России: из истории буддийского храма в Санкт-Петербурге», на первых порах Соввласть поддержала стремление А. Доржиева «обновить» буддизм, адаптировать его к советскому строю. «Попытки реформирования (модернизации) быта буддийского духовенства под лозунгом возрождения первоначального „чистого учения Будды“, не противоречащего коммунистической идеологии, оказались на деле малоуспешными, вызвав раскол буддийской „сангхи“ (общины) в СССР (в Бурят-Монгольской АССР и Калмыцком автономном округе). Тем не менее, пользуясь некоторым покровительством властей, А. Доржиеву удалось организовать и провести в Москве в начале 1927 года Всесоюзный буддийский собор, который официально закрепил в своих постановлениях инициированные им реформы. По решению собора буддийский храм в Ленинграде был объявлен резиденцией Всесоюзного духовного управления буддистов СССР. Вскоре после этого события в храме возобновились службы — ежегодно в конце лета в Ленинград из Улан-Батора приезжала небольшая группа монгольских и тибетских лам для совершения традиционного 45-дневного „летнего молебствия“ (так называемого ярнай хурала)».

8 апреля 1929 года Президиум Всесоюзного центрального исполнительного комитета принял постановление «О религиозных объединениях», по которому религиозным общинам дозволялось лишь «отправление

культов» в стенах «молитвенных домов», просветительская и благотворительная деятельность запрещалась. «Духовенство устранилось от участия в хозяйственных и финансовых делах так называемых двадцаток. Частное обучение религии, дозволенное Декретом 1918 года, теперь могло существовать лишь как право родителей обучать религии своих детей». Была образована Постоянная комиссия по вопросам религиозных культов при Президиуме ВЦИК.

5 декабря 1936 года на VIII Чрезвычайном всесоюзном съезде Советов было объявлено о принятии новой Конституции СССР, получившей название «Сталинской конституции». Конституция подтверждала принцип отделения церкви от государства, не допускалась религиозная пропаганда, фактически утверждалось неравноправие верующих и неверующих. Принятие и реализация сталинской конституции сопровождалось массовыми политическими репрессиями против верующих.

Не обошли политические репрессии, к сожалению, и буддийское духовенство и рядовых верующих. В 1933 году прекратились богослужения в ленинградском дацане. Это происходило на фоне раскулачивания «нетрудовых элементов» Калмыкии и Бурятии, сопровождавшегося репрессиями буддийского духовенства. В 1935–1937 годах подверглись тотальным репрессиям ламы в Ленинграде, а также рядовые верующие и просто интересующиеся буддизмом. Агван Доржиев умер в заключении.

Политика «перестройки» резко изменила отношение власти к религии. 1 октября 1990 года был принят Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях», утвердивший за отдельными приходами, церковными учреждениями права юридического лица. Религиозные организации получили право иметь в собственности недвижимое имущество, защищать свои интересы в судебных органах, активно участвовать в политической и общественной жизни и пользоваться средствами массовой информации. Однако новый закон действовал только 15 месяцев, до распада СССР. Но, несмотря на столь короткий срок действия общесоюзного закона (по сравнению с его «российским аналогом», о котором речь пойдет чуть ниже), следует признать, что принятие именно этого закона означало прорыв в приближении отечественного законодательства о свободе совести и религиозных организациях к международному уровню. Добавим, что союзный закон стал результатом деятельности Идеологической комиссии горбачевского правительства. В ноябре 1990 года был принят российский закон «О свободе вероисповеданий». Согласно указанному закону, в Верховном Совете РСФСР была образована Комиссия по свободе совести и вероисповеданиям. В системе государственного образования утверждался плюрализм идеологий: «Государственная система образования и воспитания носит светский характер и не преследует цели формирования того или иного отношения к религии». Преподавание вероучения на факульта-

тивной основе допускалось в любых государственных учебных заведениях и организациях.

Представляется исключительно важным отметить, что действующая Конституция Российской Федерации 1993 года в качестве основ конституционного строя закрепляет светский характер российского государства (ст. 14), основными принципами которого являются отделение религиозных объединений от государства и равенство их перед законом, запрет на создание и деятельность общественных объединений, преследующих цели, направленные на разжигание религиозной розни. Конституция определяет, что никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной.

Конституция в главе 2 «Права и свободы человека и гражданина» регламентировала, что «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (ст. 28).

Конституция запрещает создание общественных объединений, цели и действия которых направлены на разжигание религиозной розни (ч. 5 ст. 13). В ст. 19 провозглашается равенство прав и свобод человека и гражданина независимо в том числе от отношения к религии. Ст. 29 гарантирует каждому свободу мысли и слова, говорит о том, что не допускаются пропаганда и агитация, возбуждающие социальную, расовую, национальную или религиозную ненависть и вражду. Запрещается пропаганда социального, расового, национального и религиозного превосходства. Устанавливается возможность замены действительной военной службы на альтернативную гражданскую службу в случае, если убеждениям или вероисповеданию гражданина противоречит несение военной службы (ч. 3 ст. 59).

Основополагающие права, в том числе права на свободу совести и на свободу вероисповедания, защищаются и иными положениями Основного закона.

26 сентября 1997 года принят Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», заменивший собой Закон РСФСР 1990 года «О свободе вероисповеданий»; принятие этого закона ознаменовало переход к современному законодательству о свободе совести и вероисповеданий. Преамбула Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» гарантирует уважительное отношение государства к традиционным для России религиям, в том числе и к буддизму.

Буддисты незамедлительно воспользовались религиозной свободой. Так, уже в 1989 году возникло Ленинградское общество буддистов. Через два года община снова обосновалась в дацане. Сегодня буддизм является

наиболее распространенной религией ряда субъектов Федерации, значительные буддийские общины находятся на территориях других субъектов Федерации, в том числе и в крупнейших городах России. По данным российских религиоведов С. Б. Филатова и Р. Н. Лункина [Филатов, Лункин, 2005], общая численность практикующих буддистов в России составляет от 500 до 900 тыс. человек, общая численность, включая номинальных верующих, может достигать 1% населения (то есть 1400 тыс. человек). В крупных городах (большие буддийские общины существуют, помимо Санкт-Петербурга, в Москве, Самаре и др.) буддийские общины посещает до 1% населения.

Буддисты много столетий живут в нашей стране и вносят большой вклад в науку и культуру, промышленность и сельское хозяйство, военное дело и философию. Эти факторы, а также длительные дипломатические контакты властей нашей страны с буддийскими государствами делают весьма важным исследование церковно-государственной политики в отношении буддизма, правового статуса буддийских религиозных организаций, межконфессионального диалога.

Российская власть понимает важность межконфессионального мира и согласия. Президент В. В. Путин на совещании по вопросам межконфессиональных и межнациональных отношений 5 февраля 2004 года в Чебоксарах отметил, что «в России, как ни в каком другом месте на Земле, межконфессиональный и межрелигиозный мир, его традиции, являются основой государственности в прямом смысле» [Путин, 2004]. Примером такой уважительной и миролюбивой к традиционным религиям государственной политики на региональном уровне является посещение ВРиО губернатора Санкт-Петербурга Г. С. Полтавченко петербургского дацана 22 августа 2014 года в связи с началом масштабных ремонтно-реставрационных работ.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авакьян, 1999 — Авакьян С. А. Свобода вероисповедания как конституционно-правовой институт // Вестник Моск. ун-та. Сер. 11. Право. 1999. №1.
2. Бердяев, 1990 — Бердяев Н. А. Государство // Власть и право. Из истории русской правовой мысли. Л., 1990.
3. Ленин, 1967 — Ленин В. И. Полное собрание сочинений. Издание 5-е. М.: Изд-во политической литературы, 1967. Т. 7.
4. Путин, 2004 — Путин провел совещание по вопросам межконфессиональных и межнациональных отношений // Новостной портал NEWSru.com [Электронный ресурс]. 5 февраля 2004 г. URL: <http://palm.newsru.com/religy/05feb2004/chuvashshupashkar.html>.

5. Филатов, Лункин, 2005 — Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования / гл. ред. Ж. Т. Тощенко. М.: Наука, 2005. №6.

Б. И. Загумёнов (Санкт-Петербург)

ПРАКТИКА ДХАРМЫ СЕГОДНЯ

I

Иногда говорят, что буддизм «не боится науки», что он не противоречит науке — точнее, сумме современных знаний. Так ли это? Попробуем выяснить, в каком отношении с современностью находится это древнее учение. Здесь можно выявить по крайней мере три аспекта:

1. Система буддизма включает кое-что явно устаревшее; это, например, архаичная космография — гора Меру и т.п.
2. Приятное совпадение концепций буддизма с научными теориями (например, с постулатами квантовой механики). Но здесь не следует быть слишком поспешным в выводах и утверждениях. Картина мира быстро меняется; например, квантовой механики всего сто лет назад еще вообще не существовало. К тому же у физиков и психологов нет бесспорной и единой точки зрения на соотношение сознания и «квантовой реальности». Существуют противоположные точки зрения. Более здравым представляется то наблюдение, что сознание существует только на уровне развитого живого существа, имея субстратом нервную систему, мозг, и нет свидетельств того, что сознание существует на уровне квантов или атомов. Вся эволюция Вселенной или по крайней мере Земли говорит об этом: происходят мощные геологические процессы, формирование земной коры, гидросферы — все это, конечно, без участия чьего-либо сознания; затем появляются простейшие формы жизни, развивающиеся до человека с его самосознанием. Но нет сомнений, что все, известное нам, находится в постоянном движении и изменении (гераклитовское «панта рэй») и что все явления в мире взаимосвязаны и взаимообусловлены, и, та-

ким образом, не существует «абсолютов», или субстанций (санскр. *свабхава*). Эти принципы непостоянства/изменчивости (санскр. *анитья*) и обусловленности (санскр. *праитья-самутпада*) были выявлены буддистами (и древними греками) и остаются вполне современными.

3. Наука в некоторых отношениях еще не доросла до глубины буддизма и мало что может дать для его практики. Например, психология, которую считают наукой с конца XIX века. Сущность человека — сознание. Но что говорят о сознании психологи? Ситуация курьезная. Сравним два высказывания. К.Д. Ушинский пишет около 1866 г.: «Не будучи в состоянии сказать, что такое сознание само в себе как объект, мы, однако же, можем сказать, чем оно не может быть...» [Ушинский, 1950, 665]. А. Антти Ревонсуо, профи по теории сознания, утверждает (2013): «Когда речь идет о сознании, никто не знает, что происходит самом деле, но, возможно, легче ответить на вопрос о том, чего не происходит» [Психология сознания, 2013, 307].

Как видим, за полтора века ситуация с познанием сознания практически не изменилась. Аналогичная ситуация и с познанием человека. Авторы «философских антропологий» утверждают: (1) знание человека очень важно во всех отношениях, но (2) что такое человек, мы не можем ответить (!).

ПРИЗНАНИЕ ПСИХОЛОГОВ

«С тех пор как немецкий философ Христиан Вольф (1679–1754) ввел в научный обиход термин „психология“, прошло более двухсот лет... Психологию трактовали как науку о субъективном опыте, сознании, поведении и т.д. При этом считалось, что доподлинно известно, что такое „субъективный опыт“, „сознание“, „поведение“. Наиболее распространенным ненаучным является тавтологическое определение: „психология — наука о психике“. Это — „определение, которого стыдятся“. Следует утешиться тем, что до настоящего времени не предложено ничего лучшего. По крайней мере, в этом определении фиксируется, что существует некая особая реальность, отличная от прочих видов реальности, которая может быть изучена с помощью научных методов» [Дружинин, 2003, 7].

Удивительная ситуация. Всемирный анекдот, скандал. Многие тысячи профессиональных психологов и философов за последние 200 лет сделали для познания человека меньше, чем очень немногие известные из истории

личности — Будда Шакьямуни, Платон, Кант, Ницше и т.д., которые как раз не были профессиональными психологами. А с точки зрения академической науки вообще были дилетантами. В чем же дело? Видимо, в том, что знание человека приобретается главным образом через самопознание и самопреобразование, а средство самопознания — это осознание нами нашего поведения, нашей речи и деятельности ума. Короче говоря, дело — в уровне личности.

II

Постоянное осознание — основа практики буддизма. Или, точнее, это триединая практика, выражаемая тремя терминами; на санскрите — *смрити*, *сампраджанья*, *апрамада* (тиб. *дран.па*, *шес.бжин*, *баг.йод*). (Они перечислены в произведениях Атиши и Цонкапы.)

(1) *Смрити* (букв. «память») — это *памятование*, то есть сознательное удержание в памяти. (Это один из пяти определяющих ментальных факторов, предотвращающих «забвение» объекта медитации (и вообще объекта практики).) (2) *Сампраджанья* — сознательная бдительность (замечаем, что происходит в уме, — например, ускользание из сознания объекта памятования). (Или так: это свойство ума, поддерживающего сознательное наблюдение за всякой склонностью ума к ментальной подавленности, притупленности или к возбуждению во время медитации.) (3) Но что понимается под термином *апрамада* (тиб. *баг.йод*)? Здесь — большие трудности с пониманием и переводом. Между тем первоисточники отмечают необычайную важность практики, отражаемой этим термином. Она считается условием всякого духовного прогресса. О ней говорится в Дхаммападе (то есть, по преданию, самим Буддой), ей посвящена целая глава (4-я) в «Пути Бодхисаттвы» Шантидевы. Говорится: «Так, упрочившись в бодхичитте, Сын Победителя уже не должен сворачивать с пути. Беспреданно должен он прилагать усилия, дабы не уклоняться от практики... [Ибо] разве исцелит больного лекарство, если он не внимлет советам врача?» [Шантидева, 2012, 63, 70].

Апрамада — антоним беспечности, беззаботности, легкомыслия, расслабленности и т.д. Видимо, его можно перевести как «самоконтроль» или «сознательное прилежание» (в противодействии нарушению обетов). Или, может быть, как «усердный самоконтроль». (Мы практически — осознанием и усилием воли — пресекаем побуждения к вспышке гнева, оскорблениям и т.д.) Васубандху в «Абхидхарма-коше» (2.25) пишет: «*Прилежание* (апрамада) — усердное возделывание благих дхарм» [Васубандху, 1998, 457]. Таким образом, эти три термина можно перевести как «памятование», «бдительность» и «самоконтроль».

III

Апрамада входит в список одиннадцати (или десяти — в другом варианте) благих дхарм, связанных с практикой. Некоторые из этих дхарм (качеств) не вызывают затруднений в понимании, а другие остаются неясными. Вот список этих дхарм: 1) вера (*шраддха*, *дад.па*); 2) совесть (*хри*, *нго.ча.шес.па*); 3) скромность (стыд) (*апатрапья*); 4) неалчность, неприязанность (*алобха*, *ма.чагс*); 5) негневность (*акродха*); 6) незаблуждение (*амоха*); 7) усердие (*вирья*); 8) гибкость ума (*прашрабдхи*, *шин.ту.сбйангс*); 9) апрамада (*баг.йод*); 10) равенность (*упекша*, *бтанг.снйомс*); 11) невреждение (*авихимса*). Среди этих терминов, помимо апрамады, наиболее сложен термин *прашрабдхи*.

Прашрабдхи (*praśrabdhi*, тиб. *шин.ту.сбйамс.по*) — одна из благих дхарм (в группе «самскара») в традиционных списках дхарм; термин часто переводится неправильно и даже фантастично. В действительности это *качество, противоположное инертности, ригидности. Это гибкость, пластичность, подвижность психики, адекватность в восприятии движущейся реальности* (англ. *flexibility, litheness, suppleness, pliancy*); в то время как ригидность (известная в психологии) — это ригидность в мышлении (инерция суждений, установок, способов решения задач), в восприятии, движениях, эмоциях и памяти. Понятно, что пластичность и подвижность психики — одни из самых важных качеств для познания реальности и преобразования человека. В то время как инертность, консерватизм (свойственный особенно пожилым) — основное препятствие для всякого движения и восприятия нового. Васубандху определяет этот термин в Абхидхармакоше (2.25) так: «Гибкость (прашрабдхи) есть искусность, работоспособность сознания, постоянная готовность к действию» [Васубандху, 1998, 467]. Подробное описание прашрабдхи мы находим в книге Геше Рабтена «Ум и его функции» (на англ.): «Suppleness is a distinct mental factor that has the effect of enabling the mind to apply itself to wholesome object in whatever manner it wishes as well as interrupting any mental or physical rigidity. It has the function of purifying mental or physical rigidity and acting as a basis for all meditations directly associated with mental quiescence and penetrative insight... rigidity is an inert state of mind or body in which one is incapable of doing what one wishes. It is a seed that gives rise to all forms of afflictions»* [Geshe Rabten, 1979, 70–71].

* «Гибкость — особый ментальный фактор, действие которого — позволить уму любым способом применить себя к благому объекту, равно как и прекратить любую ментальную или физическую ригидность. Функция гибкости — очистить ментальную или физическую ригидность и действовать в качестве основы для всех медитаций, напрямую связанных с ментальным спокойствием и проникающим видением... ригидность — инертное состояние ума или тела, при котором человек неспособен делать то, чего желает. Это семя, из которого вырастают все формы страдания». — *Прим. ред.*

IV (аналогичное)

1. Ушинский: «Вечно не стареющее детство души есть глубочайшая основа самовоспитания и воспитания детей. Только тот, кто сохранил в себе возможность во всякую минуту стать лицом к лицу со своей собственной душой, не отделяясь от нее никакими предубеждениями, никакой привычкой, укоренившейся глубоко и потому бессознательной; только тот, кто не торгуется с самим собой и готов всегда, во всей целостности своей души, решиться на то или другое, без задних мыслей, без скрытых, но выдававшихся наружу чувств, без обманчивых фраз, — только тот способен идти по дороге самоусовершенствования и вести по ней других» [Ушинский, 1948, 19].

2. «Понимание не есть интеллектуальный процесс. Приобретение знаний о себе и изучение себя — две разные вещи. Ибо знание, которое вы накапливаете о себе, всегда является прошлым. Ум, обремененный прошлым, — это ум, полный скорби. Изучение себя не похоже на изучение языка, технологии или науки, когда вы, разумеется, должны накапливать и запоминать; было бы нелепо всякий раз начинать все сначала. В сфере психологии изучение себя всегда происходит в настоящем, знание же — всегда в прошлом. И поскольку большинство из нас живет в прошлом и удовлетворены прошлым, знание становится для нас чрезвычайно важным. Вот почему мы преклоняемся перед эрудитом, перед умным и хитрым. Но если вы учитесь все время, учитесь каждую минуту, учитесь наблюдая и слушая, учитесь понимая и действуя, тогда вы откроете, что обучение — это непрерывное движение без прошлого» [Кришнамурти, 1991, 13].

Таким образом, (1) постоянное бдительное осознание (2) в настоящем (в каждый данный момент) есть важнейший элемент подлинной практики буддизма и вообще духовной практики. Вместе с другими ее элементами, из которых первейший — соблюдение норм нравственности, прежде всего ахимсы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Васубандху, 1998 — Васубандху. Абхидхармакоша. М., 1998.
2. Дружинин, 2003 — Психология XXI века / под ред. В. Н. Дружинина. М., 2003.
3. Кришнамурти, 1991 — Кришнамурти Джидду. Свобода от известного. Киев: София, 1991.
4. Психология сознания, 2013 — Психология сознания. СПб., 2013.
5. Ушинский, 1948 — Ушинский К. Д. Собр. соч. Т. 3. М. — Л., 1948.

6. Ушинский, 1950 — Ушинский К.Д. Собр. соч. Т. 8. М. — Л., 1950.
7. Шантидева, 2012 — Шантидева. Путь Бодхисаттвы. М., 2012.
8. Geshe Rabten, 1979 — Geshe Rabten. The Mind and Its Functions. Switzerland: Tharpa Choeling, 1979.

А. С. Колесников (Санкт-Петербург)

ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ БУДДИЗМА ВАДЖРАЯНЫ

Общее число приверженцев буддизма в мире в настоящее время превышает 400 млн человек (по некоторым данным, 700 млн). В последние десятилетия число его последователей неуклонно растет и в европейской части России. По данным Европейского буддийского университета, в начале XXI века в Европе проживали около 1,5 млн буддистов. Немецкий буддийский союз утверждает, что в Германии насчитывается 250 тыс. практикующих буддистов, правда, до половины этого числа — выходцы из Азии. В такой европейской стране, как Нидерланды, буддизм по популярности стал третьей мировой религией, а число приверженцев достигает 250 тыс. населения страны. Как правило, это потомственные голландцы, которые сообщают о своей близости к буддизму. Этнических буддистов — калмыков, бурятов, тувинцев — в России в настоящее время около 1,5 миллиона, или 1% населения государства. Приверженцев Ваджраяны всех школ насчитывают 1,9 млн чел. Около 300 тыс. россиян уже в наши дни стали буддистами в зрелом возрасте на основе сознательного выбора. Своеобразное распространение и создание буддийских групп и общин на нетрадиционных для буддизма территориях России состоит в том, что происходит определенное влияние культуры традиционных буддийских регионов.

В 60-е годы XX века история традиционного Тибета закончилась и началась история тибетской диаспоры: политические события в Тибете и эмиграция в страны Запада высоких лам всех тибетских буддийских школ и учителей-наставников дали импульс началу их активной деятельности — широкому распространению тибетского буддизма во всем мире. Большая часть монастырских комплексов, центров образования и общин буддистов в европейской части России и странах Запада принадлежит тибетским школам Гелуг и Карма Кагью. Значительным фактором распространения тибетского буддизма на Западе служит активность духовных лидеров этих школ — Далай-ламы XIV и Кармапы XVII.

В ряде стран Запада становление и развитие буддийских общин стало возможным благодаря развитию демократии и демократических свобод, одной из которых является религиозный плюрализм, признающий даже богохульство за проявление свободомыслия. Кроме того, в тех странах, где получил распространение протестантизм с его концепцией самостоятельности в поисках христианских истин, придававшей ему больше «гибкости» в сравнении с православием и католицизмом, процесс восприятия нетрадиционной — «не-западной» — религии буддизма рассматривался его приверженцами как персональный духовный выбор.

Первые западноевропейские исследования буддийской философии и религии интенсивно проводятся в XIX веке, а уже сравнительный анализ по отношению к традиционной западной философии мы видим у А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, М. Хайдеггера. Достаточно известны компаративные исследования традиционного «западного» и буддийского мировоззрения, проведенные такими исследователями, как К.-Г. Юнг, Д. Т. Судзуки, Ч. Тарт, А. Уотс, У. Й. Эванс-Вентц и др.

Со второй половины XX века и по настоящее время, о чем говорят проведенные конференции, буддизм становится в центре совокупных исследований в таких областях, как философия и физика, трансперсональная психология и измененные состояния сознания, медицина и биология, экология и этнография. Эти исследования обнаруживают существенное влияние на формирование и развитие гуманитарных инновационных подходов. Существуют варианты интегрального подхода, соединяющие философию, психологию, искусство, религиозный и духовный опыт, один из которых предлагает К. Уилбер.

Существенной причиной успешного вхождения буддийской религиозной традиции в социокультурный контекст и ее проникновения в ментальный и духовный уровень современных западных обществ заключается в том, что европоцентристская философская парадигма постепенно утрачивает адекватность существующим социальным практикам и формам бытования культуры в западной цивилизации, находящейся в кризисе, и есть необходимость в дополнении иными парадигмами.

В поисках решений обострившихся экзистенциальных проблем современные исследователи все чаще устремляются к буддийской философии. Сравнительный анализ традиционного «западного» и буддийского мировоззрения — одно из многообещающих устремлений нынешней философской компаративистики, в основе которой лежит идея плюрализма — равенства философских культур. По всей видимости, в рамках компаративистики формируется некая «надуниверсальная», не идеологизированная позиция, преодолевающая насилие однополярности западной культуры и призывающая национальные философские культуры к самостоятельному и уникальному развитию.

Принятие значительной частью западного населения многих идей буддийской философии связано с излагаемыми средствами литературы и искусства идей буддизма. Отметим, что свидетельством увеличения известности буддизма в Европе и Америке в последнее время стало появление таких художественных произведений, как романы Д. Керуака «Бродяги Дхармы» и «На дороге» и кинофильмы «Сиддхартха» по роману Г. Гессе, «Маленький Будда» Б. Бертолуччи, «Кундун» М. Скорсезе и т.п.

Также заметим, что идеи обучения «буддийской медитации», применения «буддийских методов работы с эмоциями», пропаганда буддийских подходов к достижению гармонии психической жизни — популярнейшие темы массовой журнальной и газетной периодики в настоящее время. Неотъемлемой частью лексикона современного человека стали такие понятия буддийской религиозной философии, как «реинкарнация», «гуру», «прошлая/будущая жизнь», «карма», «мантра», «медитация», «йога», «кармические связи».

Наблюдающееся бурное раскручивание в наши дни «психической культуры» человека в эпоху сетевого общества, широкое распространение электронных технологий требует гибкости «когнитивного стиля» человека. В буддийской же философии именно сфера *моей* душевной жизни всегда была одной из центральных областей внимания. Очутившись в изгнании, буддисты Тибета не только сполна использовали духовный и культурный потенциал своей религии для достаточно быстрого преодоления культурных противоречий с Западом, но и удивительным образом выразили свой потенциал в значительной помощи Западу в выработывании ценностной ориентации современного человека. Так в силу многообразия подходов к духовному развитию, открытости и универсальности буддийской системы философских взглядов и практик, основанной на этических ценностях, буддизм постепенно обретает черты социокультурного феномена мирового масштаба.

Приобщению широких слоев населения России и традиционно «небуддийских» западных стран во второй половине XX века к религии и философии буддизма, а также к сохранению его обширного духовного и культурного наследия способствовал рост уровня материальной и интеллектуальной культуры западных обществ, вступивших в «постиндустриальную» стадию. «Взаимопроникновениям» Востока и Запада, распространению тибетского буддизма в мировой культуре способствовали процессы глобализации экономического, коммуникационного и информационного пространства, усиление экономической, социальной и духовной независимости граждан развитых стран. В настоящее время традиционный образ жизни и религия уже не воспринимаются «само собой разумеющимися» и единственно возможными, а вероисповедание и свободный выбор его

в соответствии с интересами и потребностями конкретного человека становятся задачами, решаемыми им самим.

В наши дни на Западе религиозность уже воспринимается как форма свободомыслия, как некий знак независимости мышления. Даже сама интерпретация термина «свободомыслие» имеет уже другой смысл, не имеющий отношения к религии. Оно включает в себя: предпочтение ценностей земной, а не потусторонней, жизни; неприятие традиционного мышления; отказ от религиозных авторитетов; борьба с догматизмом, с преградами на пути свободного созидательного развития человека; сохранение позиций свободы совести. Усиленно сотрудничая в решении духовных проблем западного общества, буддийские школы и традиции оказались включенными в мировую политику и право, экономику и культуру, став частью насыщенной жизни России и обычно «небуддийских» стран Западной и Восточной Европы, обеих Америк, Австралии, Новой Зеландии и ЮАР.

Тибетский буддизм Алмазного пути, или Ваджраяну, поддерживают линии Ньингма, Сакья и Кагью. Традиция Карма Кагью означает устную передачу, то есть в значительной степени основана на личных контактах. Это словесная передача Учения, личного опыта медитации и принципов следования. Среди принципиальных практик школ Ваджраяны главное место отводится медитационной практике, а не простому изучению теории. Конечно, без изучения теории не обходятся. Иными словами, Ваджраяна — школа практиков, объединенных друг с другом наподобие семьи, которые признают устную передачу выше письменной. Написанный текст всегда безличен, тогда как человек всецело перед тобой и его можно испытать.

Ваджраяна — (санскр., «алмазный путь», «алмазная колесница») — тибетский тантрический буддизм — направление в буддизме, ставшее конечным этапом развития буддизма на своей родине — в Индии. Период зарождения и формирования Алмазной колесницы датируется исследователями по-разному: по мнению Е. А. Торчинова — это начало второй половины I тыс. н. э.; по мнению Б. Д. Дандарона, Тантраяна сформировалась «к концу III века н. э., как видно по хорошо известной тантре Гухьясамаджа». Своеобразие буддизма Ваджраяны — в провозглашении чрезвычайной эффективности своих методов, ведущих к быстрому достижению сакральной цели — обретению состояния Будды, Просветления — за одну жизнь. Ваджраяна сформировалась в границах Махаяны на мировоззренческой базе учения *Мадхьямаки-шуньявады* (постижения пустотности сущего) и Йогаচারы (осознания йогических практик), а также теории Татхагатагарбхи, разъясняющей достижимость обретения состояния Будды.

Возглавляет школу очень уважаемый лама, «царь йогинов» Тибета — Кармапа XVII. Его имя, как и имя Далай-ламы, порождает весьма сердечный отзыв у последователей. Йогин — это человек, добившийся

определенных добродетелей в развитии ума. В одном из наставлений Будды ближайшим ученикам говорилось, что Учение следует передавать легко понятным языком. Но передача Учения на современный язык просвещенного, интеллигентного человека с университетским дипломом сложна. Она требует донести смысл без туманностей. Напротив — всемерно сберечь его глубину с помощью таких слов и значений, которые находятся в их жизненной практике. Здесь должно возникнуть чувство сопричастности, что это сказано и о нем, о его реальной жизни. И главное то, что он может в ней что-то изменить.

Цель здесь одна — усилить живую конкретность буддизма на образцах жизни буддийских общин в разных культурных областях. В буддийских журналах на русском языке «Буддизм.ru» и «Буддизм сегодня», на английском «Buddhism Today» и «Kagyu Life» печатаются тексты лекций известных буддийских лам Ваджраяны, духовные тексты и документы, репортажи и интервью о буддизме в России и в мире. Интересные публикации представляет и международное научное интернет-издание на английском языке «Journal of Global Buddhism».

На Западе функционирует большое количество буддийских центров разных линий преемственности. Успешному вхождению буддийской религиозной традиции на ментальный и духовный уровень современных западных обществ способствует кризис культуры западной цивилизации, что потребовало дополнения ее иными парадигмами, одной из которых и является буддизм.

Сохраняется принципиальная преемственность традиционной тибетской буддийской школы Карма Кагью и в западных мирских буддийских сообществах «Алмазного пути», основанных ламой-европейцем О. Нидалом на Западе и в России. Лама Оле Нидал основал около 700 мирских центров Алмазного пути школы Карма Кагью более чем в 60 странах европейской культуры, находящихся в Европе и Азии, обеих Америках, Австралии и Новой Зеландии. В России действует 85 зарегистрированных центров Алмазного пути и небольших групп практикующих буддистов. Все они объединены в «Российскую ассоциацию буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью». При посещении Москвы ламой Оле Нидалом на публичные лекции приходит до 2 тыс. человек. На медитацию в буддийский центр регулярно ходят до 700 человек. Постоянно практикующие, ядро общины, насчитывают до 200 человек. По количеству практикующих петербургский центр сходен по параметрам. В других городах ядро общины, как правило, насчитывает несколько десятков последователей. В интернете есть интерактивная карта центров Алмазного пути в России, которая знакомит с их расположением.

Впервые Оле Нидала пригласили еще в Советский Союз в 1988 году друзья — отечественные интеллектуалы, актеры и художники. Это было

в Ленинграде (Санкт-Петербурге). Там, в коммунальной квартире, в которой собралось 20–30 человек, Оле Нидал и провел свою первую в России лекцию. Вторично он посетил Ленинград в 1989-м, а в 1991-м приехал уже в Москву.

Мирской буддизм оптимальным образом соотнобразуется со стилем жизни современных деятельных людей, разрешая медитативные практики и изучение текстов в любое время, независимо от рода деятельности, поскольку основной принцип Алмазного пути — «вести себя как Будда, пока не станешь Буддой». Людей с глубокой убежденностью в собственной просветленной природе Будда учил Ваджраяне — «Алмазному пути». В буддизме Алмазного пути обучаются видеть богатство нашего мира, что и ведет в конечном итоге к самоосвобождению. Через практику медитации развивается и осознается глубокое внутреннее богатство человека, что приводит к цельному пониманию природы ума. И в итоге вскрываются все радостные, успокоенные просветленные энергии, присущие уму.

Все центры во многих странах мира строятся на фундаменте дружбы; их деятельная жизнь поддерживается на добровольных началах. В отдельных странах за ними стоят известные благотворительные организации, а в некоторых государствах буддизм Алмазного пути является одной из официальных религий — в частности, в Дании, Греции, Австрии, Польше, Венгрии и России.

Школа Карма Кагью рекомендует практические поучения, всецело применимые в повседневной жизни. Она дает всевозможный спектр методов для мирян и йогоинов — методов, способствующих развитию изначального богатства и ясности ума как в медитации, так и в нашей обыденной деятельности. Корень самоосвобожденной Махамудры поддерживается тремя столпами: недогматическое учение, доступное для разнообразного анализа; медитация; и система приемов сохранения достигнутых уровней сознания.

Философской основой Алмазного пути являются поучения о Будда-природе, изначально присущей всем существам возможности достичь состояния Будды. Будда-природа — это окончательная мудрость за пределами концептуального мышления, наделенная всеми совершенными качествами и свободная от любых крайностей.

Исходя из практики мирского буддизма, можно видеть, что он не противоречит традиции Учения, утверждающего существование множества видов ума и соответственно различных методов работы с этим умом. Здесь необходимо уйти от расхожего и неверного мнения, что буддистом может быть только монах или отшельник: работать с умом можно и без одевания монаха, сидя и медитируя дома или в кругу друзей, а не в пещере или в храме. В этом и кроется один из принципов *логического подхода* ко всему в буддизме. К примеру, можно быть врачом и без халата: только знания

и опыт делают человека целителем. То же самое и в Карма Кагью — нужны знания и опыт. Этим и ограничивается кажущаяся свобода мирского буддизма: мирянин, так же как и монах, обязан исполнять практику, данную ему учителем, в противном случае достижение цели — узнавание природы ума — невозможно. В Карма Кагью учителю предоставляется *особое место*: он — важнейшая фигура, поскольку благодаря его опыту практикующий может быстро идти по пути развития, используя определенное качество ума — отождествление. Вступление на Алмазный путь предполагало получение специальных посвящений и устных наставлений от *учителя* — достигшего реализации *гуру*. Тибетское слово *лама*, означающее «учитель», на санскрите звучит как *гуру*, и его значение — «тяжелый». Имеется в виду, что гуру такой «тяжелый», потому что обладает многими качествами. Учитель является «зеркалом», в которое ученик смотрит, чтобы увидеть свои возможности, поскольку на абсолютном уровне ум буддийского учителя и ум его ученика не отличаются друг от друга.

Согласно поучениям Будды, есть главные мешающие чувства — запутанность, привязанность, ненависть, гордость и ревность, которые способны образовывать в общей сложности 84 тыс. различных сочетаний — «умственных завес». Уникальной чертой тантры, по определению Далай-ламы XIV, является «использование омрачений в качестве неотъемлемой части пути Пробуждения». Одно из главных требований Ваджраяны — не давать силу нежелательным чувствам, строго придерживаться того, что находится «здесь и сейчас», не признавать ничего мешающего и не идентифицироваться с ним.

Конечно, просветленная мудрость имеет свои градации: зеркальная, мудрость равенности, различающая мудрость, мудрость опыта и всепронизывающая мудрость — этот «женский принцип» в Алмазном пути дополняется «мужским принципом» — *четырьмя видами просветленных действий*: 1) «умиротворяющей» активностью — умением приносить другим удовлетворенность и тем самым стремление к новому опыту; 2) «обогащающей» активностью — даром видеть в других способности и таланты, демонстрируя им, таким образом, величие жизни; 3) «вдохновляющей» активностью — умением захватывать людей, раскрывать им их внутреннюю мощь и новый потенциал развития; 4) «мощно защищающей» активностью — призванием действовать непоколебимо и внушать другим чувство серьезного доверия.

Конечно, стоит отметить, что буддийский пантеон не похож на пантеон святых в иных вероисповеданиях. В буддизме основная движущая сила развития — это ум индивида, вставшего на путь буддизма, который практикует медитацию (развивается) или не практикует ее (не развивается). Все буддийские практики включают три уровня: слушание Учения, размышление о его смысле и значении, медитация. Философские дебаты

соответствуют всем этим трем уровням практики, но включаются в основном в уровень размышления. Дебаты способствуют процессу аналитической медитации, обостряют способности к размышлению, аргументации, правильному исследованию и анализу.

Мирской буддизм сокращает количество практик до минимума. Так, приняв на себя все 235 монашеских обетов, посвященные религиозные практики живут в научной интеллектуальной среде и, соблюдая строгую дисциплину, легко достигают искренних практик. Некоторые практики, считающиеся «тайными», действительно даются последователям — так поступали гуру и в Индии, и в Тибете. На самом деле здесь два пути осуществления. Один — постепенный, поэтапный, когда человек приходит и с нуля начинает практиковать вначале простую медитацию, а затем усложняет ее. Пройдет некоторое время, и он станет «подходящим сосудом», который можно наполнить глубокой мудростью. Подобный основательный, ступенчатый подход, или путь, получил название *нёндро*, что означает «упражнения, закладывающие основу». Но наряду с этим есть практика, осуществляемая также почти всеми без опыта медитации, хотя ее считают тайной и глубокой. Это практика именуется *пхова* («перенос сознания»). В ней человек учится тому, что совершать в момент умирания, неизбежно наступающий в жизни каждого, как не бояться и настроить свое душевное состояние, чтобы оно перешло в расположение духа, свободное от страданий.

Медитации учатся для того, чтобы превратиться в более совершенного человека. Стать более сострадательным, более терпеливым, более милосердным и отзывчивым к другим людям, то есть мудрым. Среди мирских последователей буддизма Махаяны получил распространение «культ Бодхисаттв» — могущественных сверхъестественных личностей, способных творить чудеса. Особую популярность имел культ Авалокитешвары — Бодхисаттвы сострадания. Исключительную важность сочувствия на Алмазном пути постоянно подчеркивал верховный иерарх школы Карма Кагью — Кармапа XVI Ранджунг Ригпе Дордже.

Будды и Бодхисаттвы становятся в Махаяне объектами культа и воплощением идеи помощи другим существам за счет накопленных добродетелей — «заслуг». В Махаяне считается, что каждый ее адепт, принимающий идею о помощи другим существам в достижении освобождения, вступает на путь Бодхисаттвы. Махаяна утверждает, что каждый имеет «природу Будды» и в потенциале является Буддой.

Для обретения высшей духовной цели на пути Махаяны необязательно принимать монашество. Согласно Махаяне, имеется неисчислимое количество Будд, Бодхисаттв и божеств, которые представляют собой многообразные аспекты природы Будды. Например, Манджушри — аспект мудрости, Ваджрапани — аспект силы, Тара — воплощение вдохновения

пустоты, женская форма Будда-природы, Будда Медицины — аспект врачевания. Практика Бодхисаттвы включает «шесть освобождающих действий» — Шесть *парамит*, или духовных средств, позволяющих достичь Освобождения: щедрость, дисциплина (этика), терпение, усердие, медитативное сосредоточение, мудрость. Парамита мудрости традиционно включает еще четыре дополнительные парамиты: методы, молитвы-пожелания, силу и изначальную мудрость.

Ваджраяна сочетает физические, вербальные и умственные аспекты духовной практики, «вплетая» их в единый путь духовного развития, являясь «сложной и продвинутой дисциплиной». Это прямой путь к Освобождению, один из «самых могущественных», поскольку продвижение по нему подразумевает *радикальный переворот в сознании*.

Таким образом, можно заключить, что своеобразие Ваджраяны заключается в провозглашении чрезвычайной эффективности методов, дающих возможность достижения «состояния Будды» в течение одной жизни. Психософические методы Ваджраяны, главный из которых — отождествление с совершенным «состоянием Будды», — воздействуют на подсознание адепта с целью трансформации неведения, заблуждений и «мешающих чувств» в различные виды мудрости и прямого познания «природы ума». Другая ключевая цивилизационная ценность — свобода — в буддизме является ценностью не общественного, а индивидуального бытия: именно внутренняя, духовная свобода — высшая ценность в буддизме. Мощное развитие в последние десятилетия новой сферы человеческой жизни — «психической культуры», широкое распространение электронных технологий требует гибкости «когнитивного стиля» человека.

Многие ритуалы переместились с внешнего уровня на внутренний. Так, в центрах «Алмазного пути» школы Карма Кагью не совершаются простирая при входе в помещение для медитации, а это делается «прежде всего в уме и является настроем». Из нововведений можно отметить следующие: перевод имен Будд на местные языки, отказ от поклонов и замену их «выражением уважения к качествам Будды», открытость, достигаемая посредством процесса дарения взамен подношений на алтаре. Из традиционно «азиатских» проявлений почтения остались, например, правила поведения на посвящениях, которые современным буддистам раздают перед входом на церемонию, а также объяснения о правилах обращения с буддийскими текстами, изображениями Будд, поведении в помещении для медитаций.

«Буддизмом будущего» на Западе О. Нидал считает именно мирской буддизм. Он одобряет светского практика, имеющего семью и зарабатывающего средства к существованию: не избегая перипетий повседневной жизни и человеческих отношений, современный буддист Кагью имеет мотивацию и видение йогина. Такой «современный йогин» эффективно работает в обществе, выполняет медитационные практики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2008 — Андросов В.П. Буддийская классика Древней Индии. М.: Открытый мир, 2008.
2. Андросов, Леонтьева, 2011 — Андросов В.П., Леонтьева Е.В. Марпа и история Карма Кагью. М.: Ориенталия, 2011.
3. Введение в буддизм, 1999 — Введение в буддизм / редактор-составитель В.И. Рудой. СПб.: Лань, 1999.
4. Коротецкая, 2011 — Коротецкая Л.М. Буддизм Ваджраяны: философские основы, религиозные практики и распространение в России и Европе с 80-х гг. XX в. (на примере «Алмазного пути» школы Карма Кагью). Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2011.
5. Леонтьева, 2012 — Леонтьева Л. Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия. М.: Эксмо, 2012.
6. Нидал, 2012 — Нидал О. Каким все является. М.: Эксмо. 2012.
7. Торчинов, 2005 — Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб.: Азбука классики; Петербургское востоковедение, 2005.
8. Торчинов, 2008 — Торчинов Е.А. Краткая история буддизма. СПб.: Амфора, 2008.
9. Философия буддизма, 2011 — Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Издательская фирма «Восточная литература», 2011.

С. Ю. Куваев, Е. С. Суворина (Екатеринбург)

ТИБЕТСКИЙ ЯЗЫК В РИТУАЛЬНОЙ ПРАКТИКЕ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО БУДДИЗМА

Признание широкого адаптивного потенциала буддийской традиции, успешно интегрировавшейся в целый ряд культур Центральной и Восточной Азии, давно стало темой буддологических исследований. Между тем сохранению тибетского языка в ритуальной практике в процессе распространения тибетского буддизма, в том числе и на Западе, не уделялось пристального внимания.

Ситуация с использованием тибетского языка современными российскими буддистами отражает как общие для процесса проникновения в страны Запада тенденции, так и специфику, обусловленную наличием в России традиционных буддийских регионов, попавших в орбиту тибетского религиозного влияния в ходе распространения буддизма в среде монгольских народов в XVI–XVIII вв. Именно в этот период тибетский язык из элемента национальной культуры превратился в один из ведущих факторов, консолидирующих религиозную ортодоксию интернационального тибето-буддийского мира, и со временем приобрел особый сакральный статус.

В процессе укрепления тибетского буддизма в Монголии, проходившего в тесной связи с ее подчинением маньчжурской династии, местным духовенством время от времени поднимался вопрос о замещении тибетского языка в ритуальной практике на родной и предпринимались соответствующие попытки [Ганбаатар, 2012, 4–8]. Этот опыт последовательно пресекался как административными средствами, так и идеологически, для предотвращения возникновения в регионах Цинской империи альтернативных Лхасе сильных и независимых национальных буддийских традиций [Elverskog, 2006, 104–105]. То же отношение к местным языкам распространялось и на периферию монгольского мира — бурят и калмы-

ков, находившихся в составе Российской империи. Так, когда впервые в истории российского буддизма деятелями буддийского обновленческого движения в Бурят-Монголии был поставлен вопрос об исполнении ритуалов на бурятском языке, консервативным духовенством это было воспринято как обмирщение и отход от чистоты веры [Чимитдоржин, 2001, 27–30].

Отношение к тибетскому языку как сугубо священному формировалось в среде монгольского духовенства как тем, что большинство проживавших в Монголии высокостатусных тулку были по происхождению тибетцами, так и господством тибетоязычного буддийского образования [Elverskog, 2006, 124], в то время как родные язык и письмо, употреблявшиеся в официальном делопроизводстве, имели статус «светских». Это противопоставление отчасти наследуется современным российским буддизмом Ваджраяны, последователи которого осмысливают исторический опыт использования тибетского языка в ритуальной практике не-тибетцев в исключительно религиозном ключе.

Так, например, аргументация сторонников предпочтительного употребления тибетского языка основывается на том, что всякий перевод ритуальных текстов с тибетского будет по умолчанию неточным в силу отсутствия строгой и выверенной системы перевода терминов и выражений, каковая была в свое время создана для перевода канона на тибетский с санскрита [Тенчой, 2012, 112–113]. При этом утверждается, что работа великих индийских и тибетских переводчиков-лоцзав была не только лингвистической: выверяя значения тибетских слов и сопоставляя их с санскритскими терминами, они совершили сакральное «очищение» тибетского языка, подготовив его тем самым к роли проводника буддийского учения [Суворина, 2013].

С другой стороны, считается, что тибетские ритуальные тексты освящены авторитетом множества употреблявших их высоких тибетских лам. Таким образом, употребление в собственной ритуальной практике именно тибетского языка приобретает эффект персональной гуру-йоги. Иногда получение подобного «благословения» от произнесения текстов садхан на тибетском, даже без понимания их смысла, объявляется первоочередной целью повседневной практики буддиста, и, таким образом, употребление в них своего родного языка категорически не приветствуется [Тексты, 2004, v]. Следует отметить, что традиция действительно наделяет буддийское учение способностью даровать благословение через простой контакт с его словом, без понимания смысла [Донец, 2012, 81], однако при этом ни за каким языком эксклюзивной роли его носителя не закрепляется; более того, одним из достоинств речи Будды считается способность отвечать на вопросы таким образом, чтобы каждый из спрашивающих понимал его ответ на своем собственном языке [Чже Цонкапа, 1994, 229].

Между тем сегодня иногда утверждается, что не только благословение, но и понимание смысла читаемого и заучиваемого на незнакомом языке может прийти само собой, если делать это с верой [Тенчой, 2012, 113]. Таким образом, чтение текстов на тибетском языке практически приравнивается к практике чтения мантр, которые, хотя в основном и поддаются переводу с санскрита, тем не менее по традиции читаются именно на этом языке, без перевода. Вместе с этим следует отметить, что в буддийской среде бытуют истории про людей, долгое время читавших мантры хотя и с фонетическими искажениями, но с верой, и имевших от этого лучший эффект, нежели тогда, когда их поправляли и они начинали начитывать их согласно правилам [Лхам, 2012, 12; Тенчой, 2012, 85–87].

Общеизвестно, что произношение санскритских мантр, бытующее в школах тибетского буддизма, весьма значительно отличается от санскритской фонетической нормы. Отчасти эти отличия обязаны своему возникновению началу чтения мантр, записанных тибетским письмом, согласно правилам чтения тибетского языка, а не санскритских слов, для которых существовали особые правила, а отчасти — местным диалектам тибетского языка, носителями которых являлись ламы школ, распространенных в той или иной местности. В настоящее время прочитывание и мантр, и садхан с употреблением того или иного диалекта тибетского языка является одним из факторов, маркирующих принадлежность к определенной школе тибетского буддизма и признание авторитета ее учителей. Например, последователям школы Гелуг рекомендуется использовать лхасский диалект, на котором говорит Далай-лама XIV [Тексты, 2004, ii].

В призывах к преимущественному употреблению в персональной практике тибетского языка, даже без его знания, можно увидеть концептуализацию опыта практики тибетского буддизма в Монголии, где на конец XIX века абсолютное большинство низового духовенства отправляло ритуалы, лишь прочитывая вслух тибетский текст — не обладая при этом знанием смысла читаемых слов, но и не вызывая сомнений в своей компетентности [Позднеев, 1993, 134]. При этом если раньше тибетский язык в буддийской ритуалистике не-тибетцев, прежде всего монголов, служил элементом консолидации крупной коллективной политико-религиозной идентичности, привязанной к цинско-гелугпинскому альянсу XVII–XIX веков, то сегодня его употребление конструирует узкогрупповую и персональную идентичность, которая основывается на принципе гуру-йоги, то есть на преданности тому или иному конкретному ламе-наставнику.

Сложность введения в среде хотя бы последователей школ «новых переводов» (Сакья, Кагью, Гелуг) унифицированной буддийской русскоязычной терминологии, теоретически вполне возможной в силу наличия прообраза такой системы в тибетском языке, обуславливается особенностями распространения буддизма в России в последние десятилетия. Даже

в рамках школы Гелуг отсутствует единый административный центр, который смог бы координировать такую деятельность. Номинально общероссийская, а на практике национальная, бурятская «Буддийская традиционная Сангха России» («БТСР») не обладает достаточным авторитетом среди большинства русских последователей Гелуг и административно с ними никак не связана. Поэтому общины учеников лам-тибетцев этой школы, как проживающих в России постоянно, так и приезжающих в страну время от времени, стремятся использовать в своей практике собственные переводы основных ритуальных текстов, одобренные своими наставниками, в то время как их тибетские оригиналы остаются фактором общности.

В российских регионах, для которых буддизм является традиционной религией, постулат об оптимальности тибетского языка для ритуальной практики сталкивается с националистическими дискурсами. Так, Пандито Хамбо-лама Д. Аюшеев, сторонник укрепления независимого от тибетского влияния положения «БТСР», а также прямой связи возрождающегося в Бурятии буддизма и бурятского национализма, неоднократно высказывался в пользу идеи сокращения использования тибетского языка на хуралах в пользу бурятского. Глава отделившейся в 1999 году от «БТСР» организации «Майдар» лама Ф. Самаев (1954–2005), напротив, видел в таком подходе угрозу распространению буддизма в России и активно устанавливал связи с русскими и европейскими буддистами. Во входящих в «Майдар» центрах и дацанах русский язык наряду с тибетским иногда использовался при чтениях и ритуалах. В любом случае даже в рамках одной Бурятии местные буддисты — приверженцы Гелугпы раздроблены и не состоят в какой-то одной религиозной организации.

Иная ситуация сложилась в Калмыкии, где в 1992 году Шаджин-ламой стал Тэло Тулку, тулку калмыцкого происхождения. Он также тесно увязывает буддизм с национально-культурной идентичностью калмыков. Отчасти чтобы предотвратить ее дезинтеграцию в инокультурном и иноязычном окружении, по инициативе Тэло Тулку члены некоторых буддийских центров Элисты и других городов Калмыкии приняли решение восстановить традицию чтения священных текстов на калмыцком языке. В феврале 2014 года в центральном элистинском хуруле «Золотая обитель Будды Шакьямуни» прошло первое совместное чтение на калмыцком, в котором участвовали и монахи, и миряне. Хурулом готовится сборник ежедневных молитв на калмыцком, предназначенный для местных мирян-буддистов; первые же сутры на русском и калмыцком языках были изданы хурулом в 2012 году.

В регионах распространения буддизма, не подкрепленного национальной традицией, доводы в пользу родного языка зачастую имеют чисто религиозный характер. Например, проведенные интервью и анкетирование среди буддистов Уральского региона (Екатеринбург и Свердловская

область, Челябинск) показали, что если около 60% опрошенных предпочитают проводить ритуалы, начитывая по-тибетски, то 40% пользуются в основном русским языком, аргументируя последнее тем, что таким образом воплощают слово Будды, который призывал «проповедовать на родном языке» [Суворова, 2013].

Альтернативным источником переводов буддийской литературы на русский традиционно является сильная российская буддологическая традиция, успевшая обогатить обиход русскоязычных буддистов целым рядом переводов канонических сочинений. Академический подход полностью игнорирует бытующие в буддийской среде положения о том, что «чтобы быть уверенным в точном переводе, надо стать Лоцзавой и постигнуть пустоту» [Тенчой, 2012, 113]. Специфический опыт совмещения академических переводческих стандартов и буддийской идентичности дали переводы бурятского ламы Б. Дандарона и его учеников с тибетского на русский язык. Во многом именно благодаря наличию собственных русскоязычных переводов общераспространенных ритуальных текстов — в частности, садхан цикла Ямантаки и текстов Лонгченпы — так называемая традиция Дандарона не растворилась после его смерти в школе Гелуг и приобрела выраженную самоидентификацию, сместившуюся в сторону школы Ньингма и традиции Дзогчен. Отношение бурятских лам-гелугпинцев к дандароновцам соответственно всегда было настороженным и отстраненным.

Создание переводов ритуальных текстов и использование этих переводов в индивидуальной практике в настоящее время не только допускается, но и прямо поощряется представляющим традицию Дзогчен тибетским тулку Чога Ринпоче. Работа над русским переводом его книги «Путь Будды», периодически переиздаваемой московской общиной его учеников, приравнивается им к религиозной практике [Дзогчен Кхенпо Чога Ринпоче, 2010, 6].

Заметную сложность в придании русским вариантам ритуальных текстов официального статуса и введения их в полноценную ритуальную практику создает то обстоятельство, что их декламация традиционно сопровождается определенными ритмом или мелодией, которые, как и звуки тибетского языка, тоже считаются носителями особого благословения.

В качестве определенного компромисса с тибетской ортодоксией опыты стихотворных переводов ритуальных текстов публикуются под одной обложкой и параллельно с их тибетскими оригиналами, иногда сопровождаемые их подстрочным переводом. Очевидно, таким образом переводчики-буддисты пытаются уклониться от невыгодного сравнения с «великими лоцзавами прошлого». Оставляя тибетский текст в издании, они платят символическую дань тибетской традиции; демонстрируя ее «нетронутый»

даже после осуществления ее перевода, они признают ее заведомую трансцендентность по отношению к родному языку.

Таковой, например, явилась публикация переводов классических гимнов Таре, выполненных А. Зориным. Наряду с детальным лексикологическим разбором этих гимнов в издание был включен и гимн, написанный самим переводчиком на русском языке, который, по его признанию, стал для него интересным экспериментом по заключению традиционной буддийской тематики и системы образов в западную эстетическую оболочку [Гимны Таре, 2009, 33]. В связи с этим следует отметить, что гегемония тибетского языка в ритуальной практике тибетского буддизма заведомо маргинализует любые подобные сочинения.

Таким образом, следует сделать вывод, что вопрос использования тибетского языка в российском буддизме тесно связан с проблематикой формирования религиозных и национальных идентичностей. При этом в условиях отсутствия в стране какого-либо одного доминирующего буддийского центра фактор тибетского языка постепенно утрачивает однозначно консолидирующую роль, а его применение в индивидуальной буддийской практике все больше становится предметом персонального предпочтения буддистов-мирян.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ганбаатар, 2012 — Ганбаатар Д. Дээдийн ном монгол хэлээр дэлгэрч ирсэн түүхэн уламжлалын асуудалд. — Улаанбаатар, 2012.
2. Гимны Таре, 2009 — Гимны Таре / пер. с тиб., критический текст, предисловие, приложения А. В. Зорина. М., 2009.
3. Дзогчен Кхенпо Чога Ринпоче, 2010 — Дзогчен Кхенпо Чога Ринпоче. Путь Будды. Методы скорейшего достижения состояния Будды. М., 2010.
4. Донец, 2012 — Донец А. М. Буддийское учение и тибетоязычная буддийская литература // Буддийские тексты Китая, Тибета, Монголии и Бурятии (социально-философский аспект). Улан-Удэ, 2012. С. 78–89.
5. Лхам, 2012 — Лхам П., Ерөөлт Ж. Монголын бурханы шашны аман түүх. Улаанбаатар, 2012.
6. Позднеев, 1993 — Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. Элиста, 1993.
7. Суворина, 2013 — Суворина Е. С. Полевые материалы автора. Дневник. 01/II, 2013.
8. Тексты, 2004 — Тексты для ежедневных практик. М., 2004.

9. Тенчой, 2012 — Тенчой. Трилогия. 43 удивительные истории с монахами. 31 нелепый случай. 25 природных явлений. М., 2012.
10. Чже Цонкапа, 1994 — Чже Цонкапа. Большое руководство к этапам Пути Пробуждения. Т. 1. СПб, 1994.
11. Чимитдоржин, 2001 — Чимитдоржин Д. Г. Из истории обновленческого движения Цаннит Хамбо Агвана Доржиева // Иволгинский дацан: история, современность и перспективы. Верхняя Иволга, 2001. С. 25–32.
12. Elverskog, 2006 — Elverskog J. Our Great Qing. The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China. Honolulu, 2006.

Л. Н. Лукманова (Волгоград)

Туристско-экскурсионный ПОТЕНЦИАЛ БУДДИЙСКИХ ПАМЯТНИКОВ И СООРУЖЕНИЙ НА ЭКСКУРСИОННЫХ МАРШРУТАХ ЭЛИСТЫ

С началом процесса возрождения буддизма в России растет познавательный интерес путешественников-туристов к буддийской культуре в нашей стране. Загадочная Индия, экзотический Таиланд и другие буддийские страны подчас недоступны простому российскому путешественнику, и он обращает свои взоры на Калмыкию, Бурятию, Туву.

В настоящее время в Элисте, столице Калмыкии, построено несколько буддийских сооружений в виде ступ, хурулов (калм., «храм»), пагод и статуй, которые включают в свои экскурсионные маршруты туристические компании Элисты, Москвы, Волгограда и других городов. Эти объекты показа привлекают туристов не только архитектурной и буддийской экзотикой, историей, желанием «увидеть то, что не видел», но и, как отмечают сами туристы, побывавшие на указанных маршрутах, «необычными переживаниями спокойствия, умиротворения и радости одновременно».

Многие экскурсанты интересуются символикой буддийских объектов, их назначением, что усиливает познавательный аспект данного туристического маршрута. Инфраструктура города позволяет превратить экскурсионный продукт в туристический. Наличие гостиниц, сувенирных лавок, кафе и ресторанов с национальной кухней, торгово-развлекательных центров, музеев и театров с национальным колоритом вполне сможет удовлетворить и притязательного путешественника. Безусловно, никого не оставит равнодушным гостеприимство и общительность горожан. Немаловажным условием является наличие туристических предприятий в городе, предлагающих экскурсионные программы по Элисте.

В связи с вышеизложенным буддийские объекты показа становятся в наше время туристско-экскурсионным потенциалом Элисты и Калмыкии, они привлекают и будут привлекать путешественников.

Цель, которую я поставила как автор статьи и практик экскурсионной работы, — показать туристско-экскурсионный потенциал буддийских памятников Элисты на примере анализа как объектов показа, которые уже включены в экскурсионные маршруты туристических компаний: статуя Будды Шакьямуни (1995), пагода Семи Дней (2005), хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (2005) — так и объектов малоиспользуемых, но не менее значимых, как, например, ступы, и особенно выделяю ступу Просветления (1999).

Вышеуказанные объекты экскурсионного показа упоминались в общем контексте в путеводителях по Элисте. Я полагаю, необходимо сделать акцент на особенностях экскурсионного рассказа и показа у обозначенных памятников. Так, в рассказе экскурсоводов, особенно иногородних экскурсоводов-гидов, часто прослеживается отсутствие глубоких знаний буддийской символики и понятий, что обедняет впечатления от осмотра и восприятия. Показ объектов занимает главенствующее положение в экскурсии; в своем анализе я буду рассматривать их в той последовательности, которая позволит, на мой взгляд, качественно улучшить экскурсионный маршрут.

Два известных памятника находятся в центре города, им уделяют внимание многие туристические компании и индивидуальные туристы. Это статуя Будды Шакьямуни в «Восточной ротонде» и пагода Семи Дней. Акцентировать внимание туристов на этих объектах возможно во время пешеходных экскурсий по центру города.

Статуя Будды Шакьямуни была установлена в 1995 году. Автор — известный калмыцкий скульптор Владимир Савельевич Васькин. Статуя привлекает не только авторством (автор скульптуры — заслуженный художник РФ, заслуженный деятель искусств РК), но и уникальностью: «это единственное в европейской части России скульптурное изображение Будды, находящееся вне храма — в открытой городской среде» [Бошева, 2011, 29].

Познавательную ценность объекта усиливает дата установки — 1995 год — начало возрождения буддизма в Калмыкии и России в целом, а также тот факт, что статуя установлена в честь 60-летия Далай-ламы XIV. Этот объект показа дает возможность, применяя методы исторической реконструкции, познакомить экскурсантов с историей жизни и деяний Будды, основателя самой древней мировой религии — буддизма, отметить исторические корни калмыцкого буддизма.

Немаловажным и увлекательным способом знакомства с идеями Будды может стать рассказ экскурсовода о символах буддизма и буддийского

миропонимания, как пример: статуя — символ просветленного тела Будды. В рассказе стоит обратить внимание и на молитвенные флаги (тиб. *лунгта*) на деревьях у статуи, подчеркнув альтруистический настрой буддийских молитв-пожеланий для блага всех существ. Собственно, здесь у экскурсовода есть возможность объяснить, в чем суть буддийских молитв-пожеланий и мантр. Как показывает мой собственный опыт, многих интересует их смысл. Раскрыть их значение поможет молитвенный барабан (калм. *кюрде*) на центральной площади города.

Недалеко от статуи Будды Шакьямуни находится эта площадь, в центре — пагода Семи Дней. Красота пагоды (архитектор А. Босчаев, 2005) задерживает взгляды, привлекает символикой; туристы обращают внимание на молитвенный барабан, расположенный внутри пагоды. Он был подарен Далай-ламой, изготовлен в тибетском монастыре Гьюмед и содержит 60 миллионов мантр ОМ МАНИ ПЕМЕ ХУНГ [Бошева, 2011, 34].

У барабана экскурсантам предложат совершить ритуал обхода и его вращения; мало кто устоит перед таким соблазном, тем более — это принесет, как вам сообщат гиды, «исполнение желаний». Как известно из туристической практики, во всех странах и уголках мира, на многих экскурсионных маршрутах есть именно такие «мистические» места и предметы, есть откровенные импровизации для привлечения туристов. В Элисте мест «исполнения желаний» несколько, в основном они все связаны с буддийскими достопримечательностями. По учению Будды, «ум — это король», что может послужить для слушателей объяснением буддийской традиции «искусства пожеланий» для блага всех существ. Это превращает простое загадывание желаний, игру «а вдруг исполнится» в осмысление потенциала собственного ума. Узкое восприятие объекта показа оставит небольшие впечатления, поэтому многое здесь зависит от продуманного показа и рассказа экскурсовода.

Великолепный парк отдыха вокруг статуи и пагоды создает зону рекреации: фонтаны, детские качели, а в праздничные дни — всевозможные ярмарки и развлечения позволяют включать эти объекты показа и в событийные туры, например «День города», который привлекает, в частности, туристов соседних городов: Волгограда, Астрахани, Пятигорска и др.

Самый популярный и выразительный буддийский объект экскурсионного показа в Элисте, с большим потенциалом развития направления событийного, познавательного и, конечно, паломнического туризма — это главный буддийский храм (калм. *хурул*) Республики Калмыкия «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (архитекторы С. Курнеев, В. Гиляндиков, Л. Амнинов, 2005), крупнейший в России и Европе [Бошева, 2011, 37]. Тысячи паломников и туристов не только из России, но и других стран бывают в храме в течение года. Практически с момента открытия из-за большого потока туристов и малых знаний у гидов буддийской тематики возникла

необходимость создания экскурсионной службы. Хотелось бы отметить, что это первый опыт, по крайней мере в буддийских храмах России, а возможно, и в Европе. Первоначально экскурсионный отдел был организован в рамках деятельности Музея истории буддизма как филиала Национального музея Республики Калмыкия, но затем, в 2013 году, музей был реорганизован в храмовый. До этого момента уже несколько лет работала служба экскурсоводов и волонтеров, проводивших экскурсии по главному залу хурула. Такой потенциал охотно используют туристические компании в экскурсионных программах.

Безусловно, стоит отметить, что в подаче буддийских образов, идей и поучений храмовыми экскурсоводами прослеживается взгляд школы тибетского буддизма Гелугпа, а также национальные особенности их восприятия. Это вызывает вопросы у экскурсантов и необходимость уточнения буддийских понятий. Что, в свою очередь, предполагает определенные требования к знаниям буддийской философии и тематики гидов — сопровождающих группы. К сожалению, зачастую гиды неверно истолковывают символику буддизма, как результат — запутанность и непонимание. Я полагаю, что рекомендация в помощь экскурсоводам для изучения буддизма таких доступных для понимания книг, как иллюстрированная энциклопедия «Путеводитель по буддизму» Е. Леонтьевой [Леонтьева, 2012], отчасти решило бы эту проблему.

Если паломнический и познавательный туризм достаточно активен, то событийный туризм ждет своего развития. Уникальные события — танцы лам, построение мандалы — показывают на практике интерес не только буддистов, но и обычных туристов; организуя экскурсионные туры в дни проведения таких ритуалов, туристические компании отмечают увеличение потока туристов.

Дополняют знания и обогащают зрительные впечатления экскурсантов коллекции храмового Музея истории буддизма, фрески на стенах храма, украшения, алтарь в главном зале и, конечно, статуя Будды Шакьямуни (скульптор В. Васькин, 2005), на данный момент самая высокая статуя Будды в Европе (12 метров с лотосовым треном) [Бошева, 2011, 38].

Экскурсовод задает движение экскурсантов в ходе их самостоятельной работы на маршруте. Экскурсанты самостоятельно совершают обход вокруг храма, оценивая его архитектуру, вращают молитвенные барабаны, прочитывают мантры и таблички. Наличие свободного времени, которое предоставляется туристам для этого, позволяет одним окунуться в атмосферу открытия иного мировосприятия, другим — совершить приятную прогулку по дорожкам вокруг храма, сфотографироваться, совершить покупки в сувенирной лавке. Самостоятельное передвижение экскурсантов обогатит их дополнительной информацией, новыми впечатлениями, даст возможность ощутить неповторимые черты буддийского хурула.

Стоит отметить, что храм станет кульминацией показа буддийских памятников, так как он не только грандиозен (крупнейший буддийский храм Европы), но и вмещает всю символику буддизма: статуи, ступы, реликвии, тексты, изображения, его современную жизнь: мимо экскурсантов проходят монахи, прихожане совершают молитвы у алтаря или делают поклоны-простирая, звучат мантры, медитируют миряне...

Продолжением знакомства с буддийским хурулом может стать поездка на окраину Элисты, где в двадцати минутах езды от города находится «старый» храм [Доржиева, 2009, 12] «Святая обитель просвещенных монахов» (архитектор В. Гиляндиков, 1996). Используя время в пути, экскурсовод получает возможность познакомить экскурсантов с историей калмыцкого буддизма и храмового строительства [Бакаева, 1994, 20], с тяжелыми временами разрушения и возрождения буддизма в Калмыкии [Очирова, 2011, 68]. Этот храм также может оказаться дополнительным объектом показа во время переезда групп со ставропольского направления.

Особое место среди буддийских памятников занимают ступы (калм. *субурган*) — архитектурные сооружения, выражающие просветленный ум Будды, призванные нести гармонию и мир всем существам и пространству вокруг. Однако немногие, особенно иногородние туристические компании, делают их объектом показа — зачастую проезжают мимо и в лучшем случае мимоходом обращают на них внимание. Я полагаю, что особый интерес у туристов могла бы вызвать — и в своей практике я убедилась в этом — ступа Просветления в микрорайоне №8 г. Элисты [Бошева, 2011, 33].

Она была построена школой тибетского буддизма Карма Кагью в 1999 году (архитекторы В. Коссовски, В. Гиляндиков). Уникальность ступы состоит не только в точном соблюдении всех правил архитектуры и строительства данных сооружений, росписях в редком стиле живописи Карма Гадри [Хадерер, 2009, 476], но и в особых реликвиях, наполняющих ступу: реликвии выдающихся мастеров медитации Гьялвы Кармапы, Будды Кашьяпы и другие [Соколов, 2000, 80].

Местные жители уже называли этот субурган *ступой, исполняющей желания*. Многие туристы отмечают особые переживания в этом месте, такие как переживания умиротворения, радости. Мне встречались и такие экскурсанты, которые приезжали в Элисту по несколько раз в год, чтобы побывать у ступы и сделать пожелания, так как все задуманное исполнилось. Помощь экскурсоводам в рассказе о символике ступы и ее значении готовы оказать волонтеры школы Карма Кагью, что создает теплую атмосферу общения экскурсантов с представителями буддийского сообщества. Отмечу: такое общение не носит характера проповеди и содержит светскую беседу, а это немаловажно для восприятия и общего впечатления от осмотра.

Рядом со ступой построен небольшой храм самой старой школы тибетского буддизма — Ньингма; строится центр медитаций школы Карма Кагью. Соседство ступы с «Городом шахмат» создает не только дополнительный объект показа или осмотра — Сити-Чесс, но и удобную инфраструктуру: возможность размещения в гостинице, посещения кафе, транспортные услуги.

Все вышеназванное показывает потенциал ступы Просветления как объекта экскурсионного показа, не говоря уже о том духовном влиянии, которое она оказывает на людей.

Таким образом, можно сделать вывод: буддийские памятники и сооружения Элисты обладают туристско-экскурсионным потенциалом, который все еще ждет своего раскрытия и при умелом включении в экскурсионные маршруты обогатит туристский продукт города и республики. Используя туристско-экскурсионный потенциал буддийских памятников, можно разработать экскурсии по разнообразной тематике: исторические, природные, военно-патриотические, паломнические, этнографические.

Необходимо смело вводить новые объекты показа на экскурсионных маршрутах, как пример — ступа Просветления.

Выстраивать последовательность показа буддийских памятников необходимо так, чтобы тема культурно-исторических и духовных традиций калмыцкого народа была полностью раскрыта. На данный момент возможен тот вариант показа, который я предложила в своей работе: статуя Будды — пагода Семи Дней — храм «Золотая обитель Будды Шакьямуни» — ступа Просветления.

И что немаловажно — подготовка экскурсовода на экскурсионных маршрутах Элисты должна быть более глубокой, исключающей поверхностные знания. В современных условиях, когда только возрождаются школы экскурсоводов, к преподаванию методики проведения экскурсий, думаю, следует привлекать практикующих буддистов — в качестве консультантов или лекторов на курсах экскурсоводов. Это позволит дать правильное понимание и толкование буддизма начинающим экскурсоводам.

И, конечно, необходимо большее участие и внимание властей республики к сохранению данных памятников и сооружений. Как показывает практика последних лет, именно «буддийская экзотика» в значительной степени привлекает туристов в Элисту, но в программе развития туризма республики нет ни слова об их экскурсионно-туристическом потенциале [Государственная программа].

Новые открытия и яркие переживания — вот что отмечают туристы при встрече с впечатляющими буддийскими образами. От нас, практиков экскурсионной работы, зависит, будут эти образы только экзотикой или покажут современному путешественнику глубину знаний о природе ума, его безграничных возможностях и лучших качествах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2011 — Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. М., 2011.
2. Бакаева, 1994 — Бакаева Э.П. Буддизм в Калмыкии. Элиста, 1994.
3. Бир, 2013 — Бир Р. Тибетские буддийские символы. М., 2013.
4. Бошева, 2011 — Бошева Е. Н. Элиста. Путеводитель. Элиста, 2011.
5. Государственная программа — Государственная программа Республики Калмыкия «Развитие физической культуры, спорта, туризма и молодежной политики на 2013–2014 годы». URL: <http://www.docs.chtd.ru>.
6. Доржиева, 2009 — Доржиева Н.А. Элиста — столица Калмыкии. Историко-культурный путеводитель. Элиста, 2009.
7. Леонтьева, 2012 — Леонтьева Е. Путеводитель по буддизму. М., 2012.
8. Соколов, 2000 — Соколов А. Ступа в Элисте // Мир Кагью. 2000. №12.
9. Хадерер, 2009 — Хадерер Э. Изображения шестнадцати Кармап в интерьере ступы Просветления г. Элиста (Республика Калмыкия) // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб., 2009.

Л. В. Намруева (Элиста, Республика Калмыкия)

Буддийская идентичность современных калмыков: типология и проблемы диагностики*

В большинстве современных исследований религии и религиозности подробно представлены две характеристики религиозности: верования и практики, измерителями которых являются такие показатели, как вера в Бога, самоидентификация себя с определенной конфессией, а также принятие ее доктрин, принятие и исполнение религиозных предписаний, в том числе частота молитв, посещение храма и священных мест, соблюдение поста и пр.

Для калмыцких социологов актуальным является вопрос о критериях воцерковленности, применимых к неправославным конфессиям. Ю. Синелина отмечала, что представителями РАН методика В.Ф. Чесноковой, широко используемая для определения критериев религиозности православных, была переработана применимо к мусульманам, однако аналогичные и сопоставимые показатели для других конфессий на данный период не разработаны [Итоги семинара].

Исследователи религии выявляют свойственный населению Калмыкии синкретизм: жители, имея четкую религиозную самоидентификацию, в условиях поликонфессиональности практикуют одновременное обращение к различным религиям. Например, респондент, называющий себя буддистом, может посещать православную церковь, или сторонники традиционных религий в случае болезни или беды обращаются к шаману. Поэтому выявление религиозного сознания через анализ отношения к другим религиям и экстрасенсам в данном регионе оказывается затруднительным.

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований секции истории ОИФН РАН «Нация и государство в мировой истории» (проект КИГИ РАН «Этнокультурная политика в мультиэтничном регионе РФ: конструирование этничности»).

Разделяем мнение Н. Хантургаевой о том, что теория рационального выбора может быть слабо применима к условиям региона, где большая часть населения является буддистами, где ярко выражен примордиалистский подход к выбору религии [Итоги семинара].

С. Д. Лебедев в своей статье отмечает, что религиозность в период позднего модерна обязательно включает в себя рефлексивный момент. Поэтому важными показателями являются религиозная и конфессиональная идентичность человека. Основным критерий религиозности — внутренняя установка, вера, религиозная направленность сознания [Лебедев, 2010, 91].

Далее, рассматривая типологию буддийской идентичности современных калмыков, остановимся на ее внешних и внутренних индикаторах. Наш анализ базируется на разработках С. В. Рыжовой (ИС РАН). Следует подчеркнуть, что подобная попытка в отношении буддистов Республики Калмыкия осуществляется впервые. Калмыки являются одним из трех российских этносов (помимо бурят и тувинцев), исповедующих буддизм, который оказывает мощное влияние на процессы возрождения этнокультурных ценностей и выступает как важнейший фактор консолидации, сохранения и дальнейшего развития калмыцкого этноса [Намруева, 2012, 134].

В анализе современной православной идентичности С. В. Рыжова использует характеристику «двухслойная» (культурная и религиозная). На наш взгляд, в силу универсальности этой характеристики ее можно применять и в отношении приверженцев других конфессий. Разделяем мнение С. В. Рыжовой, что идентичность может развиваться вовне, в сторону коммуникаций с обществом, и внутрь — в сторону обретения индивидуального мистического опыта [Рыжова, 2011, 179]. Как между культурным и религиозным слоями православной идентичности, так и между этими слоями буддийской идентичности не существует границ. Культурные характеристики (празднование религиозных праздников, например) выступают внешней оболочкой, соприкасающейся с «большим» социумом, а собственно религиозная составляющая (в узком смысле слова) образует сакральное ядро конфессиональной идентичности.

Отталкиваясь от идеи взаимодополнительности и взаимосвязи двух слоев конфессиональной идентичности и противопоставляя категории опыта и коммуникации, Рыжова выделяет четыре типа современной православной идентичности, которые репрезентируют себя в современном российском социальном пространстве [Рыжова, 2011, 180]. Попытаемся применить ее типологию в отношении идентичности буддистов Калмыкии.

Первый тип можно определить как внеинституциональная буддийская идентичность; ее обладатели — стихийно верующие, не приобщенные к деятельности буддийской общины. Их главное отличие (в нашей классификации) — отказ или уход от институализации. В основе подобного ухода

могут лежать разнообразные причины, не позволяющие человеку преодолеть «институциональный барьер».

Второй тип — групповая по форме буддийская идентичность, которая складывается в результате социализации в буддийском социуме через приобщение к нормам вероисповедания, жизни и поведения. Благодаря своим институциональным рамкам она существенно поддерживает чувство психологической безопасности, давая возможность реализоваться многим социальным и экзистенциональным потребностям человека.

Третий тип — это индивидуально-личностная буддийская идентичность. Она складывается в результате личного общения буддиста с учителем, ламой, вовлекает его в пространство буддийского учения и содержит крупинцы индивидуального опыта, представленного в буддийской литературе и слагаемого собственными попытками следования принципам Будды, в основе которой «легитимное» и освященное Учением самоограничение.

Четвертый тип — социально-личностная буддийская идентичность, в отличие от предыдущей нацелена на деятельностное преобразование мира. Ее отличительная черта — открытость к любому социальному взаимодействию, принятие мира в его многообразии. Она формируется в том случае, если буддист нашел для себя «социальное измерение духовной жизни», личный путь деятельностного социального участия в современном мире. Если индивидуально-личностная идентичность черпает силы в этике монашеского служения, то социально-личностная идентичность остро нуждается в «мирянской» социальной этике буддийского участия, ориентированной на современный мир, в разработке которой, по оценкам экспертов, присутствует явный дефицит [Рыжова, 2011, 182].

Проиллюстрируем данную типологию результатами эмпирических исследований, проведенных отделом социально-политических и экологических исследований КИГИ РАН в 2010 и 2013 годах. В первом исследовании было опрошено 318 человек. Из них мужчины — 40% от выборочной совокупности, женщины — 60%. Респонденты-калмыки составили 61,0%. Во втором массовом опросе приняли участие 407 человек. Из них мужчины — 47%, женщины — 53%. Респондентов-калмыков было опрошено 56,8%.

Вопрос, определявший проявление религиозности, позволяет диагностировать религиозную составляющую, соответственно тип буддийской идентичности. На наш взгляд, у 6,5% респондентов, выполняющих все религиозные предписания, и 5,6% опрошенных, читающих религиозную литературу, выражена индивидуально-личностная буддийская идентичность. Они включены в пространство действия буддийского хурула и имеют индивидуальный опыт следования принципам Будды.

Около половины опрошенных калмыков (45%), кто посещает религиозные службы, показывают групповую по форме буддийскую идентичность. Они, безусловно, в разной степени социализированы в буддийском социуме, который обеспечивает им психологическую защиту, при этом способствуя реализации их потребностей самосовершенствования.

Часть респондентов (28,6%), кто не молится, но внутренне считает себя религиозным человеком, имеет внеинституциональную буддийскую идентичность, так как они не приобщены к деятельности буддийской общины. Эти опрашиваемые отказываются или уходят от институализации своей конфессиональной идентичности по разным причинам (занятость, отсутствие мотивации институализироваться, следование принципу, что храм должен быть в душе человека и т.д.).

К сожалению, рассматриваемый вопрос не позволяет определить четвертый тип — социально-личностную буддийскую идентичность, которая востребована в современных условиях. Буддист, деятельностно участвующий в реальной жизни, является весьма востребованной личностью, в которой остро нуждается окружающий социальный мир, глубоко трансформировавшийся. Произошли изменения социального самочувствия, иерархии ценностей населения, что привело к дисфункции социальных институтов, вызвало напряженность в этнических и конфессиональных отношениях. Буддисты, имеющие социально-личностную буддийскую идентичность, необходимы, чтобы противостоять «распространению индивидуализма, гедонизма, вседозволенности, вызвавших в обществе аномию, преодоление которой растянулось на долгие годы с огромными людскими, культурными потерями» [Рахимова, 2012, 4790]. Буддисты, имеющие социально-личностную буддийскую идентичность, нужны социуму для усвоения «новых» забытых норм в сложный период «безнормных» лет.

Таблица 1.

Распределение ответов на вопрос «Если вы верующий человек, в чем проявляется ваша религиозность?» (опрос 2013 года)

№	Варианты ответов	Калмыки
1	Посещаю религиозные службы	45,5
2	Читаю религиозную литературу	5,6
3	Выполняю все религиозные предписания	6,5
4	Не молюсь, но внутренне считаю себя религиозным человеком	28,6
5	Затрудняюсь ответить	9,1

Социологи религии придерживаются мнения, что в массовом возрождении религиозности проявляется «культурообразующая функция» традиционных конфессий [Рыжова, 2011, 190]. Казанские исследователи указывают, что «православные традиции уже давно и прочно вошли в быт русских, а мусульманские — в быт татар, когда этническую жизнь и тех и других невозможно представить без названных и ряда других религиозных обрядов и праздников» [Макарова, 2010]. Следует отметить, что и буддийские традиции основательно закрепились в быту не только калмыков, но и представителей других народов, живущих в республике, которые с удовольствием отмечают буддийские праздники, готовят борцоки, калмыцкий чай, делают подношения, приглашая гостей, то есть эти праздники становятся семейными. Активное обращение в первую очередь именно к религиозным традициям связано с активной деятельностью в этом направлении в последние десятилетия церквей, мечетей, хурулов, а также с этнокультурной стратегией властей, косвенно содействующих процессам религиозного возрождения.

Рассмотрим, как наши опрашиваемые рефлексировать, оценивают роль религии в современном обществе. 43,3% респондентов указали, что религия является опорой нравственности и морали в обществе. 39,0% считают религию важной составляющей этнической культуры.

В 2010 году опрашиваемые выделили прежде всего следующие функции религии: формирование терпимости и доброго отношения друг к другу в семье и обществе (43,0%), способствование развитию личности, формирование нравственной и моральной ответственности (15,5%), объединение, консолидирование людей (14,5%).

Лишь единицы видят в религии пережиток прошлого (0,5%), силу, разъединяющую людей, ставшую причиной конфликтов (2,1%), увода людей от реальных проблем (4,1%). Как видим, в рефлексии религии преобладают положительные оценки. И это не случайно, потому что в республике и в стране в целом происходит рост традиционалистских установок в духовной культуре общества, что отчасти может быть объяснено тем, что «для населения страны после коренного перелома важно утвердиться на характерных для России ценностях, которые являются основой толерантности и идентичности в российском менталитете. Традиционные конфессии и верования — культуурообразующие в общей системе духовной жизни российского народа» [Рахимова, 2012, 4791].

Культурную составляющую религии подчеркивают следующие факты. Результаты наших многолетних исследований фиксируют, что верующими считают себя 60% опрошенных калмыков, из них 90% причисляют себя к буддистам. При этом их религиозность не сопровождается соответствующим поведением, то есть религиозность большинства скорее носит декларативный характер [Намуева, 2009, 61]. На наш взгляд, причины этого

расхождения кроются в том, что самоидентификация «мы — буддисты» для подавляющего числа калмыков в настоящее время является не столько религиозной, сколько культурной идентичностью. Буддистом человек может считать себя не потому, что он в повседневной жизни постоянно посещает службы в хуруле, скрупулезно выполняет предписания Будды, а потому, что он живет в семье, республике с буддийскими традициями и испытывает огромную потребность в историко-культурной идентификации с народом, который на протяжении четырех столетий исповедует буддийское учение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Итоги семинара — Итоги семинара «Исследование современной религии: методы и методология» // Российское общество социологов [Электронный ресурс]. URL: http://www.ssa-rss.ru/index.php?page_id=19&id=974&printmode (дата обращения 03.04. 2013).
2. Лебедев, 2010 — Лебедев С. Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. 2010. №12. С. 85–94.
3. Макарова, 2010 — Макарова Г. И. Идентичности татар и русских в контексте этнокультурных политик Российской Федерации и Республики Татарстан. Казань: Казан. ун-т, 2010.
4. Намруева, 2009 — Намруева Л. В. Конфессиональный фактор в идентификационных процессах (по итогам опроса 2008 года в Калмыкии) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2009. №1. С. 59–64.
5. Намруева, 2012 — Намруева Л. В. Конфессиональная идентичность монголоязычных народов // Социологические исследования. 2012. №2. С. 134–138.
6. Рахимова, 2012 — Рахимова Р. М. Религия как социальный институт: ценностно-регулятивные аспекты религиозной деятельности и проблема стабильности в РТ // Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс]: Материалы IV очередного Всероссийского социологического конгресса / РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСППИ. М.: РОС, 2012. 1 CD-ROM. С. 4790–4793.
7. Рыжова, 2011 — Рыжова С. В. Этническая идентичность в контексте толерантности / М.: Альфа-М. 2011.

Ole Nydahl (Copenhagen, Denmark)

MAHAMUDRA: THE GREAT SEAL IN THE MODERN WORLD

At certain times when there's openness, different Buddhas are born. Buddha is somebody who is totally awakened from the sleep of ignorance. Tibetans say "sang gye" where "sang" means "purified" like a mirror without any dust, and "gye" — "fully developed" like an opened flower. All of these Buddhas give 63,000 teachings: 21,000 against all kinds of anger, they are called Sutra; 21,000 against every kind of confusion, they are called Abhidharma; and one group is against all kinds of attachment, they are called Vinaya. These teachings which are explained and heard gradually seep from the level of understanding into the heart, influencing behaviour and improving people. And some of these Buddhas also have students that are so bright that they can give the fourth group of teachings. Bright students are those who understand that we can only see perfection outside because we already have it inside. They are given the teachings which have such different names like Vajrayana, Mantrayana or Tantrayana. Their goal is to make us directly identify with Enlightenment. There are different ways: formed and formless ways.

One can meditate on different Buddha forms of energy and light (female or male, single or united, peaceful or protective) and use certain vibrations like an energy bridge in order to activate the openness, receptivity in our own system. In the end of such meditation we dissolve these forms into light, mix them into ourselves and stay in the state of subject, object and action being indivisible in space. This brings very quick transformation. It's a fantastic system of using the right kind of input to influence body, speech and mind. Mantras are things like OM MANI PEME HUNG, where OM removes pride, MA — jealousy, NI — attachment, PE cuts through ignorance, ME removes greed, HUNG removes anger. That is the one way, the way using Buddha forms.

There is another way which works on the level of abstraction. And here we think of mind comparing it with humidity. Dharmakaya (the Truth State) is not something you can find but it's information in space. Then it condenses into clouds moving by.

This is Sambhogakaya (the Joy State), the power of the playfulness of our mind. Then the rain or the snow comes down and little animals get protected against cold or plants grow. That's Nirmanakaya (the active Emanation State). All of these you can call water and that's Svabhavikakaya which denotes their same essence.

Here focusing on these different aspects, we let our mind look at itself and get to know itself. It is the goal from the moment when we understand that we can only see perfection outside because we have it inside. There are different teachings on this way. You can say it's like meeting with water. Some people are anger types. They look at water and say "What's this?", then sail around and hop in after seeing that everything is all right. The teachings for such people are called Dzogchen or Maha-Ati. Other people like us are rather desire types, they belong to the Karma Kagyu. We say "Water!" and hop in. Afterwards we see the sign saying "Don't feed the crocodiles!" Their teachings are called Chagchen or Mahamudra. And then there's a school for the big monasteries in Tibet, the school for the third kind of people, smart ones. It's called the "Yellow hats", i. e. Gelugpas, or the Virtuous lineage. It's the state church of Tibet which does all the politics. They are mainly trying to do things via thinking. Their teachings are called Mahamadhyamaka or Uma Chenpo.

In the case of the Gelugpa the goal is Rangtong or "empty in its essence". Here you analyze, take things apart until you realize that there is nothing else to go for. It's pacifying for people and it's a good idea for big monasteries where people can have such discussions instead of making rumors or whatever. The three old schools have another view of emptiness. We say not Rangtong or "empty in itself", we say Shentong or "empty and something more". That means there is consciousness above the things happening.

Then there's the third school with its yogi approach. My wife and I joyfully gave 12 year of our lives to get the transmission from the great yogi lamas (Tib. *naljorpa*) from the three old lineages — Nyingma, Sakya and Kagyu, and then we've been spreading it. We were very lucky to spend four years in Himalayas learning from great masters in Nepal, Darjeeling, Bangalor, Sonada and travelling up to Sikkim whenever it was possible. Some of our lamas had set 30 years in caves and after coming out needed a translator because they forgot how to speak. My wife and I were able to work with them, invite them to the West to help and bless people and give fantastic teachings.

How do we call the yogi view on emptiness? We say "Detong". "De" comes from "dewa" or "bliss", it means "And it feels good!" Mind knowing itself is an explosion of bliss, that's what it means. We'd like to continue spreading it in the West. And we have already had big success. There's a lot of very good karma in the West and for that reason when the right teachings are heard, a lot of people can realize and work with it.

So the Mahamudra is the ultimate among the teachings for people who are mainly dominated by what they like, desire and experience. While Dzogchen is

more for people who have some reservations what to know. And Uma Chenpo is for people who like to have it all clear intellectually. Actually the goal of these three ways is to have permanent experience of subject, object and action as parts of the same totality. That means to be totally at home in every situation without doubts and fears and with all our antennas out experiencing people's wishes for happiness and bringing that happiness to them.

It seems people understand it quite well in the West. We have about 650 centres around the world. We travel around the world twice every year. I usually spend one day in every town. Everything is built on friendship and trust. We have some fantastic texts about Mahamudra (Great Seal) translated into Russian and most major languages.

The leader of our lineage is Karmapa. Right now we have two Karmapas: a political one brought in by the Chinese and our Karmapa Trinley Thaye Dorje who really fits to this title. Karmapas were the first incarnate lamas of Tibet. The first one was born in 1110. At the time of Buddha Shakyamuni he was his student under the name of Avalokiteshvara and later over the centuries he was reborn as some of the mahasiddhas who meditated and appeared in many places. Already Buddha Shakyamuni told about the Lama in the Black Crown who would be able to transform all things in a positive way and give people experience of mind as being indestructible clear light. Different Karmapas expressed this oneness of subject, object and action, this enlightening experience, in ways that would fit to different historical periods. And one of the main jobs of Karmapas is always to point out to people that their mind is indestructible clear space thus giving them confidence to work with their minds, develop and grow.

One of the students of Karmapa IV became the teacher of the first Dalai Lama who lived during the time of Karmapa VI. After that Karmapa's lineage continued its existence. The goal of their teachings is total functioning. That means to be spontaneous and effortless, consider the others more important than oneself because they are so many and we are just one, keep showing people that their mind is indestructible clear light which hasn't been born and can't die. It's a short explanation, otherwise we'll have to get into some texts.

Оле Нидал (Копенгаген, Дания)

МАХАМУДРА — ВЕЛИКАЯ ПЕЧАТЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В определенный момент, когда возникает открытость, перерождаются Будды. Считается, что Будда — это человек, который полностью пробудился от сна неведения. Тибетцы перевели этот термин словом «сангье», где «санг» означает «полностью очищенный» — как зеркало, с которого удалена пыль, — а «гье» — «полностью развитый», как раскрывшийся цветок. Каждый из Будд дает 63 тыс. поучений: 21 тыс. называются *Сутра* и направлены против различных видов гнева; 21 тыс. называются *Абхидхарма* и противодействуют различным видам запутанности; и 21 тыс. преодолевают различные виды привязанности — это *Виная*. Поучения этих трех групп предназначены для интеллектуального понимания и постепенно просачиваются, образно говоря, «из головы в сердце» — то есть постепенно сказываются на поведении и меняют жизнь людей. Но у некоторых Будд появляются высокоодаренные ученики, способные получить и понять четвертую группу поучений. Одаренным учеником считается человек, понимающий, что он может видеть совершенство снаружи только потому, что оно уже есть у него внутри. Таким людям даются особые поучения, называемые *Ваджраяна*, *Мантраяна* или *Тантраяна*. Их цель — способствовать непосредственному отождествлению с Просветлением. К этому есть различные пути; одни используют просветленные формы, другие — нет.

Можно медитировать на различные Будда-формы: женские, мужские, одиночные и в союзе, мирные и защищающие; произносить определенные вибрации, которые создают энергетический мост между формой и нашей внутренней мудростью. В конце такой медитации мы растворяем формы в свете, он сливается с нами, и мы покоимся в переживании того, что объект, субъект и действие едины и являются неразрушимым пространством. Такой путь приводит к очень быстрым трансформациям. Эта замечательная система задействует различные способы, вызывающие внутренний отклик, проявляющие в нас совершенные качества ума. Это, например,

мантры, такие как ОМ МАНИ ПЕМЕ ХУНГ, где ОМ устраняет гордость, МА — ревность, НИ — привязанность, ПЕ рассекает неведение, МЕ удаляет жадность, а ХУНГ — гнев. Таков путь, использующий Будда-формы.

Есть еще другой путь, действующий на уровне абстракций. Для его понимания прежде всего попробуем сравнить ум с влажностью воздуха. Дхармакая (Состояние истины) — это не что-то вещественное; ее невозможно найти. Можно сказать, что это пространство, или информация, содержащаяся в пространстве. Далее влажность сгущается в облака, проплывающие по небу — это Самбхогакая (Состояние радости), сила и игривость ума. Затем выпадает дождь или снег. Благодаря снегу маленькие животные защищены от холода, а дождь питает растения, и это — активная Нирманакая (Состояние излучения). В то же время все это — вода; неразделимость этих трех состояний обозначается термином *Свабхавикакая*, что указывает на их единую сущность.

Концентрируясь на этих различных аспектах и тем самым позволяя уму узнать себя, мы движемся к цели. При этом мы понимаем, что видеть совершенство снаружи или представить его себе можно лишь по одной причине: оно уже есть у нас внутри. На этом пути тоже есть разные стили, разные методы для разных людей. Для примера можно вспомнить, насколько по-разному люди воспринимают воду. Один, приблизившись к водоему, посмотрит на него, обойдет вокруг — и лишь тогда примет решение искупаться. Такому человеку помогут методы, называемые *Дзогчен*, или *Махаати*; это поучения для людей гневного типа. Методы Карма Кагью подходят людям типа желания — таким, как мы. Мы восклицаем: «Вода!» — ныряем и только потом видим табличку «Крокодилов не кормить!» В Карма Кагью практикуется *Чагчен*, или *Махамудра*. Есть также школа для тех, кто «подходит к делу с головой», то есть долго учится в больших университетах, как в Гелугпе — школе желтых шапок. Это правящая церковь Тибета, она занимается политикой, и там в основном все постигается посредством мышления. Этот путь называется *Ума Ченпо*, или *Махамадхьямака*.

В Гелугпе применяется воззрение *рангтонг*, что означает «пустой по своей сути». Здесь вы все анализируете, разбираете на части, пока не убеждаетесь, что, по сути, ничего нет. Это хорошо работает в условиях крупных монастырей с большим количеством монахов: лучше их занять дебатами, чем позволить им распускать слухи, и так далее. У трех старых школ другой взгляд на пустоту. Мы говорим «шенгтонг» — «пустой и что-то еще»: есть сознание, которое воспринимает все происходящее.

Существует еще третий подход — подход йогингов (тиб. *налджорпа*), и мы с моей женой с радостью посвятили 12 лет знакомству с их передачей, а потом распространяли их поучения. Нам очень повезло: мы четыре года провели в Гималаях, обучаясь у великих мастеров, — в Непале, в Дарджилинге, рядом с Бангалором, в Сонаде, при каждой возможности посе-

щая Сикким. Некоторые из наших лам по 30 лет медитировали в пещерах, а когда завершали отшельничество, нуждались в переводчиках, потому что успевали забыть, как люди разговаривают. Нам с женой посчастливилось работать с этими старыми мастерами, учиться у них и приглашать их на Запад, чтобы они давали свои замечательные наставления.

Как же называют йогический взгляд на пустотность? Мы говорим «дэ-тонг». «Дэ» здесь происходит от «дэва» — «блаженство», и все вместе означает «пустой, и это радостно». Когда ум узнает себя — это взрыв блаженства; вот что здесь имеется в виду. Вот что мы стараемся распространять на Западе и во всем мире — и с большим успехом. У представителей европейских культур очень много хорошей кармы. Поэтому, когда они слышат эти поучения, их ум воспринимает это, рад этому, и люди хотят с этим работать. Махамудра — это действительно высшее из поучений. Она предназначена для тех, чья главная тенденция — желание и подобные ему чувства. Для сравнения — Дзогчен (Махаати) служит таким практикующим, которые сдержанно относятся к действительности и склонны все проверять, а Ума Ченпо — людям интеллектуального склада. Все три пути ведут к переживанию единства субъекта, объекта и действия; это значит — быть как дома в любых обстоятельствах, выставлять все свои антенны на максимальную чувствительность, стараться понимать, что необходимо людям для счастья, и давать им это счастье.

Похоже, современные люди довольно хорошо это понимают — у нас около 650 центров во всем мире. За год я обычно дважды объезжаю вокруг Земли — я каждый день в другом городе. Все у нас построено на дружбе и доверии. Мы используем фантастические тексты Махамудры (Великой печати), переведенные на русский и большинство других языков.

Главой нашей линии передачи является Кармапа. Сейчас в мире есть два Кармапы: один политически ангажированный, которого продвинули китайцы, и другой — наш Кармапа Тхае Дордже, и он действительно соответствует своему титулу. Кармапы — первые сознательно перерождающиеся ламы Тибета, первый из них родился в 1110 году, а до этого, в более раннем перерождении, Кармапа был учеником Будды Шакьямуни под именем Авалокитешвара и впоследствии веками перерождался в среде индийских махасиддхов. Сам Будда Шакьямуни предсказал пришествие ламы в Черной короне, который будет в состоянии все трансформировать очень позитивно и передавать людям опыт восприятия ума как неразрушимого ясного света. Каждый из Кармап в свою историческую эпоху выражал это состояние единства субъекта, объекта и действия по-своему — в формах, которые подходили тому времени и тем людям. Одна из главных функций Кармап — всегда указывать людям на то, что их ум есть вневременное ясное пространство, и таким образом давать им внутреннюю убежденность, помогающую работать с умом, расти и развиваться.

Один из учеников Четвертого Кармапы стал учителем Первого Далай-ламы, жившего во времена Шестого Кармапы. И после этого линия Кармап продолжалась. Цель их учения — полное функционирование. Это значит быть спонтанным и непринужденным; считать других важнее себя, потому что их бесчисленное множество, а мы сами — только один человек; и показывать людям, что их ум — неразрушимый ясный свет, который не родился и не может умереть. Это краткое объяснение; иначе нам придется углубиться в тексты.

А. А. Овчаренко (Красноярск)

Буддизм Алмазного пути традиции Карма Кагью в г. Красноярске: ОПЫТ ВКЛЮЧЕННОГО НАБЛЮДЕНИЯ

Настоящий доклад посвящен изучению современных буддийских центров Алмазного пути линии Карма Кагью на примере конкретного буддийского центра, основанного Оле Нидалом. Необходимо отметить сравнительно небольшое академическое внимание к изучению данного вопроса. Ни религиозная практика, ни структура, ни особенности буддийских центров практически не изучены, что является актуальной религиоведческой проблемой, так как в настоящее время буддийские центры школы Карма Кагью, основанные Оле Нидалом, стали заметным явлением религиозной жизни России [Карта буддийских центров]. Исходя из вышеперечисленного, возникают некоторые вопросы касательно буддийских центров Алмазного пути, основанных Оле Нидалом: каковы социальный портрет, структура и деятельность вышеуказанных центров, какова их роль в общественной и религиозной жизни.

Предметный ответ на данные вопросы может быть дан при непосредственном исследовании не только специальной литературы и источников, но прежде всего в ходе исследования религиозной практики и деятельности буддийского центра. Данное исследование позволит выявить особенности вероучения, религиозной практики и стиля жизни современных последователей школы Карма Кагью на примере конкретного буддийского центра Алмазного пути, что позволит проследить адаптацию поучений Оле Нидала к реалиям современного западного мира.

Историческая справка

Красноярский буддийский центр (далее «БЦ») школы Карма Кагью «Карма Кунзанг Дордже Линг», что буквально означает «Место превосходных

алмазов Кармапы», был основан в 1991 году Оле Нидалом, как и другие буддийские центры школы Карма Кагью на территории России. Это один из первых центров, основанных Оле Нидалом в России.

Входит в состав Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью с 1991 года. БЦ работает под духовным руководством Семнадцатого Кармапы Тринле Тхае Дордже, но фактическое руководство осуществляет активное ядро членов религиозной организации — так называемый Совет во главе с президентом центра. Президент — скорее номинальная должность в БЦ, чем официальная. Он является информационно-представительным членом данной религиозной организации и руководит центром в отсутствие собраний Совета. Красноярский буддийский центр является представителем одной из официальных религий России, зарегистрирован на территории края; его представители участвуют в заседаниях палаты религий гражданской ассамблеи Красноярского края.

До 2004 года члены БЦ проводили собрания и медитации на съемных квартирах и в арендованных помещениях. В 2002 году БЦ приобрел участок земли в частном секторе г. Красноярска для строительства нового здания, в котором будет располагаться буддийский центр. К 20-летию Красноярского буддийского центра (23 октября 2011) строительство было полностью завершено. На данный момент здание построено в тибетском стиле: отдельно стоящее трехэтажное строение со смотровой площадкой, ориентированное точно по сторонам света. На цокольном этаже расположены административные помещения, столовая, на втором этаже — *гомпа* (зал для медитаций), а на третьем — жилые помещения. Также на цокольном этаже, для досуга детей во время медитации, расположен детский уголок. Завершающим этапом строительства стала установка *серто*. Это остроконечная башенка — традиционный архитектурный элемент, венчающий буддийские здания. Основная функция *серто* — сохранять, приумножать и распространять позитивную энергию места, в котором оно установлено. Это первое *серто* в России, его предложил установить Оле Нидал. На сегодняшний день разработан и утвержден городскими властями новый проект — строительство ступы. В настоящее время уже началась его реализация.

Социальный состав

На данный момент численность людей, посещающих центр, составляет около трехсот человек, из которых к постоянным членам (постоянно и регулярно посещающим БЦ) можно отнести около 100 человек. Численность посетителей БЦ во время приезда «путешествующих» учителей или

проведения Дня открытых дверей и других мероприятий может доходить до 200 и более человек, однако регулярно посещают центр и медитируют в нем около 20–30 человек в будние дни, около 60–70 человек — в выходные. Можно сделать вывод, что организация хоть и не является в прямом смысле закрытой, тем не менее ее состав практически не обновляется, так как агитация и пропаганда не ставится целью работы БЦ.

Возрастной состав БЦ: 18–34 лет — 24%; 35–40 лет — 49%; старше 40 лет — 27%, то есть за средний возраст членов БЦ можно посчитать около 40 лет. Социальную основу БЦ составляют как семейные, так и неженатые (незамужние) люди. Экономический уровень членов БЦ можно оценить как средний — среди практикующих нет людей нищих, но и очень богатых тоже нет. Таким образом, в большинстве своем члены БЦ — это уже состоявшиеся личности.

В центре нет традиционных носителей буддизма — бурят, калмыков и тувинцев. БЦ не является монастырской организацией. Практикующие являются мирянами, которые сознательно приняли поучения Оле Нидала; они не оказывают никакого давления на вновь пришедших, лишь дают слушателям информацию.

У многих членов БЦ имеются дети. Но нельзя сказать, что им уделяется отдельное внимание в БЦ. Дети не допускаются на медитацию в целях сохранения тишины и спокойствия. Члены БЦ не прививают детям свои взгляды. По их мнению, буддизм — это добровольный выбор каждого.

Членство в БЦ формально считается фиксированным. Вопрос о приеме в члены БЦ решает Совет — активное ядро членов БЦ во главе с президентом. Основанием для решения является личное заявление кандидата и его поведение в течение испытательного срока (не менее 1 года с момента подачи заявления). Каждый член БЦ может платить ежемесячные членские взносы. Сумма членских взносов не является фиксированной. Рекомендованная сумма взносов устанавливается на собрании Советом на срок до следующего собрания. Примечательно то, что школьники, студенты, инвалиды и безработные граждане определяют размер своих членских взносов сами, сообщив о своем материальном положении Совету или членам, ответственным за сбор взносов. Основанием для исключения из членов БЦ служит: отсутствие интереса и неучастие в деятельности БЦ, действия, противоречащие целям БЦ, и поведение, наносящее вред авторитету БЦ. Решение об исключении из членов БЦ принимается Советом.

В БЦ ведется протоколирование собраний Совета, на которых решаются основные организационные и административные вопросы, фиксируются списки членов по заявлениям, представляются необходимые отчеты государственным органам, то есть делается все необходимое для законного функционирования БЦ как религиозной организации.

Основные направления и особенности деятельности БЦ

В основе практик и медитаций, выполняемых в БЦ, лежат классические тибетские прототипы, но тексты переведены на русский язык и адаптированы для удобства практикующих Оле и Ханной Нидал.

Ежедневная программа БЦ — это коллективная медитация с ведущим, гуру-йога на Шестнадцатого Кармапу («Три света») [Медитация на Шестнадцатого Кармапу], которая заканчивается призыванием Махакалы Бернагчена — защитника Карма Кагью. Необходимо отметить, что члены БЦ часто медитируют и индивидуально. Также частью ежедневных медитационных практик является практика *нёндро*. Реже члены БЦ, уже по собственному усмотрению, следуют и другим практикам, к ним относятся: гуру-йога на Восьмого Кармапу, медитация на Любящие Глаза, на Будду Медицины, на Будду Безграничного Света, медитация «Ясный свет», медитации Прибежища. Например, когда происходит ослабление иммунитета людей, практикующие в основном медитируют на Будду Медицины. Также в БЦ регулярно проходят лекции — каждое воскресенье можно послушать обзорную лекцию о буддизме. Примерно раз в 2–3 месяца в центре проводятся лекции «учителей Алмазного пути», как российских, так и иностранных. В дополнение к этому члены БЦ участвуют во многих теоретических и практических курсах буддизма Карма Кагью в России, которые проводятся Оле Нидалом и учителями Алмазного пути, — Махамудра, Калачакра, пхова и так далее.

Функции БЦ в основном информационные. Здесь можно узнать о буддизме; научиться медитации; послушать лекции; получить информацию о медитационных курсах в России и за рубежом. Можно приобрести различные книги Оле Нидала и других учителей, фильмы, журналы, четки, а также взять литературу в библиотеке.

В БЦ не делается акцент на обсуждение философских аспектов буддизма, так как школа Карма Кагью преимущественное внимание уделяет непосредственно медитации.

Информация о БЦ в основном распространяется тремя способами: через знакомых, интернет-активность и рекламирование лекций Оле Нидала и других учителей Алмазного пути, а также мероприятий самого БЦ.

Необходимо отметить, что использование «информационных поводов» на данный момент является основным способом привлечения новых членов в БЦ. Какой-либо миссионерской и социальной работой БЦ не занимается — учение передается только тем людям, кто проявляет к нему интерес.

Данная организация занимается в основном культурно-просветительской деятельностью. БЦ активно организывает культурные проекты, направленные на укрепление межнациональных, межконфессиональных связей и культурных традиций. Неоднократно проводились крупные фестивали буддийской культуры: «Буддизм сегодня» (2008) и «Ориенталия» (2011) в г. Красноярске, а также несколько выставок традиционной буддийской живописи и фотовыставок. Совместно с краеведческим музеем проводятся исследовательские работы.

Также необходимо отметить, что БЦ является «материнским центром» по отношению к буддийским центрам, которые находятся в Абакане, Ачинске, Железногорске, Канске, Кызыле. Красноярский БЦ организывает туры учителей Алмазного пути для так называемых дочерних центров. Также регулярно собирается группа членов БЦ, называемая «Дхарма-десант», с целью посетить один из «дочерних» центров. БЦ оказывает всяческую помощь этим центрам, в том числе финансовую.

Заключение

В целом Красноярский буддийский центр школы Карма Кагью «Карма Кунзанг Дордже Линг» — это группа мирян, ориентированных на занятие буддийской медитацией и другими ритуальными практиками. Более половины из них имеют семьи (Оле Нидал поощряет рождение детей), высшее образование и достаточно оплачиваемую работу в разных сферах деятельности. В основном все члены БЦ ведут хозяйственную деятельность в центре (принимают участие в ремонте, уборке, решении повседневных организационных и хозяйственных вопросов и т.п.). Члены БЦ самостоятельно оказывают финансовую поддержку деятельности центра, что помогает проводить различные мероприятия как в самом БЦ, так и за его пределами, а также оказывать поддержку «дочерним центрам».

Следование буддизму здесь не сопровождается ни принятием монашества, ни отказом от гражданских обязанностей. Основной формой деятельности здесь являются лекции, курсы медитаций, выставки буддийского искусства, приглашение учителей из различных стран. Какой-либо миссионерской и социальной работой БЦ не занимается. Своей первоочередной целью практикующие ставят просвещение и распространение знаний для тех, кто сам этого желает.

Будущее Красноярского буддийского центра в целом вполне прогнозируемо — центр продолжит следовать устоявшимся принципам, указаниям и поучениям, переданным Оле Нидалом. Резких изменений в данной религиозной организации, по мнению автора, не ожидается.

ЛИТЕРАТУРА

1. Карта буддийских центров — Карта буддийских центров Алмазного пути в России [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhism.ru/o-nas/tsentryi/>.
2. Медитация на Шестнадцатого Кармапу, 2003 — Медитация на Шестнадцатого Кармапу / пер. с англ. В. Рагимова; под ред. Е. Леонтьевой, Э. Лобацкой. СПб.: Алмазный путь, 2003.

Г. А. Оргадулова (Элиста, Республика Калмыкия)

РАЗВИТИЕ МИРСКОГО БУДДИЗМА в РЕСПУБЛИКЕ КАЛМЫКИЯ

По официальным данным Министерства юстиции Российской Федерации по состоянию на 01.01.2015, в Республике Калмыкия зарегистрировано 39 буддийских организаций, что составляет более 45% от общего числа религиозных организаций различных конфессиональных групп. Несмотря на доминирование среди калмыков традиции Гелуг, практически все направления школ тибетского буддизма представлены практикующими группами. Количество их участников, со слов их представителей, варьирует от пятнадцати до тридцати и более человек.

Различия в традиционных подходах и методах школ объясняет обособленность мирских практикующих общин друг от друга. Их наиболее заметная активность происходит в момент организации больших поучений ламы (буддийского учителя) того или иного направления тибетского буддизма и значимых буддийских культурных мероприятий. Кроме того, характерным для всех групп буддистов-мирян является отсутствие практики миссионерства; впрочем, для любого желающего создаются максимально комфортные условия и дается полная информация о том или ином направлении буддизма.

Являясь представителем школы Карма Кагью, я бы хотела осветить вопрос развития мирского буддизма на примере буддийского центра Алмазного пути традиции Карма Кагью города Элисты. Зарождение нашего центра началось с первого визита в 1993 году в Элисту ламы и учителя медитации школы Карма Кагью Оле Нидала. Этот визит и последующие посещения Элисты иерархами традиции Карма Кагью дали возможность создать связи и условия для возрождения этого йогического направления, практиковавшегося еще нашими предками ойратами. Следующим значимым событием, определившим современное развитие буддийского центра Карма Кагью в Калмыкии, стал курс «Намше Йеше» (относительной и абсолютной мудрости), проведенный в 1994 году выдающимся знатоком

буддийской эпистемологии Топгой Ринпоче. Тогда же Оле и Ханна Нидал провели в Элисте международный медитационный курс *пхова*, в котором приняли участие более тысячи человек.

Уже в следующем, 1995-м, году в ходе визита Кюнзига Шамара Ринпоче (одного из держателей линии передачи традиции Карма Кагью) и Лопёна Цечу Ринпоче — великих учителей тибетского буддизма — было благословлено место под строительство первой ступы Просветления и официально открыт филиал Международного буддийского института Его Святейшества Кармапы в Нью-Дели, Индия (МБИК, или KIBI). Основная цель этого института в Элисте, как и в Дели, заключалась в том, чтобы предоставить буддистам-мирянам широкий доступ к трем аспектам буддийской практики: изучению Дхармы (Учения), логическому размышлению и основам медитации. Дополнительно изучались тибетский и английский языки. Продолжительность обучения составляла четыре года, обучение проходило с октября по март с новогодними каникулами в январе. Лекции проводились кхемпо (буддийскими учеными, выпускниками университета Карма Шри Наланда) на тибетском языке с последующим переводом на русский язык [Мухараев, 1996, 2; Ермолин, 2012]. Обширная география студентов включала ближнее зарубежье, Польшу и Германию. По завершении программы обучения и выпуска 1999 года новый поток, к сожалению, не набрал нужного количества студентов, и в 2000 году последние буддийские лекции в КИБИ (KIBI) завершились*.

Следующим знаменательным событием в развитии традиции Карма Кагью в Элисте стало строительство ступы Просветления (которое курировалось ламами из Катманду — ламой Сангье и ламой Нгедупом). Инаугурацию ступы 28 июля 1999 года провел Лопён Цечу Ринпоче. На этом торжестве присутствовали более 3 тыс. человек — местных жителей и паломников из России, Белоруссии и Украины. Ритуал освящения сопровождался необычными природными явлениями — многочисленными радугами вокруг солнца, парением в небе орлов и каплями теплого дождя.

Проект ступы Просветления был разработан известным буддийским архитектором Войтеком Коссовски. Техническая документация была подготовлена местным архитектурным институтом. Строительные работы были выполнены волонтерами из числа местного населения и специально приехавшими буддистами со всей России и Украины. Ступа в Элисте стала первым крупным проектом, построенным под руководством ламы Лопёна Цечу Ринпоче в Калмыкии. В 2014 году была отмечена дата — 15 лет

* В 2009 и 2010 годах Российской ассоциацией буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, в частности, Вячеславом Ермолиным, на уровне Министерства образования республики были предприняты попытки возобновить возможность преподавания буддийской философии на базе Калмыцкого института восточной филологии, однако на федеральном уровне идея не была поддержана.

с момента открытия ступы Просветления в Элисте. В последующем, с 1999 по 2001 год, под руководством мастера стиля карма-гадри, художником Дензонгом Норбу (род. в 1937), а также буддистами из разных городов России [Алексеев-Апраксин, 2008, 119] была расписана внутренняя часть *гомпы* (прямоугольной комнаты под ступой Просветления) и Домик Махакалы. Эта роспись является примером современной работы в стиле карма-гадри. На внутренних стенах гомпы изображена линия передачи учений традиции Карма Кагью. Начиная с Будды Ваджрадхары, она продолжается индийскими махасиддхами Тилопой, Наропой, тибетским переводчиком Марпой, принесшим учение Кагью в Тибет, Миларепой, его учеником Гампопой и Первым Кармапой Дюсумом Кхемпой. Следующие 15 Кармап и 10 Шамарп расположены в хронологическом порядке на двух горизонталях на каждой стене и на противоположных стенах соответственно. Изображения Кармап в Элисте можно назвать одним из наиболее выдающихся современных примеров живописи, выполненных в стиле карма-гадри [Хадерер, 2009].

Последующие годы были ознаменованы ежегодными публичными городскими лекциями ламы Оле Нидала и Ханны Нидал. Приезд ламы и его большой команды путешествующих учеников всегда вносили «свежую струю» в размеренную жизнь жителей Элисты. В июне 2009 года по приглашению президента ФИДЕ, главы Республики Калмыкия К. Н. Илюмжинова состоялся первый визит в Россию Семнадцатого Кармапы Тринле Тхае Дордже — главы тибетской традиции Карма Кагью. Он посетил шесть городов, встречаясь с учениками и официальными лицами. В пути его сопровождали лама Оле Нидал, небольшая группа из монахов и западных помощников и около ста российских буддистов. В Калмыкии, в Элисте на стадионе «Уралан» более чем двум тысячам человек Кармапа даровал посвящение на Любящие Глаза — Авалокитешвару, а на следующий день — посвящение Карма Пакши. Кармапа Тринле Тхае Дордже благословил фундамент под будущий буддийский центр медитаций рядом со ступой Просветления и поставил свою подпись в альбоме проекта на изображении фасада будущего центра. Приезд Кармапы, помимо всех удивительных вещей, которые происходили в те дни, запомнился также долгожданным ливневым дождем, о котором его накануне попросил глава Калмыкии.

С момента образования в 1993 году активность и развитие центра в Элисте поддерживается связью, благословением, а также воодушевляющим примером ламы Оле Нидала, его неиссякаемой и кипучей энергией. В ноябре 2013 года было отмечен 20-летний юбилей активности ламы Оле в Республике Калмыкия, а также юбилей нашего буддийского центра в Элисте с момента его официальной регистрации в 1993 году. Официальное наименование организации — Местная религиозная организация «Буддийский Центр Алмазного Пути Традиции Карма Кагью города Элиста». Центр

входит в состав Централизованной религиозной организации Российская ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, которая объединяет более 75 буддийских центров по всей России от Калининграда до Находки и принадлежит к традиционному буддизму Алмазного пути (Ваджраяны), основой вероучения которого является буддийский канон и канонические произведения учителей-основателей буддизма Алмазного пути (Ваджраяны).

Источниками образования средств буддийского центра являются: добровольные пожертвования его участников, юридических лиц, доходы от издательской деятельности, доходы от проводимых мероприятий и т.д. [Устав]. Поскольку буддийский центр является добровольным объединением буддистов — граждан Российской Федерации, то ключевая роль и ответственность его развития лежит на сангхе — сообществе практикующих. Сангхой называют объединение мирян-буддистов или, иначе, «друзей на пути» — тех, кто сделал осознанный выбор и решил развиваться посредством использования в повседневной жизни буддийских методов. Основной буддийской практикой является Гуру-йога на Шестнадцатого Кармапу (медитация «Три света») — тантрическая медитация на учителя как на Йи-дама. Текст медитации был составлен Кармапой XVI Ранджунгом Ригпе Дордже в 1959 году и передан ламе Оле Нидалу в 1970 с рекомендацией использовать его в западных буддийских центрах Карма Кагью [Коротецкая, 2013]. Кроме указанной медитации обязательным является выполнение специальной предварительной практики — *нёндро*. Значение практики *нёндро* — длительное очищение на уровнях «тела, речи и ума» и развитие мудрости, а также культивирование сочувственного просветленного настроения — бодхичитты. Таким образом, можно сказать, что центры Карма Кагью прежде всего направлены на буддийскую практику, и потому все сопутствующие элементы — инфраструктура, социальные отношения, организация — также подчинены практике.

Все центры, основанные ламой Оле Нидалом по всему миру, в России и Калмыкии в том числе, функционируют на основе общих принципов. Первый — это сознательный отказ от организации центров монастырского типа, второй — перевод всех текстов медитаций и основных буддийских трудов на родной язык практикующей группы, что позволяет глубже понимать смысл того, что делается. При этом некоторые тексты, отдавая дань традиции, практикующие пропевают на тибетском языке. Третий принцип заключается в концентрации на духовных практиках и передаче знаний, а также неучастии (на уровне организаций) в политике [Койбагаров, 2009]. На межличностном уровне данные принципы проявляются в отсутствии иерархии внутри буддийских центров, в равностном отношении между членами сангхи, в использовании демократических методов при принятии решений, в самоорганизации.

В завершение очерка, посвященного развитию мирского буддизма в Республике Калмыкия (на примере буддийского центра Алмазного пути традиции Карма Кагью), отметим, что все члены сангхи тесно взаимодействуют друг с другом, создавая безопасное и воодушевляющее пространство. Здесь каждый учится не только использовать буддийские подходы при решении своих насущных житейских вопросов, но и выходить за пределы личных интересов и реализовывать общественно значимые культурные проекты — художественные выставки, научные конференции, публичные лекции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев-Апраксин, 2008 — Алексеев-Апраксин А.М. Буддизм в Петербурге: история и современность. СПб.: Олеариус Пресс, 2008.
2. Голиков, 2009 — Голиков Ф. Н. Обучение Ваджраяны: условия и факторы развития в современной России // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность — СПб.: Unlimited Space, 2009. — С. 491–495.
3. Ермолин, 2012 — Ермолин В. Ю. Систематическое буддийское образование в традиции Карма Кагью в России и за рубежом // Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию. М.: Алмазный путь, 2012. С. 810–816.
4. Кармапа в России — Кармапа в России // Буддизм Алмазного пути. Традиция Карма Кагью [Электронный ресурс]. URL: <http://www.buddhism.ru/karmapa-v-rossii-2>.
5. Койбагаров, 2009 — Койбагаров А. Ш. Буддизм школы Карма Кагью в России: его современное состояние // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 44–47.
6. Коротецкая, 2013 — Коротецкая Л. М. Основные религиозные практики современных последователей тибетской буддийской школы Карма Кагью // Буддизм Ваджраяны в России: Исторический дискурс и сопредельные культуры. М.: Алмазный путь, 2013. С. 223–232.
7. Мухараев, 1996 — Мухараев И. И. Приглашает международный буддийский институт // Молодежный вестник. 1996. №3, октябрь. С. 2.
8. Устав — Устав Местной религиозной организации «Буддийский Центр Алмазного Пути Традиции Карма Кагью города Элиста».

9. Хадерер, 2009 — Хадерер Э. Изображения шестнадцати Кармап в интерьере ступы просветления г. Элиста (Республика Калмыкия) // Буддизм Ваджраяны в России: История и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 471–472.
10. Фридман, 2012 — Фридман Т.А. Школа Карма Кагью в Украине // Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию. М.: Алмазный путь, 2012. С. 478–481.

Б. П.-Д. Ринчинова (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В КОНТЕКСТЕ БУДДИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ в Монголии

Традиционная культура любого народа — основа его национально-го самосознания и культурного фонда в целом. В наш век, как бы его ни называли — атомным, космическим, электронным, — особенно в последние его десятилетия, по отношению к традиционной культуре можно проследить две противоположные тенденции. Одна выражается в ее забвении, неосознанной или сознательной попытке сбросить с себя груз веков, овладеть техническими достижениями сегодняшнего дня, стать людьми без предрассудков, гражданами Вселенной, ковать будущее человечества, в котором все «этническое», «традиционное», «этнокультурное» станет достоянием лишь справочников и толковых словарей. Другая тенденция, напротив, проявляет себя в поисках истоков личности, в попытках ответить на вечные вопросы «Кто я?» и «Откуда я?» [Жуковская, 1990, 4].

Буддизм — религиозное, философско-психологическое, этическое учение, зародившееся в Древней Индии в V–VI веках до н. э. и в процессе своего развития сформировавшееся как одна из трех великих (наряду с христианством и исламом) мировых религий. Эта самая древняя мировая религия возникла на северо-востоке Индии из добрахманистского пласта духовной культуры как религиозно-философское учение индийского принца из рода Шакья Сиддхартхи Гаутамы (по индийской традиции, ок. 623–543 до н. э., по европейским изысканиям ок. 560–480 до н. э.), получившего впоследствии за свое подвижничество имя «просветленного» — *Будды* (полное санскритское имя — *Будда Шакьямуни* — «Просветленный мудрец-отшельник из царского рода Шакья»).

Еще с XVI века в эволюции метаэтнической монгольской общности, практически и фактически уставшей от внешних и внутренних

полиэтнических и социальных междоусобиц, фиксируются четкие этапы этнокультурного возрождения. Буддизм со своей теорией и практикой, философией, медициной, астрологией, книгопечатной культурой, институтом наставничества, возможно, явился, на наш взгляд, той самой культурной доминантой, которая, инкорпорируя многие добуддийские религиозные традиции, сыграла и до сих пор продолжает играть огромную роль в этнокультурной консолидации монгольских народов [Абаева, 2014, 95].

Взаимодействие многочисленных этнических субстратов (тюрки, маньчжуры, тибетцы, монголы) и их культурных традиций способствовало не только обогащению и синтезу, но и их эволюции от низших форм к более высоким, а значит, и развитию, совершенствованию всей религиозной системы народов Центральной Азии. Преемственность наиболее общих парадигм религиозной культуры этого региона и их историческая устойчивость диалектически сочетались с процессами ее поступательного развития, в котором опыт предыдущих стадий, все его достижения не отбрасывались, а сохранялись и синтезировались в целостную систему религиозного сознания и поведения. Одной из высших стадий эволюционного развития религиозной культуры этого региона, несомненно, является система религиозных традиций, сложившаяся в результате синтеза тибетского буддизма с традиционными верованиями и культурами, обрядами и обычаями тибетского и монгольского народов Центральной Азии. Буддизм принес этим народам не только высокий уровень религиозного сознания, соответствующего уровню развития религиозно-философского и этнического учения мировой религии [Абаева, 2011, 251].

Традиционная религиозная культура народов Центральной Азии (бон, шаманизм) была синтезирована и ассимилирована буддийским культурно-религиозным комплексом. Буддизм не только не нарушил этническое сознание народов Центральной Азии, но и наоборот — сохранил его и даже возвысил до уровня мировой религии, развил его дальше, обогатив опытом других народов Востока (индийцев, китайцев, тибетцев, уйгуров, монголов, бурят и других) и в то же время вобрав в себя нормы религиозной культуры новых адептов этой религии [Абаева, 2014, 240].

Для монгольского сообщества буддизм является инновационно-религиозной культурной системой, ассимилировавшей не только региональные и локальные культы, но и традиционную культуру в целом, обусловив при этом появление и функционирование чисто монгольских специфических обрядов и культов, которые во временном континууме Великой степи воспринимаются как монгольские этнокультурные и этноконфессиональные феномены, представляющие оригинальный системный комплекс их религиозной культуры [Абаева, 2014, 240].

В данное время буддизм занимает главенствующее положение в культуре современной Монголии, но при этом способен уступать место другим религиозным верованиям.

В Конституции Монголии 1992 года записано, что «государство уважает религию, а религия признает верховенство государства». Это положение стало основополагающим для развития отношений между государством и религией в стране. Специальный закон, детально регулирующий государственно-церковные отношения, был принят в 1993-м и дополнен в 1995-м [Намсараева, 2004].

Несмотря на неоднозначное отношение к христианству в монгольском обществе (с преобладанием настороженности), миссионерам удалось снизить симпатии части монгольского общества.

Первые сведения о попытках организации активной христианской миссионерской деятельности в Монголии восходят к концу XIX века. В тот период в Центральной Азии происходило геополитическое противостояние Российской и Британской империй — так называемая Большая игра. Борьба шла по всем направлениям: военному, экономическому, религиозному, причем миссионерская деятельность была одним из основных инструментов этой борьбы [Хопкирк, 2004, 266]. Однако после Монгольской народной революции 1921 года страна начала ориентироваться на советскую модель развития, что привело к полной ликвидации всех иностранных религиозных миссий. Более того, серьезно пострадала и «традиционная» религия — буддизм. После революции 1921 года буддизм вошел во все сферы жизни; ламаистская церковь, представляя собой мощную религиозную организацию, оказывала громаднейшее влияние на экономику, политику и культуру общества.

Возвращение христианства началось лишь в 90-е годы XX века, оно идет по четырем основным направлениям: из Евросоюза (католицизм), США (пресвитерианско-евангелистские течения), Южной Кореи (протестантские течения) и России (православие). Сегодня уже значительная часть населения Монголии исповедует христианство и посещает различные храмы, хотя о реальном уровне воцерковленности говорить пока еще сложно [Михалёв, 2012, 102].

Декларируемая правительством Монголии политика «третьего соседа», ориентированная на тесное сотрудничество с США, способствовала широкому распространению протестантского и евангелического направлений христианства. В 1990 году в Улан-Баторе было открыто Библейское общество. Мормоны, баптисты, пятидесятники, адвентисты фактически получили карт-бланш для миссионерской деятельности среди монголов. Сегодня практически каждая из этих общин, а также католики имеют храм или религиозный центр в столице страны и в провинциях.

Как отмечают представители монгольских властей, количество религиозных центров вне столичного округа с трудом поддается учету. Официальные данные монгольской статистики весьма приблизительны, более того — многим религиозным общинам было отказано в регистрации в Минюсте, однако они функционируют полуполюгально. По официальным данным, в 2010 году в Улан-Баторе зарегистрированы и действуют 115 христианских храмов и церквей [Mongolian Statistical Yearbook, 2010, 356].

Основная масса церквей расположена в городах Улан-Баторе и Эрдэнэте. Эти организации представлены главным образом баптистами, адвентистами, мормонами, пресвитерианами, менонитами, свидетелями Иеговы.

Большую роль в этом сыграла активная деятельность в социальных, экономических и гуманитарных сферах: работа с беспризорными детьми и бродягами; работа в сфере образования; работа в сфере здравоохранения. Уже в 1997 году в Улан-Баторе был открыт Центр по уходу за беспризорными детьми имени Вербиста. В конце 90-х католики открыли несколько детских садов в Улан-Баторе. В ходе своей благотворительной деятельности миссионеры стараются познакомить молодых и малообеспеченных людей с христианскими ценностями. Они способствовали восстановлению целостности веры и жизни; религиозные устремления верующих нашли адекватное применение в жизни. Важно отметить, что социально-демографический состав христианских общин в Монголии наиболее перспективен — молодежь и малообеспеченные граждане, небольшую часть составляет интеллигенция.

Миссионерам удалось использовать проблемы и нужды монгольского населения в своих интересах. Тем, кто оказался за чертой бедности, миссионеры помогали материально, раздавали бесплатные обеды и лекарства; молодежи, интересующейся западной культурой, они преподавали английский язык и отправляли на обучение в зарубежные вузы.

Следует также учесть, что миссионеры, особенно протестантского толка, предложили новый тип религиозной организации. Человек, проходящий в храм, попадает в приятную обстановку, знакомится с приветливыми, открытыми людьми, которые объясняют ему Писание, проявляют заботу и внимание по отношению к нему. У них только в Улан-Баторе несколько прекрасно оборудованных комплексов, где есть детские приюты, больницы, авто- и швейные мастерские, библиотеки и интернет-классы, бесплатные курсы, бесплатные обеды и т.д. — уже не говоря о штате и обильном финансировании. По отзывам одного из протестантских бюллетеней, православная церковь — самая малочисленная христианская группа в Монголии. В действительности на воскресное богослужение собираются в среднем от 20 до 40 человек, на Пасху и Рождество — 150–200,

подавляющее большинство из которых русские. Разделение на русских, украинцев и белорусов или метисов здесь ярко не выражено, поэтому будем говорить о русских как о русскоязычном населении. Условно это население можно разделить на две группы: во-первых, дипломатов и специалистов, во-вторых — «местнорусских». Со времен распада СССР экономическое присутствие русских в Монголии резко упало со 130 тысяч в 1990 году до 5 тысяч в 2006 году и продолжает неуклонно падать. Тем не менее эта первая группа и поныне составляет большинство православных прихожан в Свято-Троицком приходе. «Местнорусские» — это потомки эмигрантов, но не времен Гражданской войны. Вторая волна переселенцев связана с развитием советско-монгольских золотодобывающих концессий. Коллективизация начала 30-х годов и голод в Сибири стали причиной переселения в Монголию третьей волны эмигрантов — крестьян, русских, украинцев и бурятов (до 1934 года советско-монгольская граница фактически оставалась открытой). Потомки этих выходцев из России и составили так называемое местнорусское население Монголии — полиэтническую общность, которую в основном сформировали дети от смешанных русско-китайских и русско-монгольских браков [Трубач].

Миссионеры практически не уделяют внимания вопросам церковной иерархии: преобладают равенство, свобода и дружелюбие. Это контрастирует с формами богослужения, принятыми в буддийских храмах Монголии. Их методы работы неприемлемы, так как задачей социального служения они ставят привлечение адептов. Но при всем этом именно представители миссии с самого начала направили свои усилия в наиболее сложные, но при этом крайне важные и востребованные сферы деятельности. По сути, миссионеры взялись за решение тех проблем в социальной сфере, которыми должны были заниматься государство и общественные организации [Ринчинова, 2011, 250].

Принимая во внимание то, что в целом обращение в христианство или просто интерес к нему связываются с интересом к западной культуре и либеральными, демократическими ценностям, нельзя забывать, что далеко не все христианство либерально. В христианском мире постоянно возникают споры по проблеме аборт, сексуальной культуры и многим другим вопросам. Применительно к Монголии интерес к христианству может также рассматриваться как интерес к консервативной культуре и традиционным ценностям, особенно принимая во внимание специфику буддизма в стране.

Интерес определенной части монгольского населения к христианству свидетельствует также о своего рода расширении их культурной и национальной идентичности: они мыслят себя не только частью монгольского общества, но и частью более широкого христианского мира.

За сравнительно небольшие сроки миссионерам удалось не только обратить тысячи монголов в христианство, но и подготовить местных священников. В результате к концу 1990-х годов некоторые миссионеры стали рассматривать Монголию как плацдарм для последующей проповеднической деятельности в соседних странах, прежде всего Китае и Японии.

Популярность в монгольском обществе западных религий и различных течений объясняется усиливающимся тяготением населения страны к западной культуре в целом. Посещая воскресные службы на западный манер, некоторые монголы ассоциируют себя с жителями «цивилизованного» мира. Очень часто поведение монголов, приобщившихся к западным религиям, связано с меркантильными причинами — например, стремлением выехать на постоянное место жительства в США или Западную Европу, получить там образование, найти работу и т.д.

В целом, оценивая тенденции развития ситуации в религиозной сфере Монголии, можно предположить, что наблюдающееся динамичное распространение западных христианских учений, в особенности тоталитарных, несет значительную угрозу для социальной стабильности страны, ее традиционной аутентичности и национального самоопределения. Расширяя свое влияние, западные религиозные движения, возможно, постепенно начнут воздействовать самым прямым образом на принятие управленческих решений, станут играть все более заметную роль на внутривластительской арене, создавая благоприятные условия для активизации западных политических и деловых кругов.

Подобная ситуация сложилась исторически и является результатом целого ряда политических, социально-экономических и культурных процессов. Особенно важную роль в формировании нетрадиционных религиозных организаций в Монголии сыграли события XX века — коммунистические преобразования 1920–1930-х годов, демократические реформы начала девяностых. Провозглашение демократических свобод не могло не коснуться религиозной сферы монгольского общества. Реформы способствовали складыванию ситуации религиозной свободы (основанной на свободном выборе индивида) и конкуренции в духовной сфере между различными религиями и религиозными движениями, прежде всего между традиционными и нетрадиционными религиями. Несмотря на высказываемые опасения относительно будущего буддизма и прочих традиционных религий в Монголии, по нашему мнению, конкуренция в религиозной сфере может стать благоприятным фактором, способствовать обновлению традиционных религий, появлению новых оригинальных религиозных мыслителей и деятелей.

Таблица 1.

Результаты переписи населения 2010 года. Количество официально зарегистрированных мест отправления культа

Религия	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010
Буддизм	90	151	172	191	206	217	217	239	254
Христианство	40	76	95	127	127	143	161	161	198
Ислам	1	4	4	5	5	24	44	44	44
Тенгрианство	...	...	...	...	...	2	5	5	7
Бахаизм	4	5	5	5	5	5	5	5	5
Другие	...	3	3	...	14	...	...	3	3
Всего	ок. 150	239	279	328	357	391	432	457	511

Таблица 2.

Отношение к религии граждан Монголии старше 15 лет

Отношение к религии	Численность, человек	Доля, %
Буддизм	1 009 357	53,0
Ислам	57 702	3,0
Шаманизм	55 174	2,9
Христианство	41 117	2,1
Другие религии	6 933	0,4
Атеизм	735 283	38,6
Всего	1 905 969	100,0

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаева, 2008 — Абаева Л. Л. Пространственно-временной локус религиозной культуры народов Центральной Азии // Вестник БГУ. Улан-Удэ: БГУ, 2008. №6. С. 238–241.
2. Абаева, 2011 — Абаева Л. Л. Религиозная культура монгольских народов в пространстве и времени // Материалы X Международного конгресса монголоведов 9–13 августа в Монголии. Улан-Батор, 2011. С. 249–254.
3. Абаева, 2014 — Абаева Л. Л. Динамика эволюции традиционных религиозных воззрений монгольских народов в векторе буддийской теории и практики // Власть под ред. А. Лапшина, 2014. №6. С. 94–98.

4. Жуковская, 1990 — Жуковская Н. Л. Судьба кочевой культуры. Рассказы о Монголии и монголах. М.: Наука, 1990.
5. Михалёв, 2012 — Михалёв А. В. Миграция религий: три сценария христианизации современной Монголии (исследование выполнено при поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта № 10-01-00495а «Из Азии в Сибирь, или в поисках „Нового Света“: положение трудовых мигрантов из Центральной Азии в Байкальской Сибири»). 2012.
6. Намсараева, 2004 — Намсараева С. Кого не любят в толерантной Монголии: религиозная ситуация. 2004. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1075870860>.
7. Ринчинова, 2011 — Ринчинова Б. П.-Д. Новые религиозные организации в Монголии — инновационный процесс в современности // Вестник БГУ. Улан-Удэ: БГУ, 2011. № 14а. С. 249–251.
8. Трубоч — Трубоч А. Православие в Монголии на современном этапе // Предыстория — общенациональный историко-культурологический сервер [Электронный ресурс]. URL: <http://www.pravoslavie.mn/index.html>.
9. Хопкирк, 2004 — Хопкирк П. Большая игра против России: азиатский синдром. М.: Рипол Классик, 2004.
10. Mongolian Statistical Yearbook — Mongolian Statistical Yearbook 2010. Ulaanbaatar, 2010.

А. Б. Соколов (Санкт-Петербург)

Принципы функционирования центров Алмазного пути под руководством ламы Оле Нидала

Уже более 25 лет в нашей стране функционируют центры Алмазного пути под руководством ламы Оле Нидала. Каждый год к ним присоединяются все новые люди, стремящиеся познать себя, реализовать свой внутренний потенциал. Часто можно услышать вопрос: зачем нужен центр, если возможно медитировать самостоятельно? И чем волонтерская работа в центре может помочь мне в духовном развитии? Для того чтобы ответить на эти вопросы, стоит обратиться к нашим целям и спросить себя: «Зачем нам вообще нужен буддизм?»

Обычные и буддийские ценности

Задача, которую мы ставим перед собой, становясь последователями Алмазного пути, очень необычна для «простого» человека, живущего «обычной» жизнью. Принимая прибежище в четырех драгоценностях — Будде, Дхарме, Сангхе и Ламе, практикующий направляет вектор своей жизни туда, куда прежде, возможно, никогда не заглядывал, — на вневременные нематериальные ценности, которые становятся для практика важнее всего того, к чему он стремился до сих пор. Это не противопоставление себя существующей культуре, а возможность посмотреть на мир с другой стороны, к чему ведет любая духовная практика. Оставаясь по своей культуре русскими, немцами, калмыками, бурятами, англичанами или поляками, не отвергая исторические ценности своей нации, мы используем духовное наследие человечества для собственного развития. Поэтому буддийские центры — те сообщества единомышленников, стремящихся к общей цели, которые мы создаем, — это особенные

организационные структуры, помогающие нам решать основную задачу — способствовать тому, чтобы люди развивались, познавая свой внутренний потенциал, становясь более бесстрашными, сочувственными и радостными. Зачастую функция центра как сообщества практикующих не менее важна, чем основной метод развития — медитация. Не зря один из аспектов прибежища — это сангха, друзья и помощники на пути. Важно понять, как функционируют буддийские центры Алмазного пути под руководством ламы Оле Нидала в России и во всем мире.

Каждый новичок, приходя в буддийский центр, вливаясь в совместную работу, приносит с собой опыт своей жизни. В конце 80-х, когда только начали создаваться центры, большинство из нас имели опыт лишь комсомольской, военной или производственной самоорганизации, полученный в советское время. Тогда сами собой подразумевались собрания, фиксированное членство, принятие решений большинством голосов, подчинение меньшинства большинству, избрание исполнительных органов типа совета и принятие им решений по важным вопросам — все признаки советской организации. Сегодня многие новички, впервые приходящие в центры, приносят с собой менеджерский опыт, полученный в бизнесе, современной коммерческой структуре, где есть один начальник или хозяин, совет директоров, руководитель проекта, группы, ответственные за выполнение различных задач и контроль за работой этих групп. Такой подход смотрится сегодня так же естественно, как и демократический централизм (принятие обязательных для всех решений советом или собранием и подчинение меньшинства большинству) советских времен. И мы, приходя в буддийский центр, пытаемся применить свой прежний опыт самоорганизации для выполнения организационных и созидательных задач, выполнение которых необходимо для успешного функционирования группы. Чаше всего это не работает по нескольким причинам. Во-первых, те ценности, которые мотивируют нас в самсаре (самсара (сансара) — круговорот рождений и смертей, обусловленный действиями существ, повседневная жизнь. — *Прим. ред.*), не могут быть использованы в работе в буддийском центре, поскольку, приняв прибежище в нематериальных, непреходящих ценностях, мы уже отказались от их приоритета. Деньги, слава, авторитет, власть — все, что мотивирует людей в обычном мире, не является важным в буддизме, поскольку основано на условиях, которые появляются и исчезают. Даже сама жизнь в человеческом теле — несомненно, важная для любого из нас, являясь необходимым условием для достижения Просветления, — не является окончательной ценностью, поскольку в любом случае рано или поздно с ней придется расстаться. Что же мотивирует нас тратить свое время, силы и средства на работу в буддийском центре, что является окончательной ценностью? Ответ на этот вопрос поможет понять, из чего возникают основы самоорганизации буддийских центров.

Роль ламы в буддийской работе

Вольнолюбивых людей, приходящих в центры Алмазного пути, явно не мотивирует выполнение приказов, указаний и заветов какого-либо бога или личности. Хотя советы Будды или ламы (который в Алмазном пути воспринимается как Будда. — *Прим. авт.*) на уровне внутреннего переживания мира часто мотивируют многих из буддистов на те или иные действия и бескорыстную работу, все же это лишь рекомендации, не являющиеся обязательными к исполнению. Они важны для нас лишь потому, что лама, имея огромный жизненный опыт, незамутненный взгляд просветленного и сочувственную мотивацию помочь другим (а это, с точки зрения буддистов Алмазного пути, и есть качества, отличающие ламу от обычного человека. — *Прим. авт.*), видит ситуацию с широкой перспективы и на много лет вперед, а потому следование его советам — это здравый смысл, поскольку может помочь в развитии на многие годы. Наверняка многие из практикующих получили личный опыт сомнений в правильности решений ламы, действуя по-своему, лишь впоследствии понимая, что в долговременном плане рекомендации ламы были верны. Проверка ламы и полученная из этого опыта осознанная убежденность в том, что он видит ситуацию лучше и четче многих из нас, являются необходимыми шагами на пути развития доверия и преданности к гуру. В этом смысле следует рассматривать ламу не как диктатора или авторитарного лидера, указаниям которого нужно беспрекословно следовать, но как заботливого учителя, желающего своим ученикам лишь добра. Лама Оле Нидал часто говорит, что основная его задача — помочь ученикам самим быстро стать зрелыми, ответственными и свободными людьми. Поэтому все рекомендации по организации, даваемые им, служат этой цели. «Нам нужно столь мало организации, сколько возможно, и столь много, сколько необходимо» и «Оставаясь по сути антиавторитарными, мы сохраняем организацию как необходимое зло», — часто говорит лама Оле.

Одним из основных методов управления центрами со стороны ламы является не «тотальный контроль жизни адептов», как это принято в некоторых социальных и религиозных группах через «вертикаль власти», а вдохновение, в том числе и личным примером. Лама Оле выражает это словами: «Единственным моим методом воспитания является хвалить ученика до тех пор, пока он не начнет соответствовать уровню этих похвал». Часто, желая помочь ученику развить в себе те или иные качества, лама вдохновляет его на совершение тех или иных полезных дел, которые не принесут ученику ни славы, ни денег, ни власти, но лишь радость, удовлетворение от того, что он смог помочь другим, и чувство свободы и открытия новых возможностей. Этот метод основан на «чистом видении» — способности ламы видеть в каждом ученике его лучшие качества

и пробуждать их. То же самое видение развивает и использует его впоследствии в организационной деятельности любой последователь Алмазного пути — медитируя, общаясь и обучаясь в центре. Поэтому нет ничего полезнее вдохновения, которое таким образом пробуждается в других, мотивирует их на полезные для всех дела. Конечно, вдохновение невозможно без дружбы и доверия друг к другу, которые просто необходимо поддерживать в наших центрах. Невозможно вдохновить того, кто не доверяет тебе, как невозможно и вдохновиться примером того, к кому испытываешь неприязнь. Благодарность за то, что делает каждый из нас, поднимает всю работу на высочайший уровень, превращая ее в нечто значительное, приносящее долговременную пользу многим. Знание о том, какую заслугу дает работа в Дхарме, какая большая честь — делать что-то для Дхармы, для Ламы и Сангхи, для всех существ, — прибавляет вдохновения. Ведь если мы хотим добиться успеха, то и наши речи, призывающие людей работать, должны быть насколько возможно воодушевляющими: только на такой волне люди будут действительно вдохновляться ими.

Вдохновение как мотивация

Важным пониманием здесь является то, что все, кто работает в центрах Алмазного пути, делают это на свободной, добровольной основе и в целом стремятся к одному и тому же — чтобы работа была сделана наилучшим образом, чтобы все получили пользу в виде наибо́льшего и наисильнейшего развития. Именно это развитие, приводящее к переживанию счастья, и является нашей целью, которой подчинена вся деятельность, в том числе и организационная. Структура и организация центров тоже устроены таким образом, чтобы помогать нам в достижении этой цели. В центрах Алмазного пути нет начальников и подчиненных. Нет людей, отдающих приказы и отчитывающих нерадивых сотрудников, как в коммерческой фирме. Нет наказаний и отлучений, лишь разумные ограничения, позволяющие нам легально функционировать в существующих условиях. Никого не вдохновить приказами, угрозами или жестким контролем. Поскольку отсутствуют «обычные» средства мотивации, такие как деньги или другие материальные блага, невозможно вдохновить и ими. Вдохновение рождает внутренний психологический избыток — желание безвозмездно поделиться тем, что у тебя есть, — тратить свои время, силы и даже средства на общее благо. Мало где в мире возможны так называемые строительные ретриты, когда люди платят свои деньги за то, чтобы приехать и поработать на буддийской стройке. Отдавая что-то материальное, а также свое время и энергию, человек получает гораздо более значительное и неоценимое — внутреннее богатство (позитивную карму), способное трансформировать-

ся в непреходящие ценности — состояние Освобождения и Просветления. Цenia тот факт, что люди хотят что-то делать и делают, мы поддерживаем все благие начинания, благодаря и вдохновляя людей, как лама благословляет все полезные намерения, которые предлагают ему ученики.

Заслукратия

Иногда возникает вопрос: как при такой свободе от организационных и иерархических рамок возможно принимать решения и действовать эффективно? Ведь весь опыт человеческой самоорганизации требует наличия руководящих и исполнительных органов, либо выбранных, либо назначенных, коллективных или единоличных. Ни то, ни другое здесь не работает, поскольку в центрах Алмазного пути нет ни фиксированного членства, ни обязательного исполнения чьих-то решений подчиненными. Поскольку основной мотивацией является желание сделать что-то для других, не ожидая наград, то не работают ни мотивировочные стимулы обычного мира, ни организационные структуры. Тем не менее, взирая на успехи (около 700 функционирующих центров по всему миру, тысячи людей, считающих Алмазный путь своей дорогой по жизни), которых мы добились за прошедшие годы, нельзя отрицать эффективность той организационной системы, которую мы нашли. Систему принятия решений, которая используется в центрах Алмазного пути, часто называют «заслукратией», то есть решения принимаются теми, кто имеет наибольший опыт в данной области, профессионалами своего дела или теми, кто выполняет непосредственную задачу. Если они не упускают из виду главную цель, действуют из сочувствия и желания принести наибольшую пользу всем, имея жизненный опыт и интуицию, развитую через медитацию, и руководствуются здравым смыслом, то чаще всего могут принять правильные решения. Заслукратия не означает, что человек, хорошо знающий Дхарму или профессионально разбирающийся в одном деле, должен принимать решения по всем вопросам. Профессиональный архитектор, будь он даже совсем новым буддистом, станет главным при принятии решений по строительным вопросам, а «заслуженный член центра», знаток Дхармы, несмотря на все свои достижения в медитации, может лишь давать рекомендации по тому, какие помещения нужны в центре и как они будут функционировать, не вдаваясь в технические вопросы и не принимая по ним решений. В случае сомнений всегда можно посоветоваться с ламой, имеющим самый богатый опыт создания центров и работы в них, обладающим незамутненным просветленным взглядом, или с теми, кто работает рядом с ним на протяжении многих лет. Передача опыта от ламы к ученикам и далее происходит на всех уровнях — и личностном, и организационном.

Дружба и доверие

Поскольку нет материальных и иных стимулов, гордости и зависти, движущих людей вверх по карьерной лестнице в государственных и политических структурах, жадности и привязанности, движущих людей в бизнесе, страха, заставляющего человека работать из-под палки в несвободных сообществах, то нет и принятия эгоистических решений, выгодных одним и невыгодных другим. Организационная структура, основанная на дружбе и доверии к тому, что каждый ее член хочет лишь улучшить ситуацию, почти идеальна — и была бы идеальной, если бы практикующие были уже Буддами с незамутненным взглядом. Конечно, поскольку буддисты пока не Будды, эта система может давать сбои, которые являются лишь шагами на пути, помогающими накапливать бесценный опыт. На практике это часто выглядит так: у кого-то из буддийского центра возникает желание реализовать тот или иной проект, будь то создание сайта, строительство центра, реклама лекций или приглашение учителя. Он приходит в центр к друзьям и говорит: «Давайте сделаем...» или «Я хочу сделать...» Если многие посчитают этот проект полезным для всех, они отвечают: «Давайте, я готов помочь...» или «Ты можешь, возьми на себя координацию, а мы подключимся...» — и далее все зависит от того, сколько энергии и энтузиазма человек готов вложить в продвижение этой идеи. Бывает, что дальше самой идеи ничего не продвигается — значит, она появилась несвоевременно или не зажгла других; возможно, просто не хватило вдохновения реализовать ее. Быть может, она сработает позже или в другом центре, ведь наше богатство в людях, и лишь от них, от их внутреннего психологического избытка зависит реализация тех или иных планов.

Наш продукт — Просветление

Иногда люди переносят на центры разные принципы организации и работы фирм, но часто это приводит к ошибкам. Нам кажется, что здесь должно что-то происходить четко и эффективно, все должно просчитываться и экономиться, и это правильно! Но эффективность эффективности рознь. Наша эффективность — человеческий рост, его невозможно измерить деньгами, потраченными на телефонные разговоры, или минутами, отведенными на встречу. Мы здесь не считаем сырье на входе и продукт на выходе: наш продукт — Просветление, и он неисчислим. Невозможно, например, измерить эффективность работы учителя Алмазного пути количеством переданных практик нёндرو или ответов на личные вопросы в день. Количество отправленных электронных писем в день. Также невозможно считать эффективностью нашей работы количество привлеченных

новичков. Хотя встречи новых друзей и единомышленников, с которыми можно поделиться своими достижениями, всегда приятны, мы нацеливаемся на нечто более мощное — позитивное влияние на мир в глобальном масштабе. Мы делаем, думаем и говорим здравые вещи, показывая миру пример успешно функционирующих и сочувственных людей, и это само по себе много. Буддийские мудрость и доброта трогают сердца и расходятся кругами, меняя мир в лучшую сторону. Люди, освоившие буддийский взгляд, никогда не потеряют его, даже если не приходят больше в центр и не практикуют. Можно только сказать, что центр работает эффективно, если в нем больше Просветления, в людях больше бесстрашия, радости и сочувствия. А это тонкие продукты. Такая эффективность не достигается кадровыми перестановками и учетом рабочего времени!

Получается, что вся наша работа — строительство центров, организация курсов и создание информационных полей — не самоцель, а лишь средство достижения главной цели — создания общества хорошо функционирующих людей, способных быть полезными для других и для себя, сочувственных, радостных и бесстрашных. И организационная структура служит лишь этой цели, создавая условия, в которых каждый может проявить себя с лучшей стороны.

Передача опыта и знаний

Причина, почему у нас нет профессиональных буддистов, кроме прочего, в том, что мы не хотим, чтобы люди «сгорали» на дхармической работе. Нам известны люди, которые в каком-то смысле отдали работе в Дхарме полностью несколько лет своей жизни, у них не было ничего другого, и это оказалось перебором. Поэтому важно делиться работой с другими, не стараясь взять на себя как можно больше ответственности. Ведь практикующие буддисты стремятся не собрать максимум полномочий, а помочь в развитии и себе, и другим с помощью добровольной и вдохновенной работы. Здесь очень важна передача опыта — позволяя друзьям постепенно присоединяться к нашему полю деятельности и принимая свои роли. Мы доверяем тому, что они тоже смогут сделать дело хорошо, пусть не так, как мы задумывали. Пусть они сделают свои ошибки, получают собственный опыт, именно он способствует наибо́льшему внутреннему росту. В случае ошибок, допущенных ими из-за неопытности, будет правильно сначала поблагодарить наших друзей за их желание что-то сделать на общее благо и только потом посоветовать им в следующий раз избегать определенных вещей, тогда не пропадет вдохновение на дальнейшие действия. Работая с собственными жесткими концепциями — одной из причин блуждания в самсаре, — мы уходим от мысли о том, что в любой ситуации есть лишь

два решения — «наше» и «неправильное». Подлинный учитель всегда стремится к тому, чтобы ученики стали еще лучше, чем он, создавали свои методы и подходы к решению задач. Поэтому буддисты Алмазного пути стараются передавать другим свою работу, желая, чтобы они сделали ее еще лучше, — это и есть настоящая живая передача в Дхарме.

В буддийский центр практикующие приходят так часто, как получается, и здесь они не только занимаются формальной практикой, но и укрепляют связи с друзьями, едят и празднуют вместе, ведь одно из названий традиции Карма Кагью — «Карма Камцанг», что в переводе означает «семья». Передача опыта и знаний здесь происходит так же, как в хорошей доброй семье, где сначала мальчик учится у отца, участвуя в том, что может, принося папе инструменты и убирая мусор. В это время дедушка, уже передавший все знания и навыки сыну, сидит рядом, спокойно наблюдая за его работой и не вмешиваясь, пока тот не совершит фатальную ошибку. Так же происходит и в сложившемся буддийском центре, где «старые» его члены спокойно смотрят на вдохновенных новичков, удерживая себя от излишнего вмешательства, при этом никогда не отказываясь поделиться накопленным опытом, — конечно же, в ответ на запрос.

Связи с родителями, супругами и детьми

Придерживаясь нравственных устоев, сложившихся в нашем обществе и не чуждых ни одной религии, буддисты Алмазного пути стремятся воспринимать их сознательно, не следуя слепо заветам религиозных классиков, писавших свои труды много столетий назад, но считаясь со сложившейся исторической обстановкой. Это справедливо и в смысле отношения к сохранению семейных и родственных связей. Понимая, что наши родители — те, кто сильнее всех связан с нами кармически, мы отдаем эти долги, заботясь о них и поддерживая. Нет большей радости для родителей, чем самостоятельные взрослые дети, нашедшие свой собственный жизненный путь. Множество примеров наших друзей, улучшивших свои отношения с родственниками после того, как познакомились с буддизмом, показывает, что мы нашли верный подход. Осознанный выбор партнера или супруга помогает найти счастье в личных отношениях, а навык работы с мешающими эмоциями — не устраивать разрушительных драм, если ситуация меняется и люди расстаются. Осознанное решение завести детей настраивает родителей на серьезное отношение к их воспитанию. Лама Оле часто говорит, что «лучшим методом воспитания детей является хороший пример со стороны родителей», такой подход заставляет нас быть ответственными и требовательными к себе, в первую очередь заботясь о своем поведении здесь и сейчас.

* * *

Итак, после 25 лет попыток как-то определить главный принцип функционирования наших организаций можно прийти к удивительному выводу, что никакие известные и привычные подходы здесь не годятся, и наверняка известны лишь два принципа: дружба и доверие. Об этом никогда нельзя забывать. Опыт показывает, что только при наличии дружбы и доверия возможно работать вместе и создавать что-то действительно стоящее.

Геше-лама Шараб Данзан
(с. Промысловка, Астраханская обл.)

ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ С МИРЯНАМИ

Я придерживаюсь мнения, что мирская жизнь — совсем не препятствие к практике. Если, конечно, понимать, на чем все основывается, и придерживаться норм нравственного поведения и взращивать бодхичитту. Мирской буддизм — это соблюдение обетов упасаки. Монашество подразумевает больше обетов. Нравственное поведение является общим для всех — это основа, на которой можно взращивать положительные качества, практикуя шесть парамит и делая свои практики. Для мирян в сутрической традиции считалось достаточным соблюдение Пяти обетов, или *Панча-шилы*. Панча-шила — это пять норм, предлагаемых всем мирянам, женщинам и мужчинам, для соблюдения в повседневной жизни. Соблюдение Панча-шилы предохраняет человека от падения в низшие состояния, увеличивает его личные заслуги, с тем чтобы в будущем с их помощью он обрел более высокий уровень совершенства.

Совершенствование и прозрение, необходимые для достижения нирваны, могут потребовать не одной, а многих жизней. Поскольку страдающие существа находятся на различных уровнях невежества и эгоистической привязанности, то им необходимы разные уровни практики, облегчающей страдания.

Нравственность возвышает не только практикующего мирянина, но и все общество. Истинное знание, воплощенное в Восьмеричном пути, о котором говорил Будда в своей первой, Бенаресской проповеди, тоже может быть достигнуто через добродетельное поведение в согласии с практикой Шилы. Принцип Пяти обетов всегда сохраняется во всех школах буддизма; более того, Панча-шила, или Пять обетов, должны быть верными для любого общества и в любое время, безотносительно к сословию, верованию, цвету кожи или местности проживания. Эти обеты предотвращают накопление негативной кармы.

А теперь я хочу рассказать о личном опыте работы с мирянами, общиной, методах, принципах и основных направлениях.

В связи с тем, что в Астраханской области нет ни одного храма, построенного по всем канонам, практически нет образованных буддийских священнослужителей, а у калмыцкого населения была прервана связь с национальными традициями и обрядами, — у многих совершенно отсутствует вера, а у некоторых можно констатировать фанатичное поклонение сектантского характера. Поэтому приходится строить свою работу с учетом всего этого деликатно и терпеливо.

Работа проводится по нескольким направлениям: духовно-просветительская и общественная, обрядово-ритуальная, строительная, паломническая, благотворительная и самообразовательная.

Духовно-просветительская и общественная деятельность — организация выставок, лекции, участие в российских и международных семинарах, конференциях, СМИ по проблемам духовного и религиозного образования — проводится в тесном контакте с общественными, культурно-просветительскими организациями, Министерством образования, госорганами.

Это также все обряды и ритуалы, проводимые с населением, так как ни один ритуал не совершается без предварительного разъяснения сути происходящего. Это та часть моей деятельности, которая требует особенного



Рисунок 1. Ступа Джарун Хашор. Бурятия



Рисунок 2. Молебен на горе Богдо

подхода. Лама, тесно контактируя с мирянами, совершая ритуалы по особым случаям: рождение и смерть, отправление в дальнюю дорогу, на учебу, тяжелая болезнь, — должен не только опираться на Будду, Учение и учителей, но и пробуждать в мирянах их духовный потенциал.

В первую очередь надо начинать с возвращения бодхичитты в себе и непрерывного поддержания

этого состояния. Затем — напоминать об этом универсальном методе обретения равновесия и спокойствия своим прихожанам-мирянам. «Если не заложишь прочного фундамента, приняв Прибежище и развивая бодхичитту, то, как ни старайся изучать Дхарму, размышлять о ней и медитировать, это будет похоже на попытку построить зимой на льду девятиэтажный дом, оштукатурить его и расписать красками. В итоге все эти старания окажутся бессмысленными», — эти слова Патрула Ринпоче (1808–1887), одного из великих учителей буддизма, как нельзя точнее передают суть всего Учения. Он говорил, что ламам и монахам «необходимо хранить в сердце искреннюю бодхичитту. Если ее нет, никакие ритуалы, очищения и т.п. не принесут никакой пользы ни живым, ни мертвым». Итак, наставления о том, как зарождают бодхичитту, — это самая суть всех учений Дхармы, коренной смысл всех путей. Если эти наставления присутствуют, достаточно только их одних; если же они отсутствуют, то все остальное становится, безусловно, тщетным.

Мой личный многолетний опыт работы с мирянами — которые находятся, как я уже упоминал, на различных уровнях невежества и эгоистической привязанности, среди которых есть сильные и униженные, богатые и бедные, здоровые и больные, — показывает, что абсолютно ко всем применимы поучения «Сутры о Четырех благородных истинах».

Эта сутра организована как рецепт врача. Она относится ко всем видам болезни и неустойчивости — всем проявлениям страдания, — не только одной болезни или другой.

Четыре благородные истины говорят, что страдание существует всюду, что оно имеет причину, что оно может быть вылечено и что есть средство достижения выздоровления через равновесие и понимание. Надо толь-

ко найти к каждому или к группе лиц свой подход, который поможет им найти их собственный путь для решения проблем, который «излечит» их от страданий. Будда учил, чтобы каждый человек нашел свою собственную истину, не полагаясь на истины других. «Усилие должно быть ваше, Татхагата только указывает путь», — говорил Будда. Наша задача — опираясь на учение Будды и на реализованных учителей буддизма, помогать людям распознавать причины страдания, обнаруживать и выражать свою собственную мудрость, с тем чтобы эти два аспекта (сострадание и мудрость. — *Прим. ред.*) могли встретиться. Я согласен с тем утверждением, которое гласит: «...Не надо сеять семена Дхармы, они уже есть в каждом человеке».

Четыре благородные истины — это основа, опираясь на которую можно научиться жить в понимании, радости, мире и концентрации. И обязательно в беседах со страдающими существами называть это буддизмом, применять буддийские термины, главное — донести суть. Это поможет облегчить страдание. В то же время тот, кто готов и видит глубоко, — находит нечто новое для себя, пытливо добивается истоков этих знаний. Именно такие люди становятся частью сообщества буддийских практиков — сангхи. Можно с уверенностью сказать, что они уже на пути к своей истине.

Также в моей работе с мирянами помогают такие практики, как «Присутствие» и «Слушание». Спокойствие и мир должны быть безусловными: то есть они должны присутствовать всегда, независимо от ситуации. И тогда быть «здесь и сейчас» не представляется такой уж трудной задачей. А значит, намного увеличиваются шансы помочь людям или научить их помогать самим себе.

Что касается «Слушания», то это очень важное выражение нашей практики. Это касается не только «Слушания Дхармы». Если исходить из того, что Дхарма повсюду, то в моем случае практика «Слушания» относится и к обычной, как может показаться, работе с прихожанами. Когда мы слушаем хорошо и только ненавязчиво подтверждаем, люди направляют внимание на свои проблемы и находят мудрое и практическое решение. Это также решение, которое каждый человек создает для себя, и поэтому верит



Рисунок 3. Шараб Данзан с паралимпийцами

в него. В конечном итоге это придает ему силу и уверенность, помогающие благополучно решить его проблемы.

На самом деле методов и наработок гораздо больше, но это — основное, на что я опираюсь в своей работе, и, как показывает практика, небезуспешно.

Считаю, что очень важную роль в духовном воспитании играет паломничество по святым местам. Такие мероприятия помогают верующим и мирянам расширить не только свои внешние горизонты, но и внутреннее, что способствует укреплению веры, осмыслению жизни и совершению благих дел. С этой целью мы с общиной и желающими ежегодно совершаем паломничество на гору Большое Богдо, находящуюся в Богдинско-Баскунчакском заповеднике. Паломничество сопровождается проведением ритуала «Подношение Белому Старцу (Цаган Аав)». Незабываемые впечатления оставило паломничество по святым местам Бурятии.

Благотворительность в моей деятельности является одним из приоритетных направлений. Бескорыстная помощь в трудную минуту, моральная и материальная поддержка людей с ограниченными возможностями или потерявшими веру в себя и добро, детям и студентам — это естественное проявление любви и сострадания, основного принципа любой веры.

Всегда есть возможность помочь нуждающимся. Нами была организована своего рода служба взаимопомощи тяжелобольных, инвалидов и их опекунов. Через наш центр было передано в дар все, что необходимо для тяжелобольных и инвалидов, — то, что они не смогли бы приобрести самостоятельно. Специализированные приспособления для лежачих и тяжелых больных, предметы личной гигиены уже нашли своих хозяев.

В День защиты детей мы оказываем адресную материальную помощь многодетным семьям, для того чтобы они могли устроить праздник своим детям в развлекательных центрах. На самом деле любви и сострадания не бывает слишком много.

Очень важным в работе с мирянами является организация строительства храмов, моленных домов, ступ и других культовых сооружений. 1 декабря 2013 было завершено строительство ступы Просветления в с. Камышово Астраханской области, начатое в июле 2013 года. Ступа была построена силами представителей рода Хавчин (Кекшаевых и др.) в честь памяти священнослужителей Шонтоловского хурула: гелюнга Генгэ — Бухтынова Санжи-Гаря, Чимидова Цюрюма, Манджиева Шериппа, Цеденова Самтана, Лиджиева Бадма-Гаря, Дандаева Зодбы и других, а также мирян, живших некогда на территории хотонов: Тавн Булнг, Тярян, Шумулдук, Давста, Яр Базар, Кюктя Долбанского улуса Астраханской области. Шонтоловский хурул находился до 1937 года в селе Тавн Булнг.

Для меня это — награда за мою работу, когда люди созревают для того, чтобы совершить благое дело, связывающее прошлое и будущее в настоя-

щем. Самое важное — когда каждый этап работы был сделан своими усилиями, своими руками, преодолением препятствий, возникающих на пути созидания такого сооружения, как ступа. Ведь это не столько материальный объект, сколько проявление ума Будды в сознаниях всех, кто принимает участие. Это очень важно.

В заключение хочу сказать, что работа с мирянами — это непрерывный процесс практики, совершенствования и созидания. Это невозможно без ежедневной работы по самообразованию, ежегодного участия в ретритах, проводимых духовными учителями, индивидуальной духовной практики. «Духовные упражнения не следует прекращать до тех пор, пока медитативные навыки не войдут в привычку и не станут вашей второй натурой. Только тогда вы сумеете пресечь омрачения в момент их возникновения», — таковы наставления учителей буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Великие учителя Кагью — Великие учителя Кагью / пер. с англ. СПб.: Фонд «Карма Йеше Палдрон» — Культурный центр «Уддияна», 2002.
2. Патрул Ринпоче, 2004 — Патрул Ринпоче. Слова моего всеблагого Учителя. Устные наставления по предварительным практикам учения Дзогчен лонгчен нингтиг / пер. с англ. СПб.: Уддияна, 2004.
3. Геше Джампа Тинлей, 1995 — Геше Джампа Тинлей. Шаматха / пер. с англ. СПб.: Ясный свет, 1995.

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЕ
НАСЛЕДИЕ

————— 2 —————

CULTURAL AND HISTORICAL
HERITAGE

Л. Л. Абеева (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ В БУДДИЙСКОЙ ТЕОРИИ И ПРАКТИКЕ МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

Традиционная религиозная культура монгольской метаэтнической общности является частью огромного общечеловеческого комплекса архаичных воззрений, верований, обрядов и ритуалов, истоки которых уходят далеко в глубь тысячелетий. Мировоззрение и религиозные представления протомонгольских народов как представителей кочевой динамичной культуры сформировались в столь отдаленные времена, что с трудом можно зафиксировать их хронологическое начало. Однако антропология культуры монгольских народов репрезентирует столь богатейший фактологический материал по традиционным религиозным воззрениям практически всех монгольских этнических общностей и групп, что во многих случаях хронологические рамки тех или иных религиозных феноменов необходимо раздвинуть вплоть до нашего времени, а многие из них — подвергнуть реконструкции.

Этнокультурные традиции монгольской метаэтнической общности исторически взаимосвязаны еще со времен Монгольской империи с китайским и славянским (в основном восточно-славянским) метаэтническими сообществами. При этом идентификация и самоидентификация представителей монгольской общности, например, во Внутренней Монголии происходила на уровне китайской оседлой культуры и культуры кочевников; в Синьцзянском автономном районе КНР — китайской оседлой культуры и как собственно культуры монгольских кочевников, так и кочевой культуры тюркских этносов; в Монголии — на уровне маньчжурской культуры и монгольской кочевой культуры, в основном в условиях моноэтнической структуры; в Бурятии и Калмыкии это были славянские этнические сообщества и бурятский и калмыцкий этнический стереотип кочевой цивилизации.

Пространственные аспекты этноконфессиональной идентификации и идентичности, поведенческая экология, а также сформировавшееся окончательно самосознание внутри китайской, славянской и собственно монгольской метаэтнических общностей в результате многих социокультурных факторов все же обладают этнодифференцирующими особенностями. Основными, на наш взгляд, являются факторы, определяющие хозяйственно-культурный тип каждого конкретного этноса. В данном случае монгольский метаэтнос — яркий представитель кочевой, динамичной цивилизации, а китайский и славянский метаэтносы — это оседлые земледельческие цивилизации со всеми вытекающими отсюда нюансами, аспектами и факторами этнической идентификации. При этом — и данное обстоятельство очень важно — каждая этническая культура в пространстве Центральной и Восточной Азии, а также Южной Сибири соответственно характеру хозяйственно-культурного типа органично заняла свою собственную этническую, экологическую нишу (китайский и славянский этносы — по поймам рек и водоемов, монгольские этносы — в степных районах), обеспечив тем самым свое собственное неповторимое этническое пространство культуры и этнокультурных традиций с соответствующими самосознанием и самоидентификацией.

Одной из самых ранних форм религии метаэтнической монгольской общности (Хамаг Монгол), населяющей современные районы Внутренней Монголии Китая, собственно Республику Монголия и два региона в Российской Федерации — Бурятию и Калмыкию, — является особая, специфическая система верований и культов, в основе которой лежат одухотворение и обожествление объектов и явлений природы, вера в возможность магического воздействия на свою и сопредельные этносферы с помощью Неба и небесных божеств, с которыми в состоянии определенного мистического транса общается человек, наделенный особой магической силой. Эта религиозная система, используя более ранние формы религии (магию, тотемизм, фетишизм и др.), придала религиозной системе средневековых монголов более систематизированный и институционально оформленный характер. При этом особую роль играла личность персонажа, осуществляющего множество религиозных и социальных функций в родовых и племенных коллективах.

В данной статье на материале собственных полевых исследований автор старается дать анализ того, насколько полно и объемно общие фундаментальные понятия, категории и символы буддизма, распространившегося среди монгольских народов, нашли отражение в существующих на сегодняшний день религиозных реалиях монгольской этносферы. Как известно, будучи основными формами и главными организующими структурами в религиозной культуре, они воспроизводили конкретные свойства и отношения универсального бытия и универсального познания в наиболее

концентрированной квинтэссенцизированной форме. Огромное влияние буддийской религиозной культуры среди монгольской метаэтнической общности (Монголия, Внутренняя Монголия КНР, Бурятия, Калмыкия) и значительные позиции, которые сохраняла и продолжает сохранять в этой общности буддийская монашеская община (сангха), а также существующий в современный период образ жизни кочевников сложились исторически под влиянием буддизма в течение многих предшествующих столетий.

Символы же, в данном случае буддийские, являются составной частью вероучения, в которых присутствует краткое, достаточно понятное и точное текстовое, знаковое или невербальное изложение основ Учения и его канонов. Являясь частью буддийской религиозной культуры, буддийские символы представляют собой достаточно давно сложившуюся константу и служат ретрансляторами буддийских традиций. При этом каждая культура трансформировала и адаптировала их в соответствии со своими более ранними религиозными представлениями и символами, в целом не нарушая ни синтактику, ни семантику, ни прагматику этих семиотических систем.

Буддийская религиозная культура для кочевой цивилизации монгольской межэтнической общности в разные хронологические периоды, особенно в начале адаптации, была все же инновационной. И здесь возникает вопрос: какова должна быть специфика этнокультурных традиций (вместе с хозяйственно-культурными особенностями, социальными, политическими и религиозными аспектами, составляющими единую картину мироощущения и мировосприятия монгольских народов), чтобы по истечении определенного времени эта новая для кочевников — как в доктринальном, так и в ритуальном смыслах — религиозная культура стала восприниматься и декларироваться как традиционная для всей этнической территории? Когда инновация, вплетаясь в традиционную этнокультурную среду, становится традицией?!

Монгольские народы, населяющие регионы Центральной Азии, воспринимали ареал своего обитания как некую сакральную территорию с культом Вечного Синего Неба, небесных планет и светил, Млечного Пути, Полярной звезды, Земли, со всеми всевозможными «хозяевами» местностей, гор, пещер и деревьев. Однако весь этот огромный пантеон органично инкорпорировался буддийской религиозной системой, создав особую единую этноконфессиональную культуру региона. Более того, письменные источники монгольских народов, в том числе генеалогические родословные, фиксируют адаптацию буддийских этических и ритуальных норм. Этнокультурный анклав монгольских этносов, воспринявших буддийскую религиозную культуру, несомненно, имеет общие специфические черты с тибетской этнической традицией, чьи архаичные добуддийские религиозные обряды и ритуалы были практические идентичными.

Феномен адаптации инновационной системы буддийской культуры, в наше время считающейся традиционной для всего ареала Центральной Азии, указывает на то, что этносы — насельники этого региона были практически готовы воспринять и закрепить новую религиозную систему в своих этнокультурных символах. Феноменальным является также и то, что монгольская метаэтническая общность на этом этапе своего развития интегрировалась уже в рамках буддийской культуры, восприняв не только буддийскую обрядовую и культовую практики, но и всю ее доктринально-философскую систему, органично внося в их канву и добуддийские религиозные знания и практики. Феномен буддийской культуры в структуре кочевых традиций монгольских народов, естественно, имеет свои этнодифференцирующие аспекты, но несомненны и его этноинтегрирующие функции. Этноконфессиональная культура монгольских этносов на протяжении уже многих веков практически не может представить себя вне буддийской религиозной культуры, вне ее категорий и символов.

Столь развитое религиозно-философское учение, каковым, естественно, является буддизм, имеет собственные взгляды на происхождение мира, его смысл, его строение и место в нем конкретного человека, вырабатывая тем самым собственное мировидение и мировоззрение индивида. Проблема картины мира, выработанной столь мощной религиозной культурой, как буддизм, встречается с традиционным представлением о строении мира кочевой религиозной культуры, образуя уникальную и оригинальную религиозную традицию, основанную на синтезе традиционной картины мира кочевников Центральной Азии, в том числе монгольских народов.

Культурно-историческое наследие буддизма в Центральной Азии (имеется в виду ориенталистская трактовка этого географического термина, а не современная интерпретация территорий бывших республик Средней Азии), благодаря его специфике трактовки человека и его места в мире, пользуется устойчивой репутацией самой универсальной и гуманной религии в истории человечества, так как провозглашает принципы моральной ответственности человека за свои деяния и сострадательное отношение к любому живому существу. Распространение буддийской доктрины и практическое ее применение не замыкались в узких рамках буддийского духовенства и образованных мирских последователей. Принципы буддизма, проникая в общественное сознание, в значительной степени определяли деятельность всех слоев общества. В Центральной Азии буддийская идеология пронизывала все стороны политической и культурной жизни общества, бытовой уклад народов. Она являлась цементирующим элементом, универсальным языком, придающими культуре этого региона несомненную целостность. Традиционная религиозная культура народов Центральной Азии (бон, шаманизм, тэнгрианство) была синтезирована и ассимилирована буддийским культурно-религиозным комплексом.

Буддизм не только не нарушил этническое самосознание народов Центральной Азии, но и, наоборот, сохранил его и даже возвысил до уровня мировой религии, развил его дальше, обогатив его опытом других народов Востока (индийцев, китайцев, тибетцев, уйгуров, монголов, бурят и др.) и в то же время вобрав в себя традиционные нормы религиозной культуры новых адептов этой религии.

Религиозно-философская культура буддизма, имеющая общечеловеческое значение и ценности, актуальна и сегодня. Ее консолидирующая и интегрирующая роль несомненна. Внутри буддизма, уже вобравшего в себя культурно-религиозный опыт предшествующих эпох, присутствуют многие архаические и добуддийские элементы религиозной культуры населения Центральной Азии, в том числе монгольских народов. Основные категории буддийской теории, изложенные в учении о Четырех благородных истинах, Восьмеричном (Срединном) пути спасения, включающие правильные взгляды, правильные размышления и способность следовать им, правильную речь, правильное поведение, правильный способ поддержания жизни, правильные усилия (то есть их приложение), правильную мысль (ее направленность), правильное сосредоточение, — в какой-то степени соответствовали нормативным законам степных уложений кочевой культуры монгольских народов. Другое дело, что культурный и религиозный смысл Восьмеричного пути спасения на ранних этапах распространения буддизма среди монгольских народов как текст религиозной культуры вряд ли адекватно воспринимался новыми адептами, так как объектно-субъектные составляющие этой теории были инновационными для традиционного мировосприятия и мировоззрения кочевника. Краеугольными категориями буддийской теории и практики также является закон кармы, провозглашающий, что современное бытие человека и любого другого живого существа является следствием его прошлых деяний, а его нынешнее бытие станет причиной его будущего бытия. Закон взаимного происхождения, неразрывно связанный с законом кармы, где раскрываются 12 нидан (причин) рождения и страдания живых существ, в том числе людей.

Небезынтересно, что в традиционной культуре халха, бурят и ойратов, хорчинов и харчинов, как показывают наши полевые исследования, существовало поверье, что если умершему, при жизни ведшему более или менее правильный образ жизни, на теле поставить отметину, смешав золу и топленое масло, то рано или поздно он родится в родственном клане в виде ребенка с родинкой на теле в том месте, где была поставлена отметина умершему [Абаева, 1991]. Таким образом, сансара, представленная как непрерывающаяся цепь перерождений внутри этих 12 звеньев круговорота бытия, была для кочевой культуры смутно, но знакома. Более того, шаманская религиозная культура монгольских народов, существовавшая в среде монгольских народов в достаточно развитом виде, до принятия

буддизма подразумевала существование некой сверхъестественной или сверхсущностной субстанции, которая в христианских категориях определяется как «душа». Причем этих субстанций в религиозной культуре всех монгольских народов (Монголия, Внутренняя Монголия, КНР, Бурятия, Калмыкия) [Абаева, 1980–1989] фиксировалось от 3 до 21. Однако уже более поздние полевые материалы показывают наличие только трех субстанций [Абаева, 2005–2006]. При этом автор статьи, как и большинство исследователей шаманской религиозной культуры монгольских народов (Ч. Далай, Р. Бадамхатан, Р. Мастроматтей и др.), придерживается мнения, что дотэнгрианский шаманизм монгольских народов — это не просто культ, а целостный религиозный комплекс универсальных традиций. Практически все социумы нашей планеты на всех континентах в разных формах и под разными терминами в своем этносоциальном развитии прошли сквозь эту религиозную традицию, именуемую со времен императрицы Екатерины Великой шаманизмом. Его, то есть шаманизм, не без оснований можно считать самой ранней формой религии человечества, которая сохранилась во многих регионах вплоть до наших дней и во многих конкретных случаях все еще составляет конкуренцию некоторым мировым религиям.

Следуя канонам классических традиционных шаманских представлений, с которыми знакомы представители всех монгольских народов, те три субстанции, что в современной русскоязычной литературе именуются «душа», «дух», не соответствуют реальному понятию, которые на монгольском языке представлены как «сунэсэн», «сур», «сультэ», а в бурятском — *хунэһэн*, «*хунэхэ хулдэ*», «*хулдэ*», «*хур хулдэ*», «*хур*», иногда — «амин», что достаточно четко отражает как сам феномен, так и его адекватную интерпретацию. Проблемы в том, что феномену «сунэсэн», «хунэһэн» так и не нашелся адекватный перевод среди исследователей этнорелигиозных особенностей шаманской религиозной культуры на русском языке.

Понятия «сультэ» и «сунс» свидетельствуют о существовании у монгольских народов представлений о присутствии некоей субстанции, которая в буддийской традиции фиксируется как некая субстанция в виде сгустка «дхарм», а в добуддийский период — в шаманской, тэнгрианской и в более архаичной общемонгольской религиозной традиции — как сгусток жизненной силы и жизненной энергии конкретного индивида и даже коллектива. Необходимо при этом подчеркнуть, что религиозный термин «душа» возник и присутствует на вполне законном основании в недрах христианской религиозной культуры. «До изобретения схемы души, — пишет В. М. Розин, — никаких душ не существовало. Схема вводится с целью организации новой деятельности, материалом которой выступают различные состояния человека, при этом душа — это не одно интегральное состояние, а новая антропологическая реальность» [Розин, 2002, 13]. Монгольская метаэтническая общность достаточно хорошо представляла

предметно-объектную область интегрального состояния психологии и физиологии человека и, будучи культурой кочевой, целостно и объективно мыслящей, все же допускала такую антропологическую реальность, как «сур» и «сюльдэ». Поэтому такая заманчивая и практически не понятая многими другими религиозными культурами концепция, как буддийская теория реинкарнации, вошла в этносферу монгольских народов хоть и как инновационная в сакральном плане структура, но все же органичная с точки зрения кочевника, его миропонимания, основанного на любви и бережном отношении к природе и всему живому.

Небезынтересно также проанализировать адаптацию монгольскими народами буддийского символического изображения перерождения в круге сансары — «Сансарийн хурдэ». Ямантака, охватывающий Колесо сансары, представляется символом неумолимости времени, рождения и смерти, неотвратимости воздаяния за содеянное. Шаманская же религиозная традиция монгольских народов, подразделяющая мир на три уровня — мир верхний «дэд замбулин», мир средний «дунд замбулин» и мир нижний «доод замбулин», — в третьем, нижнем мире фиксирует Эрлик-хана, владыку смерти с бронзовым зеркалом, отражающим земные деяния умерших. Сансара (санскр., «блуждание», «переход через различные состояния», «круговорот»), по высказыванию известного ученого-буддолога и буддиста Л. Мяля, представляет собой в буддийской теории и практике «этико-религиозные воззрения, обозначающие мирское бытие, связанное с цепью рождений и переходом из одного существования в другое, а также — населенных живыми существами миров, в которых происходит этот переход» (цит. по: [Жуковская, 1988, 222]). Следует отметить, что Колесо сансары представляет собой достаточно развернутую картину перехода людей и других живых существ из одного состояния в другое. В центре Колеса сансары натуралистически изображены свинья, петух и змея, символизирующие в буддийской интерпретации неведение, страсть и гнев; миры шести видов существ — божеств (тиб. *Лха*), асуров, людей, животных, претов и обитателей ада, — из которых в буддизме первые три считаются благоприятными, последние три — неблагоприятными (по Л. Мялю [Там же]); большой круг, разделенный на 12 сегментов, изображающих слепого (буддийский символ неведения), горшечника, ваяющего горшок (буддийский символ результата неведения), прыгающую обезьяну (буддийский символ индивидуального сознания — *виджняны*), человека в лодке (буддийский символ ума — *нама-рупы*), благоустроенного дома (буддийский символ шести чувств — *шадаятаны*), обнимающихся мужчину и женщину (буддийский символ соприкосновения, бытия — *бхавы*), рожаящую женщину (буддийский символ нового рождения — *джати*), человека, несущего труп (буддийский символ старости и смерти — *джара-марана*). Все эти символы абсолютно доступны миропониманию каждого монгольского кочевника,

так как в культуре его повседневности он видит этих животных и этих людей (за исключением божеств, полубожеств и претов) ежедневно и в тех возможных позициях и ситуациях, выраженных в Колесе сансары, во-первых, в круге своей юрты, а во-вторых — в круге своего микромира. Более того, традиционная монгольская манера натуралистического изображения мира профанного и мира сакрального — «Монгол зураг» — очень сходна с изображениями Колеса сансары. В данном случае для монгольского кочевника требовалась лишь некоторая адаптация, буддийский комментарий этих изображений. Во всем пространстве обитания монгольской метаэтнической общности имеются наскальные изображения, в лаконичной форме воспроизводящие родовые знаки — *тамги* оленей, лосей, архаров, птиц, лошадей, быков, которые в давние времена, возможно, были тотемическими животными. Известный и авторитетный монгольский художник Н. Цултэм писал: «Древние художники работали в очень прочной, стойкой технике: они либо гравировали силуэт на поверхности скалы, либо закрашивали рисунок минеральной, преимущественно красной краской» [Цултэм, 2002, 3].

Небезынтересно отметить, что композиция у древних монгольских художников, как правило, бывает тщательно продумана, образы героев и животных отражены характерным, рельефным, монументальным образом. И по мере развития и эволюции техники «Монгол зураг» в его палитре, как и во всей повседневной и обыденной монгольской культуре, преобладали в основном пять главных цветов — белый, синий, желтый, зеленый, черный. Кстати сказать, и традиционная монгольская пища подразделяется на эти же цвета. При этом белому и синему цветам отводится сакральная роль. Белый цвет, по убеждению Н. Цултэма, — «мать-цвет»; «„отцами цветов“, как утверждает Сумбэ Хамбо Шибалжир в своем сочинении „Гирлянда цветов“, признавались следующие семь: тэн-хох — лазуритовый, синий; ногоон — зеленый, шунх — ярко-красный, энгэсэг хурэн — коричневый, хонд — оранжево-красный, шар — желтый, арам хох — парижский синий» [Цултэм, 1988, 5]. Все производные цвета от вышеуказанного колера считались «сыновьями» «матери Белого цвета и семи цветов „отцов“» — светло-красный, фиолетовый, голубой и так далее. Каждому цвету — как в живописной монгольской традиции, так и в культуре повседневной жизни — придавался определенный символический смысл: синий — ассоциировался с Хухэ Мунхэ тэнгэри — Вечно Синим Небом; желтый, поскольку имел цвет золота, ассоциировался с богатством, любовью, духовностью; красный — с материальностью, радостью, позже — буддизмом; белый — со святостью, непорочностью, чистотой; черный — с опасностью, бедствием, злом. Монгольской этносфере были знакомы и геосимволические цвета. Так, например, правое крыло войска Чингисхана называлось Белой Ордой, а левое крыло — Синей Ордой [Жуковская, 1988, 155].

Распространенную среди монгольских народов буддийскую иконографию относят к позднетибетской художественной школе. Основанная Г. За-набазаром (Ундэр Гэгэном) монгольская скульптурная школа творчески подошла к классике буддийского канона, и веками подготовленная в традиции «Монгол зураг» монгольская иконописная традиция создает глубоко продуманный человеческий образ, в которых Белая Тара и Зеленая Тара, столь популярные среди монгольских народов «с их удивительными пропорциональными соотношениями всех частей тела, с мягкой пластикой... предстают в облике простых земных монгольских женщин, нежностью и лаской благодетельствующих всех сущих» [Жуковская, 1988, 7]. Техника приготовления грунта, растирание минералов для приготовления красок различного колера в традиционной монгольской живописной традиции, применение молочной водки (архи) с примесью клея органично были вплетены в традиционную канву изготовления буддийских танок.

Категории пространства и времени в этносфере монгольских народов хорошо прослеживаются в их устном эпическом творчестве. Уникальный и замечательный памятник устного народного творчества монгольской метаэтнической общности в частности и центрально-азиатской в целом — «Гэсэр» (тж. «Гесар». — *Прим. ред.*), имеющий различные варианты (тибетский, монгольский, бурятский), в какой-то степени отражает картину мира центрально-азиатской этнокультурной традиции. И поскольку бурятский вариант «Гэсэра» считается наиболее архаичным, позволим себе опираться на этот источник. Определяющей идеей «Гэсэра» как культурного героя монгольской этносферы является, как пишет Д. А. Бурчина, «уничтожение зла» на земле во всех его проявлениях, борьба за добро, за счастливую, благополучную жизнь людей. Гэсэр — могучий защитник простого народа, и все его действия направлены на осуществление этой благородной миссии восстановления справедливости, уничтожения зла [Бурчина, 1990, 22]. Мифопоэтический образ Гэсэра как одного из самых популярных в устной, а позднее и в письменной традиции монгольских народов культурных героев абсолютно гармонично был замещен образом Бодхисаттв, так как «они чужды хитрости и коварства; они милосердны к существам; они склонны к великому учению; они терпеливы; совершают великие подвиги; прилежат к основам добродетели» [Мяль, 1992, 7].

Пространственно-временная ориентация в категориях и символах монгольской этносферы в лице людей — срединном мире базируется вокруг горы Меру и восьми сторон света, которые в традиционном мировоззрении имеют и цветовую символику, которая, за небольшим разночтением по этнодифференцирующим признакам, практически совпадает с буддийской цветовой символикой обозначения сторон света и дхьяни-будд — Вайрочаин (центр. Восток — цвет белый); Акшобхои (Восток) — цвет синий; Ратнасамхивы (юг) — цвет желтый; Ами табхи — (Запад) — цвет

красный; Амогасиддхи (Север) — цвет зеленый. Огромный пантеон шаманских, тэнгрианских и архаичных божеств, представленный 99 тэнг-риями и различными локальными, региональными и территориальными божествами, заменяется буддийским пантеоном Будд и Бодхисаттв, где локальные и территориальные архаичные божества остались как хранители местности, локусы бытия монгольской этносреды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абаева, 1980–1989 — Абаева Л.Л. Экспедиционные исследования в Монголии, 1980–89, 1991, 1995 годы; Внутренней Монголии КНР, 1999 год; Бурятии, 1980–1989 годы / Неизданные полевые материалы автора из архива хранилища восточных рукописей Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук.
2. Абаева, 1991 — Абаева Л.Л. Экспедиционные исследования в Монголии, 1991 год / Неизданные полевые материалы автора из архива ХВР ИМБТ СО РАН.
3. Абаева, 2005–2006 — Абаева Л.Л. Экспедиционные исследования в Монголии, Внутренней Монголии КНР, 2005–2006 годы / Неизданные полевые материалы автора из архива ХВР ИМБТ СО РАН.
4. Бурчина, 1990 — Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1990.
5. Жуковская, 1988 — Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М.: Наука, 1988.
6. Мяль, 1992 — Мяль Л.Э. Сансара // Буддизм / Словарь. М.: Республика, 1992.
7. Позднеев — Лекции проф. Позднеева, опубликованные в «Тонилхуйн чимэк» — «Укрощение опасения» (место и год издания не обозначены).
8. Розин, 2002 — Розин В.М. Личность как учредитель и менеджер «себя» и субъект культуры. М., Наука, 2002.
9. Цултэм, 1986 — Цултэм Н. Монгольская национальная живопись «Монгол зураг». Улан-Батор: Госиздательство, 1986.

Л. В. Баева (Астрахань)

ЛИЧНОСТЬ НА ФРОНТИРЕ ВЕЛИКИХ КУЛЬТУР: К ЮБИЛЕЮ НИКОЛАЯ РЕРИХА*

Межкультурный фронт — пограничье между культурами разного типа, связанное с их смещением, взаимопроникновением, взаимовлиянием друг на друга. Примером этого может выступать проникновение европейцев в Китай, Индию, повлекшее за собой как вестернизацию традиционной культуры Востока, так и истернизацию культуры Западного или евразийского типа (Европы, России, США) [Баева, 2014]. Отличием этого типа фронта от цивилизационного фронта является то, что культуры здесь находятся в относительно равном положении по уровню развития, достижениям, потенциалу и ресурсам, в то время как классический фронт, характеризующий территорию освоения народами цивилизации земель аборигенов (американских индейцев, туземных народов Австралии, коренных народов Сибири и т.д.), отличается стремлением к насильственному окультуриванию местного населения либо его истреблению. Межкультурный фронт в современном мире играет заметную роль, будучи связанным с глобализационным взаимодействием, в том числе и в попытке мультикультурализма — интеграции значительных по численности групп мигрантов в пространство принимающей их культуры.

Что же характеризует человека фронта? Прежде всего «фронтирный человек» — личность, открытая для новых решений, выборов, перемены мест, отличающаяся высокой восприимчивостью нового, ментальной свободой, творческим, синкретическим видением реальности, открытостью, нетерпимостью к ограничениям, жесткой регламентации и организации жизни. Фронтирная специфика личности складывается из особой «энергии пограничья» (Дж. Тернер), где человек надеется главным образом

* Работа подготовлена при поддержке гранта Министерства образования и науки РФ (госзадание №2014/414) по теме «Человек фронта: вызовы и риски межкультурных коммуникаций в условиях приграничных территорий», код проекта 392.

только на самого себя, отличается стремлением к свободе, к духовной независимости. Влияние различных контактирующих культур друг на друга, по выражению Тернера, теоретика концепции фронта, подобно «вирусу» заражало каждую из сторон и проявлялось в заимствованиях языка, образа жизни, культуры повседневности.

Творчество Н. К. Рериха приобрело свою уникальность благодаря тому, что он лично осуществил путешествие в Азию, постигал традиционные учения Индии от их адептов, из первоисточников и создал новое видение мировой культуры на основе различных видов опыта. В 1923 году Н. К. Рерих и его семья прибывают в Индию. Здесь начинается подготовка к самому важному путешествию в жизни великого художника — экспедиции по труднодоступным районам Центральной Азии. Эти районы давно привлекали внимание Н. К. Рериха не только как художника, но и как ученого, которого интересовал ряд проблем, связанных с мировыми миграциями древних народов и поиском общего источника славянской и индийской культур. Помимо чисто научных целей экспедиция несла важную эволюционную задачу. Сложнейший маршрут экспедиции проходил через Сикким, Кашмир, Ладак, Китай (Синцзян), Россию (с заездом в Москву), Сибирь, Алтай, Монголию, Тибет, по неизученным областям. По окончании экспедиции в июле 1928 года Н. К. Рерих основывает Гималайский институт научных исследований «Урусвати» (в переводе с санскрита — «Свет Утренней звезды»). Там же, в долине Кулу, в Западных Гималаях, Николай Константинович и его семья находят свой дом. Здесь, в Индии, и пройдет последний период жизни художника и мыслителя [Международный центр Рерихов].

Именно результатам этой экспедиции и была посвящена его работа «Сердце Азии» [Рерих, 1991], ставшая во многом открытием культуры Индии для западной науки и философии. Показательно, что книга «Сердце Азии» впервые вышла в 1929 году в издательстве ALATAS, США, на русском языке. Во вступительном разделе от издательства, который мы позволим себе частично привести, сообщалось [Рерих, 1929]:

«Ровно пять лет тому назад Н. К. Рерих своею книгою „Пути Благословения“ почтил наше издательство. Недаром эта книга для многих читателей стала настольною, и неслучайно она вскоре была избрана в число немногих драгоценностей мировой литературы, попав в каталог Библиотеки при Лиге Наций. Предлагаемая книга „Сердце Азии“ являет собою следующую ступень по тем же Путям Благословения и в самой сжатой форме, присущей только Н. К. Рериху проникновенностью во все сущее, дает изображение Азии в ее теперешней бытовой и духовной сущности. За пять с лишним лет непрерывного и любовного, многостороннего изучения почти всех

стран Востока Н. К. Рерих, конечно, уловил ритм вечного и теплого, живого биения сердца Азии. Он впервые и неподражаемо воплотил в свои бессмертные полотна священный лик Гималаев. Он поднял из праха многоцветные знамена Востока, и только он в нашу эпоху мог угадать и изучить значение таинственного и могучего движения, именуемого Шамбала. Перешедший тридцать пять высочайших хребтов Азии и пересекший почти все пустыни Индии, Тибета, Китая и Монголии, Н. К. Рерих является одним из тех легендарных путешественников, для которых препятствия не существуют. Поистине только такой наш современник может созидать, отсутствуя. Только такой строитель может руководить на расстоянии самой грандиозной постройкой одновременно в Европе, в Америке и в Азии. Поэтому понятен тот энтузиазм, с которым наш великий соотечественник был встречен в Америке после возвращения его из пятилетней экспедиции. Еще никогда Россия не встречала собственных героев так, как Америка встречала гостя из восточных стран. Вот почему, в особенности в связи с предстоящим 17 октября 1929 года открытием в Нью-Йорке нового грандиозного здания, созданного для художественно-просветительных учреждений и для музея имени Н. К. Рериха, а также в связи с предстоящим в тот же день сорокалетием его художественной и научной деятельности, нам радостно дать нашему читателю эту новую книгу с высот Азии мирового художника, мыслителя и зоркого провидца благословенных путей человечества».

Из текста аннотации видно, каким глубоким уважением к личности и деятельности Н. К. Рериха были проникнуты эти строки, какую важную роль в кросс-культурных, межкультурных исследованиях ему отводили в мировой науке. В начале книги «Сердце Азии» автор предостерегает себя и читателей от идеализации восточной культуры, отмечая, что здесь, как и повсюду, есть проявления и добра, и зла. Как и всюду, пишет он, с одной стороны, вы можете найти и замечательные памятники, и изысканный способ мышления, выраженный на основах древней мудрости, и дружелюбность человеческого отношения. Вы можете радоваться красоте и можете быть легко поняты. Но в тех же самых местах не будьте удивлены, если ужаснетесь и извращенным формам религии, и невежественности, и знакам падения и вырождения.

Маршрут экспедиции, описанный в книге, был обширным: Дарджилинг, монастыри Сиккима, Бенарес, Сарнат, Северный Пенджаб, Равалпинди, Кашмир, Ладак, Каракорум, Хотан, Яркенд, Кашгар, Аксу, Кучар, Карашар, Токсун, Турфанские области, Урумчи, Тянь-Шань, Козеунь, Зайсан, Иртыш, Новониколаевск, Бийск, Алтай, Ойротия, Верхнеудинск,

Бурятия, Троицкосавск, Алтын-Булак, Урга, Юм-Бейсе, Анси-Джау, Шибочен, Наньшань, Шарагольчи, Цайдам, Нейджи, хребет Марко Поло, Кокушили, Дунгбуре, Нагчу, Шендза-Дзонг, Сага-Дзонг, Тингри-Дзонг, Шекар-Дзонг, Кампа-Дзонг, Сепола, Ганток, Дарджилинг. Целью путешествия было обозначено знакомство с положением памятников древности Центральной Азии, наблюдение современного состояния религии, обычаев региона, следов великого переселения народов. В результате во многом впервые для мировой науки были получены сведения о культуре и традициях народов значительного по размеру региона Центральной Азии.

Н.К. Рерих описывает то, что вызвало у него наибольшее удивление, интерес, восхищение, давая при этом уважительные к иной традиции комментарии. Прежде всего это культура буддизма. Он приводит примеры благоговейного отношения к аскетам и отшельникам, описывает встречи с духовными лидерами, настоятелями буддийских монастырей. Так он описывает один из случаев во время поездки на поезде:

«В поезде бенгальской железной дороги был обнаружен безбилетный садху, которого и высадили на следующей станции. Садху уселся на перроне недалеко от локомотива и остался недвижимым. Дали звонок к отходу поезда, но поезд не тронулся. Публика, недовольная высадкой „святого“ человека, обратила на это внимание. Второй раз должен был тронуться поезд и опять не двинулся. Тогда пассажиры потребовали пригласить садху занять свое прежнее место, и святой человек торжественно был введен обратно в вагон, после чего поезд благополучно тронулся».

Побывав в Бенаресе, Рерих критически отзывался о тех западных ученых, которые сомневались в реальности Гаутамы Будды, отмечая, что убедительные доказательства его земной жизни там повсюду и подтверждены китайскими путешественниками. В одном из районов Индии члены экспедиции услышали легенду о путешествии в эти земли Иисуса Христа: «В Шринагаре впервые достигла нас любопытная легенда о пребывании Христа. Впоследствии мы убедились, насколько по Индии, Ладаку и Центральной Азии распространена легенда о пребывании в этих местах Христа, во время его длительного отсутствия, указанного в Писаниях». Об этой легенде они слышали от мусульман, живших в Индии, которые считали, что, будучи распятым, Христос не погиб, а впал в забытие. Ученики похитили его и скрыли, излечив. Затем Исса, как его называют в исламе, был перевезен в Шринагар, где учил и скончался. Гробница Учителя находится в подвале одного частного дома. Указывается существование надписи, что здесь лежит сын Иосифа;

у гробницы будто бы происходили исцеления и распространялся запах ароматов. Н. Рерих дает этой истории такую оценку: так иноверцы хотят иметь Христа у себя. В другом районе им встретилась легенда о юных годах Христа, которые прошли в Гималаях, о чем местные люди рассказывали с глубоким уважением. Таким образом, в самом сердце Азии он стал свидетелем того, как мировые религии взаимодействуют между собой, а люди в условиях их влияния и распространения оказываются открытыми для их принятия.

Индия, несмотря на самобытность, стала перекрестком многих культур и традиций, порой Н. Рерих затруднялся указать происхождение тех или иных культовых объектов, например, гигантской статуи Майтрейи, создателем которой могли быть и индусы, и тибетцы, но на ней при детальном изучении обнаружили китайские письмена. Неоднократно Н. Рерих отмечает особую веротерпимость, особенно свойственную буддизму. Наряду с описанием монастырей, древних легенд и обычаев в книге приводятся загадочные явления, свидетелем которых стали члены экспедиции и сам Н. Рерих, например, различного рода электрические эффекты, свечения, наблюдение парящего пламени и др. При этом автор указывает, что эти области еще ждут изучения со стороны ученых. В своих наблюдениях Рерих отмечает, что в мусульманских районах Китая, например в Хотане, имеются проявления иконоборчества в отношении буддийских храмов и изображений. По его словам, большинство буддийских памятников в мусульманских землях подвергались иконоборческому изуверству. Для уничтожения изображения разводятся в пещерах костры, или лица, где может достать рука, тщательно выцарапываются ножами. Но особенно поразила экспедицию продажа людей на рынках Хотана, Урумчей, где работорговля была обычным делом в XX веке.

Конечно, наследие Рерихов и их отношение к буддизму не исчерпывается одной книгой, хоть и знаковой в своей области. Как известно, Е. Рерих принадлежит работа «Основы буддизма», также сыгравшая роль в открытии философии и духовности этой культуры для западного мира. Полагая, что значение этих экспедиций, открытий и публикаций состоит в популяризации идей буддийской философии и культуры без утраты научности изучения, что вносит великий вклад в распространение буддизма по всему просвещенному миру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Баева, 2014 — Баева Л.В. Типология и проблемы изучения южно-российского фронта // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. 2014. С. 32–37.

2. Международный центр Рерихов — Международный центр Рерихов [Электронный ресурс]. URL: <http://www.icr.su/rus/family/nkr/biograph/02.php> (дата обращения 27.07.2014).
3. Рерих, 1929 — Рерих Н. К. Сердце Азии. NY: ALATAS, USA, 1929.
4. Рерих, 1991 — Рерих Н. К. Сердце Азии. Минск: издательство «Университетское», 1991.

Н. Ф. Бакараева (Элиста, Республика Калмыкия)

ФЕНОМЕН ТУЛКУ В МОНГОЛЬСКОМ БУДДИЗМЕ

Начало XXI века — это время, когда буддизм возрождается в Калмыкии как религия, как наука, как философия. На ее развитие большое влияние оказывают великие личности, известные в буддизме как сознательно воплощающиеся учителя — *тулку* и *ринпоче*.

В 1989 году с освещения Кушоком Бакулой Ринпоче молитвенного дома, названного Элистинским хурулом, начался новый период калмыцкого буддизма [Бакаева, 2009, 16]. Возрождение духовности и буддизма неразрывно связано с именем Его Святейшества Далай-ламы XIV. Его визиты в Калмыкию (1991, 1992, 2004 годы) дали мощный импульс и определили основные направления дальнейшего развития буддизма. В 1992 году Верховным ламой Калмыкии стал ученик Его Святейшества Далай-ламы Тэло Тулку Ринпоче, признанный перерождением святого йогина Тилопы, не раз воплощавшегося в Монголии. В 2003 году в Калмыкии Его Преосвященством Богдо-гэгэном (Богдо-гегяном) IX, верховным ламой всех монгольских народов, проводится крупное религиозное событие — посвящение Калачак-ры. В настоящее время уже известно новое воплощение Бакулы Ринпоче, о чем сообщалось в прессе; идут поиски воплощения Богдо-гэгэна X. Буддисты Калмыкии обращались с просьбой к монахам найти новое воплощение старейшего учителя Калмыкии геше-лхарамбы Тензина Дугды, находившегося в посмертной медитации *тугдам*.

Современным буддистам Калмыкии уже известны воплощения Заяпандиты — проповедника буддизма среди ойратских народов, основателя национальной письменности; Шальвян-гегяна — верховного ламы синьцзянских калмыков. В Центральном хуруле Калмыкии даровали учения глава школы Сакья — Его Святейшество Сакья Тридзин Ринпоче; держатель трона линии учения Дзогчен — Намкай Норбу Ринпоче; Кунделинг Ринпоче, на протяжении многих веков являвшийся регентом Тибета и духовным наставником Его Святейшества Далай-ламы. Профессор Роберт

Турман, посещая родину своего учителя геше Вангьяла — село Шинмер в Калмыкии, говорил о том, что хотел бы встретиться со своим учителем в его новом воплощении [Турман, 2013, 42].

Можно сказать, что такой феномен, как перерождение, близок и понятен буддистам Калмыкии. В истории буддизма Калмыкии есть два великих тулку: Зая-пандита и Тэло Тулку Ринпоче. Зая-пандита стоял у истоков распространения буддизма среди ойратов в XVI веке, Тэло Тулку Ринпоче возрождает буддизм в Калмыкии XXI века после десятилетий атеизма и забвения буддийской веры. Перерождение — это фундаментальное понятие буддизма. Вера в перерождение — основной постулат, на котором зиждется буддийское мировоззрение. В буддизме перерождение традиционно определяют как кармический закон причинно-следственной связи. «Это значит, что все крепко-накрепко связано логически обоснованной причинно-следственной связью. Причинно-следственная связь и карма невозможны без перерождения» [Реинкарнация в буддизме, 2012, 61].

Буддисты называют новое рождение обычного человека перерождением потому, что «его просто затягивают в следующее перерождение его бессознательные импульсы, страх, агрессия, вожеления, желания» [Турман, 2014]. Обычные люди не совершают осознанного перерождения, потому что попросту ничего не могут с этим поделать. Слово «реинкарнация» применимо к новому осознанному воплощению человека, который контролирует процесс смерти и перерождения, который достиг особой степени просветленности и теперь может осознанно принять решение родиться в том или ином месте или родиться в той или иной семье, — там, где он сможет принести наибольшую пользу в распространении Дхармы.

Сама идея перерождения является центральным положением в большинстве индийских религий, таких как индуизм, джайнизм и сикхизм. Идея множественных рождений также принималась некоторыми древнегреческими философами, такими как Сократ, Пифагор и Платон. В отличие от других религий, согласно которым бессмертная сущность живого существа — душа, дух, «божественная искра», «высшее Я» — перевоплощается снова и снова из одного тела в другое по закону божьему, в буддизме отсутствует вера в бога-творца. Перерождения происходят согласно карме, созданной самим живым существом, то есть оно само творит свое будущее. Наше перерождение определяется силой наших кармических действий, при этом перерождается наитончайшее сознание, несущее отпечаток кармических действий предыдущих воплощений. И только путь к Просветлению может вырвать нас из круговорота сансары. Затем осуществляется следующий вид воплощений — нирманакая (санскр. *nirmāṇakāya*; тиб. *тулку*; монг. *хувилгаан* — *хубилгán* — «феноменальное тело») — одно из трех тел Будды, форма проявления Будды в обыденном мире.

Воплощающиеся нирманакаи — великие мастера, которые в тибетской традиции называют тулку, а также ринпоче («драгоценность»). В тибетской традиции это авторитетные духовные лидеры, постоянно перерождающиеся с целью продолжить свою работу. Тулку может считаться воплощением одного из персонажей буддийского пантеона. Например, Далай-лама — воплощение Бодхисаттвы Авалокитешвары, линия которого под этим титулом насчитывает четырнадцать реинкарнаций, начиная от Геден Дуба (1391–1474). Самая старая в истории линия тулку — Кармапы, которая началась Кармапой I Дзюсумом Кхьенпой (1110–1193).

Поиск новых воплощений лам осуществляется разными способами. С помощью письменных источников, оставленных ушедшим из жизни ламой, мистических откровений, изрекаемых в состоянии транса государственным оракулом Тибета, и глубоких медитативных погружений, осуществляемых с этой целью реализовавшими высочайшие уровни осознания ламами. Например, при распознавании Кунделинга Ринпоче мальчику, одному из кандидатов, вручили четыре нитки четок, одни из которых принадлежали покойному ламе. Ребенок без тени сомнения взял именно их и стал перебирать пальцами левой руки. Вспомнили, что в детстве и юности Ринпоче был левшой. Через несколько дней мальчик предстал перед Далай-ламой XIV, который позднее сообщил: «Когда я принял мальчика в своей резиденции, он повел себя почти так же, как его предшественник. Было ясно, что он помнит о своем прежнем пребывании здесь. К тому же сразу назвал по именам тех, кто находился в моем кабинете» [Фурманов, 2009, 2].

Тулку нечасто встречаются в монгольской традиции. Об этом говорил и геше Вангъял (1901–1983), выдающийся представитель калмыцкого народа. Завершив обучение в Тибете, он не смог вернуться в Советскую Калмыкию и вынужден был эмигрировать в США, где основал Ламаистский буддийский монастырь Америки (ЛБМА) в 1958 году, первое в этой стране учреждение для научного исследования тибетского буддизма. Его ученики стали выдающимися буддологами: Александр Берзин, Роберт Турман, Джефффри Хопкинс (Гарвардский университет), Кристофер Джордж (Йельский университет). Все получили степень доктора наук, и двое из них, Турман и Хопкинс, создали собственные университетские программы для продвижения исследований тибетского буддизма в американской академической сфере.

В воспоминаниях о своем учителе Роберт Турман рассказывает, что геше Вангъял «говорил нам с некоторым удовольствием, что был горд своей западномонгольской традицией за то, что она не создала институциональный ажиотаж вокруг лам-перерожденцев и не возводила их на трон в наследственных дворцах, обрекая их политической ответственностью, несмотря на то что монголы, без сомнений, полностью при-

знавали существование таких замечательных существ» [Турман, 2013, 62]. Геше Вангьял рассказывал своим ученикам «с великим почтением историю, как великий лама Цонкапа, возродивший традицию школы Кадам тибетского буддизма, уклонялся от просьб своих учеников формально перевоплотиться среди них, но вместо этого заложил в своем монастыре Гандан новой школы Кадам, или Гелуг, традицию духовного лидерства, которое определяется выборами лучшего ученого, учителя и святого мудреца из числа всех монахов в качестве Гандан Типы — главы школы» [Там же, 62]. При этом он часто поддразнивал своих разных учеников, говоря, что определенно переродится и станет учиться у них. Но до сих пор никакое перерождение его не было распознано, несмотря на ожидания его учеников, что он уже где-то рядом и скоро можно будет опять увидеть его в новом облике.

Начиная с XVIII века монгольский институт тулку складывается уже на базе собственно монгольской буддийской традиции, во главе которой находится Джебдзун-Дамба-хутухта (Богдо-гэгэн). Первый и второй Богдо-гэгэны принадлежали к монгольской ханской семье. Однако начиная с третьего и вплоть до нынешнего все хубилганы являлись тибетцами и происходили из различных социальных слоев. Первый проповедник буддийского учения из числа ойратов Неджи-тойн (1557–1653) носил титул Манджушри-хутухта, то есть «воплощение Будды Манджушри». Его знаменитый ученик Зая-Пандита (1599–1662), создатель «ясного письма» — национальной письменности как основы национальной литературы, просвещения, распространения учения Будды, становления национального самосознания калмыцкого народа, — сегодня распознан в своем восьмом воплощении.

В 2002 году во время своего визита в Калмыкию Его Святейшество Богдо-гэгэн IX — верховный лама монголоязычных народов — сказал: «Как вы знаете, существуют две реинкарнации Зая-пандиты. Один монгольский (Зая-пандита Лувсанпринлай) находится в монастыре Монголии и изучает буддийскую философию, а Зая-пандита ойратский сейчас проживает в Тибете. Это лама-учитель очень высокого ранга, который известен в стране своими блестящими способностями» [Шалдунова, 2010, 13]. Зая-пандита Намкай Джамцо (Октургуйин Далай) VIII официально признан и возведен на трон Его Святейшеством Далай-ламой XIV и Его Святейшеством Богдо-гэгэном; сейчас является настоятелем монастыря Лавран. В 1980 году Лавран — один из шести главных монастырей традиции Гелуг — возобновил свою работу. Сейчас это большой образовательный центр. Его настоятель Зая-пандита VIII славится по всему Китаю и Тибету своей ученостью и выдающимися способностями. Он не только высокий мастер буддийской практики, но и прекрасный поэт. Авторитет его очень высок как среди простых мирян, так и среди монашеской общины.

Тесную связь с Зая-пандитой VIII поддерживает Тэло Тулку Ринпоче — второй известный тулку калмыцкого происхождения, нынешний Верховный лама Калмыкии, признанный Его Святейшеством Далай-ламой XIV. История перевоплощений Тэло Тулку тесно связана с историей буддизма Монголии. В махаянской традиции буддизма считается, что после достижения Пробуждения Тилопа не прекратил перерождаться и по сей день существует в мире в качестве нирманакаи — Тэло Тулку (монг. *Дилова-хутухта*). Первые шесть перерождений Тилопы, начиная с Джецюна Доринбы, имели место в Тибете. Начиная же с седьмого хубилганы Тилопы начали рождаться в Монголии. Все монгольские хубилганы воспитывались в рамках школы Гелуг. Дилова-хутухта XI Жамсранжав (1884–1965) выехал из Монгольской Республики сначала в Китай, а затем в США. В качестве очередного воплощения Тилопы Далай-лама XIV определил калмыка американского происхождения Э.Б. Омбадыкова — ныне Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче. В том, что новое воплощение Тилопы найдено в калмыцкой семье, также есть «кармическая связь», о которой рассказывает сам Тэло Тулку Ринпоче: «Безусловно, я чувствовал связь... Предыдущий Дилова-хутухта провел последние годы своей жизни в тесном взаимодействии с калмыцкой диаспорой в США. Он скончался в Нью-Йорке. Это было в 1965 году. Я родился в 1972, в калмыцкой семье. Невозможно не заметить здесь кармическую связь. Предыдущий Дилова-хутухта провел остаток своих дней среди калмыков. Должна была быть причина, заставившая его выбрать калмыцкую кровь» [Тэло Тулку Ринпоче, 2014].

Предыдущее воплощение Тэло Тулку Ринпоче — Дилова-хутухта XI Жамсранжав, знавший Богдо-гэгэна VIII, участвовал в распознавании Богдо-гэгэна IX: выехав в Тибет во время разгрома религии в Монголии, он «тайно встретился с новым Богдо-гегяном, передал ему некоторые вещи, после чего уехал в Индию и США» [Кузьмин, Оюнчимэг, 2010, 139]. Об этой встрече рассказывал сам Его Преосвященство Богдо-гэгэн IX во время визита в Калмыкию: «Когда в Монголии произошла революция, буддизм был разрушен и начались гонения на священнослужителей, то прежнее перерождение Тэло Ринпоче — Дилава-хутухта — был вынужден бежать из Монголии в Китай, во Внутреннюю Монголию. Там Дилава-хутухту стали просить найти перерождение Богдо-гэгэна (восьмого)». Затем произошла долгожданная встреча Дилава-хутухты и ребенка, в котором Хутухта признал перерожденца Богдо-гэгэна VIII. «Встреча была тайной. Мне было четыре года. Дилава-хутухта сделал подношения и провел ритуал пуджи. Он плакал, прощаясь со мной... и уехал в Америку. Больше встреч с ним у меня не было» [Шалдунова, 2005, 3].

После ухода Его Святейшества Богдо-гэгэна Ринпоче IX на плечи молодых сознательно перерождающихся лам ложится особая ответственность

за развитие буддийского учения в Монголии. Хамбо-лама главного монастыря Монголии Гандантэгчинлин Д. Чойжамц попросил Тэло Тулку Ринпоче (Дилова-хутухту) как старшего среди сознательно перерождающихся лам Монголии дать наставления молодым ламам, которые в основном проходят обучение в тибетском монастыре Дрепунг Гоманг на юге Индии. Так произошла первая в новейшей истории встреча монгольских лам-перерожденцев, в которой приняли участие Тэло Тулку Ринпоче (Дилова-хутухта), Джалканце Ринпоче (Джалханца-хутухта), Кенчен Ринпоче, Ламин-геген Ринпоче (Ламын-гэгэн), Манджушри Ринпоче (Манджушри-хутухта), Седордже Ринпоче, Гушри Ринпоче и Качен Ринпоче.

Сегодня Тэло Тулку Ринпоче не только возглавляет процесс возрождения духовности и буддийской веры в Калмыкии, являясь Верховным ламой Калмыкии, но и назначен почетным представителем Его Святейшества Далай-ламы XIV в России и Монголии. Масштаб его деятельности говорит о самой личности Тэло Тулку Ринпоче как о высокореализованном буддийском учителе, что подтверждает высокое предназначение традиции тулку. «Они сами представляют собой традицию. Возможность общения, получения наставлений от живых носителей опыта и знания, реализованных в духовном плане Учителей, создает благоприятную ситуацию для последователей в получении личной связи с теми, кто сумел достичь Пробуждения. Ведь этот драгоценный шанс обретения ответов на сокровенные вопросы в конечном счете служит устранению сомнений и замешательств относительно правильности их личной духовной практики» [Алексеев-Апраксин, 2009, 120].

ЛИТЕРАТУРА

1. Алексеев-Апраксин, 2009 — Алексеев-Апраксин А. М. Тулку: история и современность // Парадигма. 2009. Вып. 12.
2. Бакаева, 2009 — Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии: основные этапы истории // Буддизм России. 2009. № 42.
3. Кузьмин, Оюнчимэг, 2010 — Кузьмин С. Л., Оюнчимэг Ж. Буддизм и революция в Монголии // Буддизм России. 2010. №43.
4. Реинкарнация в буддизме, 2012 — Реинкарнация в буддизме: Бэчелор против Турмана / пер. Дм. Петренко // Буддизм в России. 2012. №44.
5. Турман, 2009 — Турман Р. Раздумья о жизни досточтимого дрепунгского геше Наванга Вангьяла, выходца из Цаган Булукха в Калмыкии // Буддизм России. 2009. №42.
6. Турман, 2013 — Турман Р. Возможно ли просветление? // Мандала. 2013. № 20–21.

7. Турман, 2014 — Турман Р. Реинкарнация: мифы и реальность [Электронный ресурс]. URL: http://savetibet.ru/2014/08/02/robert_thurman.html (дата обращения 12.05.2014).
8. Тэло Тулку Ринпоче, 2014 — Тэло Тулку Ринпоче о визите в Монголию [Электронный ресурс]. URL: http://savetibet.ru/2009/09/07/telo_tulku_rinpoche.html (дата обращения 10.08.2014).
9. Фурманов, 2009 — Фурманов В. Реинкарнация — это смена одежды? // Известия Калмыкии. 2009. 25 апреля.
10. Шалдунова, 2005 — Шалдунова Н. Духовный наставник и покровитель монгольских народов // Хальм унн. 2005. 4 августа.
11. Шалдунова, 2010 — Шалдунова Н. Нет драгоценности превыше знания // Хальмг унн. 2010. 2 сентября.

А. О. Беляков (Благовещенск)

БУДДИЗМ КАК ТРАНСЭТНИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ НАРОДОВ ПРИАМУРЬЯ

Буддизм — древнейшая из мировых религий. Возникнув в VI веке до н. э., буддизм за две с половиной тысячи лет внес огромный вклад в историко-культурное наследие человечества. Переступив рамки отдельных государств и этнокультурных образований, буддийское учение распространилось от Цейлона до Тувы и Бурятии, от Калмыкии до Японии.

Большинство ученых называют буддизм мировой религией, имея в виду то, что буддизм распространен во всем мире, его учение выходит за рамки классов, сословий, каст, племен, народностей. Соглашаясь с тем, что буддизму подходит это определение, добавим и то, что он является и трансэтнической (транснациональной) религией, то есть религией, не замкнутой в границах этнических общностей, а этноуниверсальной религией, обращенной ко всем народам*. Противоположностью такого типа религий являются этнолокальные религии. Основное различие их состоит в том, что, не ограничиваясь в обращении проповеди к определенной этнонациональной группе, этноуниверсальные религии имеют направленность на более широкую аудиторию. Вместе с тем мировые религии возникают в определенной культурной среде и не всегда отказываются (а в ряде случаев и сохраняют, и сакрализируют) от этнической и культурной составляющей.

Понятия «мировая религия», «трансэтническая религия» и «транснациональная религия» являются синонимичными. Несмотря на традиционность понятия «мировая религия», все же оно является достаточно общим и не всегда способствует ясному пониманию этнорелигиозных процессов, а также механизмов конкретной религии, способствующих

* Понятия «транснациональная религия» и «трансэтническая религия» синонимичны. Однако применительно к первым государствам на Дальнем Востоке России более уместным представляется понятие «этнос», а не «нация», тем более что область исследования — межкультурная коммуникация народов, а не уровень их политического развития.

ее выходу за рамки этнической группы. К тому же не все мировые религии проявляют свойства трансэтнических (транснациональных). Но в чем же специфика таких религий?

Понятие «транснационализм» используется в экономике и политологии, в исследовании международных отношений. По мнению П. А. Цыганкова, «сторонники транснационализма часто склонны рассматривать сферу транснациональных отношений как своего рода международное общество, к анализу которого применимы те же методы, которые позволяют понять и объяснить процессы, происходящие в любом общественном организме. Таким образом, по существу, речь идет о макросоциологической парадигме в подходе к изучению международных отношений» [Цыганков, 1996, 30].

Основной идеей сторонников транснационализма является то, что «международные отношения выходят далеко за рамки межгосударственных взаимодействий, основанных на национальных интересах и силовом противоборстве. Государство как международный актор лишается своей монополии. Помимо государств в международных отношениях принимают участие индивиды, предприятия, организации, другие негосударственные объединения. Многообразие участников, видов (культурное и научное сотрудничество, экономические обмены и т.п.) и каналов (партнерские связи между университетами, религиозными организациями, землячествами и ассоциациями и т.п.) взаимодействия между ними вытесняет государство из центра международного общения, способствует трансформации такого общения из «интернационального» (то есть межгосударственного, если вспомнить этимологическое значение этого термина) в «транснациональное (то есть осуществляющееся помимо и без участия государств)» [Цыганков, 1996, 27].

Таким образом, транснациональные (трансэтнические) религии — это религии, которые стирают грани отдельных государственных и территориальных образований, активно способствуют межкультурному диалогу своих последователей, объединяют этих последователей общей религиозно-философской базой.

Исходя из этого определения, важным фактором при изучения таких религий является понимание этнокультурного и этнорелигиозного взаимодействия, определяющего региональную специфику буддизма.

Изучение локальной специфики буддизма, закономерностей и механизмов его развития в конкретных социокультурных и исторических реалиях позволит выделить общие и частные принципы существования буддизма в различных обществах, лучше понять процесс интеграции буддизма в культуры народов, далеких от буддизма.

Одним из наиболее ярких моментов этнорелигиозной истории Дальнего Востока является развитие и распространение буддизма в Приамурье. Буд-

дизм появляется здесь вместе с племенами, пришедшими из Центральной Азии во II тысячелетии, либо еще раньше — в начале новой эры, поскольку в I–IV веках он распространяется в Китае и Корее. Несмотря на отсутствие конкретной линии преемственности, эта религия просуществовала в регионе вплоть до начала XX века, а если учесть и современные буддийские дхарма-центры, то существует до сих пор.

Исследуя проблему генезиса и развития буддизма в Приамурье, уместно выделить следующие этапы:

1. В I–IV веках в Приамурье и Приморье отсутствуют организованные государства, и буддизм только приходит в Китай и Корею; тогда же с ним знакомится и Монголия. Г. Сухбаатар отмечает, что «в Центральной Азии уже в начале н. э. буддизм имел распространение среди хуннов, а позже, в V–VI веках, стал известен жужаням, и даже возникла необходимость в принятии ими буддизма в качестве государственной религии. Сменившие жужаней тюрки также знали буддийскую религию; затем, начиная с X века, буддизм приняли уйгуры» [Сухбаатар, 1978, 68–69]. В этот период не приходится говорить о существовании и функционировании конкретных буддийских школ в Приамурье и Приморье. Это этап генезиса, связанный с культурным влиянием соседних государств на становление и развитие собственной государственности у тунгусо-маньчжуров.
2. Впервые на территории российского Дальнего Востока буддизм оформился в бохайский период (VIII–X века), когда он имел статус государственной религии. Среда его распространения — аристократическая верхушка общества государства Бохай. Эти периоды относятся к истории буддизма в Приморье, однако без них невозможно реконструировать и тем более понять историю буддизма в Приамурье, поскольку именно Приморье создало условия для развития буддизма на Дальнем Востоке России, породив культурное и политическое влияние, а также создав заметную конкуренцию Китаю. Распространению буддизма в Бохэе способствовали как культурно-политические (Китай, Корея, Япония), так и торговые (Согд) связи его последователей. После падения государства Бохай часть его населения стала киданями, а часть мигрировала в районы Приморья и Приамурья и стала называться чжурчжэнями. Предположительно от бохайцев буддизм попадает к их потомкам — чжурчжэням. Пласты бохайской культуры имеются и в чжурчжэньском государстве Цзинь.
3. Буддизм в государстве киданей Ляо (X–XI века). Следует отметить, что киданям буддизм был знаком еще с IV века, поэтому они не заимствовали его у бохайцев, а лишь продолжали его практику.

- Однако нужно учесть также то, что и бохайцы, ставшие киданями, долгое время не теряли своего этнического и религиозного сознания. Как и у бохайцев, в государстве киданей Ляо буддизм практиковался наравне с шаманизмом, даосизмом и конфуцианством.
4. Буддизм в «Золотой империи» у чжурчжэней (XI–XIII века) в основном был представлен течениями Махаяны, имевшей распространение среди знати и правящей верхушки общества. Также наблюдается некоторое влияние Ваджраяны. Наряду с этим в обществе также практикуются шаманизм и даосизм. По одной из версий, буддизм в Цинь попадает от бохайцев, по второй — из Китая.
 5. Следующий период представлен «тырскими древностями» (XV век) и связан с распространением буддийского учения среди населения Восточного Приамурья послами китайской династии Мин. Это событие нашло выражение в постройке храмового комплекса недалеко от современного поселка Тыр.
 6. Дальнейшая история развития буддизма в Приамурье связана с XVIII–XX веками и территориями, исторически относящимися к Маньчжурии (прежде всего — Верхний и Средний Амур). Судя по артефактам и статистическим данным, буддизм был распространен здесь в рамках китаизированного буддизма, а также тибетского буддизма традиции Ваджраяны. Это период миграций маньчжуров и период существования так называемого Маньчжурского клина (компактного поселения подданных Китая на русской территории. — Прим. А. Б.), упраздненного в 1900 году.

Таким образом, влияние буддизма на культуры народов Приамурья несомненно. Выступая в основном как государственная религия правящей верхушки и аристократии, он был образцом образованности и просвещенности, а также привносил новые важные элементы в культуры тех народов, правители которых его принимали.

Вначале благодаря государствам Великого Шелкового пути, а затем — прежде всего посредством Китая он передавал ценности буддийских цивилизаций народам Восточной Азии и Дальнего Востока. Интегрируясь в другие религиозные воззрения, он привносил в них новую философскую глубину и эстетику предшествовавших буддийских культур и цивилизаций. Кроме того, в таком взаимодействии буддизм играл роль культурного медиатора между отдельными этническими общностями, народами и государствами. Исходя из всего сказанного, а также учитывая сложность этномиграционных процессов, целесообразно определить буддизм как трансэтническую (транснациональную) религию народов Приамурья.

Однако как понятие транснационализм появляется в 70-х годах XX века, а концептуальное обоснование его теории и того позднее — в 90-х го-

дах. На сегодняшний день сложилось несколько точек зрения, в которых буддизм описывается как транснациональная религия.

Буддизм как транснациональную религию рассматривает Е. С. Сафронова в своей статье «Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации» [Сафронова, 2009]. Под «транснациональным буддизмом» автор подразумевает, во-первых, транснациональный, секулярный или глобальный буддизм как противоположность традиционному буддизму России, а во-вторых, буддизм как мировую, транснациональную религию, «которая могла способствовать диалогу культур и конфессий» [Сафронова, 2009, 75]. Автор не относит глобальный, транснациональный буддизм к новым религиозным движениям, а напротив — фиксирует «жесткое идейное ядро, привязанное к учению конкретной школы» [Сафронова, 2009, 78]. Далее Е. С. Сафронова отмечает, что «к особенностям распространения транснационального буддизма можно отнести тот парадоксальный факт, что большинство его школ появились в России не с Востока (что было бы естественно), хотя есть и такие, а с Запада — из крупных западноевропейских или американских центров. В связи с этим получается странный синдром: Россия, имеющая собственный традиционный буддизм, получает буддизм иного толка уже как бы из вторых рук — адаптированный к западному образу жизни и западному менталитету» [Там же].

Детально и обстоятельно буддизм как транснациональную религию рассматривает Е. А. Островская-мл., утверждая, что «транснациональная коммуникативная сеть тибетского буддизма... [включает] анклавов тибетских беженцев по миру, дхарма-центры конвертитов, транслокальные буддийские НГО и международные буддийские НГО». Между тем, как и Е. С. Сафронова, Е. А. Островская-мл. констатирует существование «этнической религиозной среды» («традиционалистов») и буддийских организаций с транснациональной сетью тибетского буддизма, между которыми имеются потенциальные противоречия и конфликты [Островская-мл., 2009, 168, 176].

Стоит отметить, что фактор транснациональности (трансэтничности) является чертой, изначально присущей этой религии, а не появился в новое время. С уверенностью можно назвать буддизм транснациональной (трансэтнической) религией Приамурья, имея в виду то, что буддийская культура является составной частью пестрой этнорелигиозной картины Приамурья.

В ходе исторического процесса в раннем и развитом средневековье на территории Приамурья доминировали мохэ — основной этнос в Бохэе (698–926) и Цзинь (1115–1234). В этих государственных образованиях буддизм являлся религией просвещенных правителей. С падением этих государств буддизм не утрачивает свое значение для исповедующих его подданных. Считается, что именно из государства Бохай буддизм попадает к чжурчжэням, которые были этнически родственны бохайцам. Буддизм являлся государственной религией маньчжурской династии Цин (1644–1912), правители которой

также этнически связаны с чжурчжэнями. Стоит отметить, что в империи Цин буддизм являлся средством национальной самоидентификации маньчжуров от ханьцев [Успенский, 2004, 151, 301], а несколькими столетиями до этого династия Мин (1368–1644), пытаясь возродить былое могущество Юань (1271–1368), также утверждала на Амуре буддизм [Артемьев, 2005]. Последующая история развития буддизма в регионе связана с маньчжурами, даурами и эвенками, также знакомыми с буддийским учением.

В целом, несмотря на отсутствие непрерывной преемственности буддийского учения между этническими группами и, как правило, его сосуществование с другими религиозными традициями (что приводило к религиозному и культурному синкретизму), можно констатировать факт значительного влияния буддизма на этнорелигиозную картину региона, в которой он выступал как трансэтническая (транснациональная) религия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артемьев, 2005 — Артемьев А. Р. Буддийские храмы XV в. в низовьях Амура. Владивосток: ООО «К и Партнеры», 2005.
2. Островская-мл., 2009 — Островская-мл. Е. А. Онтология религиозного конфликта: транснациональная коммуникативная сеть // Хора. Журнал современной зарубежной философии и философской компаративистики. 2009. №1 (70029). С. 168, 176.
3. Сафронова, 2009 — Сафронова Е. С. Современный буддизм в России как часть буддийской цивилизации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2009. №1. С. 74,75.
4. Сухбаатар, 1978 — Сухбаатар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск, 1978. С. 61–71.
5. Успенский, 2004 — Успенский В. Л. Тибетский буддизм в Пекине при династии Цин (1644–1911) в культурно-историческом контексте эпохи: Дис. ... доктора исторических наук: 07.00.03. СПб., 2004. С. 151, 301.
6. Цыганков, 1996 — Цыганков П. А. Международные отношения: учебное пособие. М.: Новая школа, 1996.

Н. Л. Жуковская (Москва)

СТЕПНОЙ ПОЯС ЕВРАЗИИ И БУДДИЗМ: ОТ МИФОЛОГИЧЕСКОГО НАЧАЛА КОНТАКТОВ ДО СЕГОДНЯШНЕЙ РЕАЛЬНОСТИ

Вряд ли можно назвать точное время появления буддизма в степях Евразии. Можно предположить, что с ним были знакомы хунну, у которых во II веке до н. э. китайские войска, победив в одной из битв, захватили золотую статую высотой примерно три метра. Как сообщает «История тобаской династии Вэй (Вэй шу)», написанная восемью веками позже, в VI веке н. э., статуя была буддийской, и ей даже поклонялся китайский император У Ди, установив у себя во дворце. Со временем она исчезла, и уже не узнать, была это статуя Будды или какого-либо еще персонажа буддийского пантеона, или же она вообще не имела отношения к буддизму. Поэтому многие современные ученые не считают информацию о буддизме у хунну достоверной, и это можно считать мифологическим началом буддизма в степях Евразии.

Однако начиная с IV века сведения о буддийских статуях, предметах культа, строительстве ступ у народов, проживавших в степной зоне современного Северного Китая и Монголии (тоба, жужани), появляются в китайских хрониках уже регулярно.

Самые достоверные сведения о существовании первой буддийской сангхи в степях Монголии относятся ко второй половине VI века — времени существования первого Тюркского каганата. Эти сведения высечены на так называемой согдийской стеле из Бугута, хранящейся в краеведческом музее г. Цэцэрлэга — центра Арахангайского аймака Монголии [Кляшторный, Лившиц, 1978, 53–59].

Знакомство же самих монголов с буддизмом началось в XIII веке, в период завоевательных походов Чингис-хана. Четыре государства из числа

завоеванных и разоренных Чингис-ханом были не просто знакомы с буддизмом, но исповедовали его в качестве основной или одной из основных религий: это государства уйгуров, киданей, тангутов, китайцев. Видимо, от представителей этих четырех народов, оказавшихся в силу разных обстоятельств при монгольском дворе, монгольская знать впервые узнала основы буддийского вероучения и культа.

В первой трети XIII века монгольские ханы не выделяли буддизм среди прочих религий и не оказывали ему никакого предпочтения, хотя были знакомы с ним уже напрямую от тибетских лам-миссионеров, среди которых были такие крупные фигуры, как Сакья-пандита и Пагба-лама. В те времена расцвета монгольского государства буддистам пришлось встретить серьезных соперников при дворе монгольских ханов в лице мусульманских, несторианских и католических миссионеров, за спинами которых стояли правители азиатских и европейских государств. Понимая это, монгольские ханы не спешили сменить вероисповедание, да и комплекс народных верований вместе с шаманством в тот период был еще достаточно силен, чтобы противостоять этим новым тенденциям. Гильом Рубрук оставил нам описание религиозного диспута, состоявшегося в ставке Мункэ-хана в 1254 году. Его участниками были буддисты, мусульмане, католики и несториане. Диспут не имел каких-либо конкретных результатов, и в столице монгольского государства Каракоруме (Харахорине), по свидетельству того же Рубрука, продолжали действовать буддийский храм, мусульманская мечеть, и отмечали все свои праздники несториане и католики [Рубрук, 1957, 168–173].

Вторая волна буддизма пришла в Монголию в конце XVI века в виде учения школы Гелуг, основанной в Тибете реформатором Цзонхавой (Цонкапой) в начале XV века. Принятый в качестве государственной религии буддизм столкнулся с существовавшим до него веками комплексом верований, с которыми у него сложились весьма непростые отношения. Это были культы Неба, Земли, ландшафтных божеств (духов — хозяев гор, озер и других местностей), огня (богини огня, хозяйки домашнего очага), промысловые, охотничьи и скотоводческие культы. Наряду с ними у монголов существовал уже весьма развитой к тому времени институт шаманства и специфический для Монголии культ Чингис-хана как духа-предка и покровителя рода великих каганов, а значит, и всего монгольского народа [Жуковская, 2013, 365–366].

Несмотря на кажущуюся несвязанность между собой этих культов, они охватывали различные стороны общественной жизни Монголии и удовлетворяли нужды разных слоев населения.

Культы Вечного Синего Неба (Хухэ Мункэ Тэнгри) и Матери Земли (Этүгэн) были общенародными. Культ ландшафтных божеств был терри-

ториально-родовым. Культ огня, персонифицированный в образе его «хозяйки» Ут (Од), считался семейным, но был распространен повсеместно. Культ Чингис-хана был общегосударственным. Особняком стоял шаманизм со специфическим только для него институтом шаманов-жрецов — посредников между мирами духов и людей, общавшихся с духами путем погружения в транс.

Толерантный к любой предшествовавшей ему культурно-религиозной традиции, буддизм сумел, хотя и не сразу, а постепенно, «наладить отношения», поделив сферы влияния, и с шаманизмом, и с культом Чингис-хана, и с ландшафтными божествами и духами, объявив всех, кого можно, защитниками и хранителями буддийского учения, наделив их буддийскими именами, оснастив места их почитания буддийскими ритуальными постройками и предметами и даже создав священные тексты, которые, оставшись по сути шаманскими, стали считаться еще и буддийскими. Начиная со строительства самого первого монастыря Эрдэни Цзу, построенного в 1586–1587 годах, монгольский буддизм стал обрещать монастырями (монг. *хурээ, сумэ*), и к началу XX века их насчитывалось уже 747.

Буддизм на территории России появился в начале XVII века. В 1609 году из степей Джунгарии в Россию переселилась часть ойратов западно-монгольских племен, предков современных калмыков. Попросив подданства у русского царя Василия Шуйского и получив его, они в течение четырех десятилетий заселили степи Нижнего Поволжья, получив статус Калмыцкого ханства в составе Российского государства. Они и были первыми буддистами России, так как приняли буддизм в конце XVI века, как и все монгольские племена и народности, а по некоторым данным — еще раньше, уже в XIII веке.

Вторым российским народом, принявшим буддизм, стали буряты, кочевавшие в степях Прибайкалья и Забайкалья. С середины XVII века территории их кочевий постепенно включались в состав Российского государства. Наличие у бурят войлочных храмов (бур. *дуган*) и предметов буддийского культа отмечали в 40-е, 50-е, 70-е годы XVII века казачий десятник Москвитин, боярский сын Петр Бекетов, дипломат Николай Спафарий и другие лица, посылавшие обо всем увиденном донесения своему начальству. Кочевые войлочные *дуганы*, имевшие вид больших юрт, на протяжении почти целого века были основными культовыми сооружениями у бурят. К 1701 году их было 11, а в 1741 году были построены два первых стационарных монастыря (бур. *дацан*) — Тамчинский (Гусиноозерский) и Цонгольский. В том же году императрица Елизавета Петровна подписала указ об официальном признании буддизма религией бурят. Это стало толчком к быстрому росту числа дацанов и священнослужителей (монг., бур. *лама*).

Несмотря на неоднократные попытки царской администрации ограничить их рост, к началу XX века дацанов насчитывалось уже 47, а лам — более 10 тысяч. Крупнейшими монастырями считались Тамчинский, Агинский, Аннинский, Ацагатский, Цугольский, Цонгольский, Эгитуйский.

В 1908–1913 годах был построен последний в дореволюционное время Санкт-Петербургский дацан Гунзэчойнэй. Инициатором его создания стал Агван Доржиев, дипломат и наставник Далай-ламы XIII. Дацан стал форпостом буддизма в европейской части России. Деньги на его строительство собирали всенародно — у бурят, калмыков, большую сумму внес Далай-лама XIII, не осталась в стороне и царская семья. В 1913 году в нем прошел первый молебен, посвященный 300-летию династии Романовых на российском престоле [Буряты, 2004].

В калмыцкой степи положение буддизма, рост числа монастырей (калм. *хурул*) и священнослужителей (калм. *хуварак*) зависели от того, как складывались отношения царской администрации и правителя Калмыцкого ханства. Пока существовало это ханство (вторая половина XVII века — 1771 год) и калмыки были верноподданными гражданами Российской империи, буддизм никакого ущемления не имел, количество хурулов и хуварак сильно не ограничивалось. Однако в 1771 году значительная часть калмыков (около 150 тыс. чел.), обманутые своими ханами и тайшами, недовольными своим политическим и экономическим положением в России, решила вернуться на родину в Джунгарию. Это решение было трагическим: 80% ушедших погибли в пути, Калмыцкое ханство было ликвидировано, а его земли и население включены в Астраханскую губернию, и управлять ими отныне стал ее губернатор.

Достаточно жестким стало поведение царской администрации по отношению к буддизму. Принимавшиеся в разные годы в течение XIX века «Положения по управлению калмыцким народом» (1825, 1834, 1847) постоянно ограничивали число хурулов и хуварак. Следует отметить, что у калмыков титул «лама», в отличие от монголов, бурят, тувинцев и тибетцев, носило только верховное лицо в иерархии калмыцкого духовенства. В сложившейся ситуации его права тоже были весьма ограничены. И все же к 1917 году в Калмыкии действовали 28 больших и 64 малых хурула. Крупнейшими из них считались Харахусовский, Эрдниевский, Багацохуровский и ряд других [Калмыки, 2010]. Все они были разрушены в советское время, и если кому-то удавалось уцелеть, то лишь благодаря случаю. Именно по этой причине уцелел Хошеутовский хурул, построенный на народные деньги в память об участии калмыков в Отечественной войне 1812 года. В нем отмечались особыми молебнами такие значительные события калмыцкой истории, как 300-летие прихода калмыков в Россию (1909), 100-летие победы русских войск над армией Наполеона (1912). Попытки разрушить его предпринимались неоднократно в 30-е, 50-е, 60-е годы XX века. Но храм

устоял, стоит и сейчас в ожидании окончания реставрации [Жуковская, 2012, 31–33].

Третий исповедующий буддизм народ в России, живущий в степной зоне Евразии, кочевник по своим историческим и культурным традициям, — это тувинцы. Тува (Тыва) вошла в состав России (тогда СССР) в 1944 году. До этого она сначала была вассалом Китая, а позднее независимой республикой под протекторатом России.

Все три народа приняли буддизм в форме учения школы, соединившей в себе традиции Махаяны и Ваджраяны, — Гелуг, самой сильной и широкоизвестной из школ тибетского буддизма, к которой принадлежит и Далай-лама XIV.

Судьба буддизма в России у всех трех народов была схожей и прошла несколько этапов от появления его на территории страны до расцвета к началу XX века и от разгрома в советское время до возрождения в постсоветский период, начавшийся в 90-е годы XX века, которое продолжается и поныне. Российская империя, будучи государством православным, пыталась, конечно, и бурят, и калмыков обратить в православие, но не насильственно, и к буддизму относилась вполне толерантно, поскольку была заинтересована в спокойствии своих южных границ. Лишь когда, по мнению власти, буддийских храмов и лам становилось слишком много, предпринимались меры по их ограничению, инициатором которых обычно выступала местная администрация.

Но как только наступили советские времена, все кардинально изменилось: в течение двух десятилетий после революции 1917 года буддийская культура Бурятии и Калмыкии была практически уничтожена, монастыри разрушены, ламы и хувараки либо репрессированы, либо насильственно возвращены к мирской жизни. Произведения буддийского искусства и священные книги разграблены, частично сожжены, серебряные и бронзовые изделия пошли на переплавку на нужды армии, лишь кое-что уцелело и попало в музеи, благодаря чему сохранилось до наших дней. То же самое в те же годы происходило в Монголии, а в 40–60-е годы — в Туве.

В 90-е годы XX века, когда распался Советский Союз и сменились политические и идеологические ориентиры в стране, началось возрождение буддизма. По прошествии 20 лет во всех трех российских регионах, а также в Монголии, где процессы разгрома и возрождения шли параллельно с российскими, буддийская жизнь стала весьма активной. Отстроены новые и отреставрированы немногие старые уцелевшие дацаны, хурулы, хурэ. Сначала в Монголии, а потом в Бурятии открылись буддийские академии, которые готовят кадры лам (теперь они так называются и в Калмыкии) не только для своих регионов, но также для Калмыкии и Тувы. Многие ламы ездят на учебу в Индию, где с 1959 года в г. Дхарамсале живет

Далай-лама XIV и где существуют монастыри школы Гелуг. Там обучаются не только будущие буддийские философы, астрологи и медики, но и те, кто постигает искусство создания буддийской канонической иконы и скульптуры. Работы выпускников этих школ находятся сейчас во многих действующих монастырях России.

Соприкосновение буддизма с миром степных кочевников привело к созданию особого культово-мировоззренческого комплекса, соединившего в себе теорию и практику раннего буддизма, пришедшего в степи из Индии сначала в Тибет, потом в Монголию, а оттуда в Россию, с обрядовой практикой и мифологией раннего пласта традиционной культуры этих народов. Их симбиоз сложился не сразу, но оказался подобен тому, что произошло у кочевников Монголии. Включенными в буддийскую систему культа оказались народные празднования Нового года (бур. *Сагаалган*, калм. *Цагаан Сар*, тув. *Шагаа*), сохранившие свою символику, связанную с шаманизмом и даже дошаманскими верованиями, обряды жизненного цикла, почитание «духов-хозяев» разных участков ландшафта (гор, озер, рек, тайги), покровителей отдельных видов животных [Жуковская, 2014, 195]. И над всем добуддийским культовым наследием возвышается фигура Белого Старца (монг. *Цагаан увгун*, бур. *Сагаан овгон*, калм. *Цаган аав*), считающегося в пантеоне монгольских народов покровителем всего, что растет, плодится и размножается на земле. У калмыков он и сейчас почитается как покровитель всего народа, он включен в пантеон калмыцкого буддизма, и его огромная статуя стоит у подножия «Золотой обители Будды Шакьямуни» — самого крупного в Европе буддийского храма, построенного в Элисте, столице Республики Калмыкия, в XXI веке [Калмыки, 2010].

Буддизм в современной России представлен многими школами, течениями, направлениями, возникшими в разных странах за два с половиной тысячелетия его существования. Однако наиболее традиционной и массовой для степных кочевников бурят, калмыков, тувинцев по-прежнему остается его центрально-азиатская форма в виде школы Гелуг. Число буддийских храмов и молельных домов на территориях проживания этих трех народов приближается к 100. И как каждая из стран буддийского мира, Россия имеет свои раритеты, свои сокровища, которыми она вправе гордиться перед всем остальным миром, — это «Атлас тибетской медицины» (копия тибетского оригинала, созданного в конце XVII века, привезенная в Россию в начале XX века), это двухметровая статуя Сандалового Будды (по легенде, это прижизненный портрет Будды; статуя спасена от пожара во время боксерского восстания в Китае и привезена в Россию тоже в начале XX века) и это, наконец, Нетленное тело Хамбо-ламы XII буддийской сангхи Бурятии Даши Доржо Итигэлова, покинувшего этот мир в 1927 году, «явленное» в своей нетленности в 2002-м. В 2014 году Буддийская традиционная сангха

России отметила 250-летие со времени признания и утверждения императрицей Екатериной II должности Пандито Хамбо-ламы России [Традиционный буддизм, 2014; 250 лет, 2014].

Кроме Гелуг в России имеют свои религиозные центры тибетские школы Ньингма, Дзогчен, Сакья, Кагью, объединяемые общим понятием Ваджраяна (Алмазный путь). Представлены и разные национальные школы буддизма, возникшие в странах Южной, Восточной и Юго-Восточной Азии — Японии, Корее, Вьетнаме, Шри-Ланке, Камбодже. Основателями этих общин в России выступают, как правило, духовные учителя, носители традиции, часто это тибетские эмигранты, живущие в Европе уже несколько десятилетий, или их европейские ученики.

Официальное число буддийских центров разных направлений и школ приближается в России к 300. Многие из них имеют свои ассоциации. Наиболее крупная из них — Российская ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, основанная в России датчанином ламой Оле Нидалом. Ее центры находятся более чем в 90 городах России — от Калининграда на западе до Южно-Сахалинска на востоке. Несколько десятков общин входят в число последователей школы Дзогчен, основанной в России тибетцем Намкаем Норбу Римпоче. Свои практики, медитации и посвящения они проводят и в России, и за рубежом, вписав тем самым российский буддизм в общемировую буддийскую традицию [Жуковская, 2012, 39].

ЛИТЕРАТУРА

1. 250 лет, 2014 — 250 лет институту Пандито Хамбо-лам. Улан-Удэ: Нова Принт, 2014.
2. Буряты, 2004 — Буряты (Серия «Народы и культуры»). М.: Наука, 2004.
3. Жуковская, 2012 — Буддизм в России: путь длиною в четыре века // Буддизм в России. Каталог выставки в рамках культурной программы саммита АТЭС. М.: АРЕС, 2012. С. 15–39
4. Жуковская, 2013 — Жуковская Н. Л. О буддизме и буддистах. М.: Ориенталия, 2013.
5. Жуковская, 2014 — Жуковская Н. Л. Буддизм и степной мир // Кочевник. Между небом и землей. Каталог выставки «Шедевры древних культур степей Евразии из собрания Исторического музея». М., 2014. С. 192–195.
6. Калмыки, 2010 — Калмыки (Серия «Народы и культуры»). М.: Наука, 2010.
7. Кляшторный, Лившиц, 1978 — Кляшторный С. Г., Лившиц В. А. Открытие и изучение древнетюркских и согдийских этнографических

- памятников Центральной Азии // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1978. С. 37–60.
8. Рубрук, 1957 — Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М.: Гос. изд-во географической литературы. 1957. С. 87–195.
 9. Традиционный буддизм, 2014 — Традиционный буддизм России. 250 лет институту Пандито Хамбо-лам России. 1764–2014. Улан-Удэ: Байкал-ГЕО, 2014.

Б. У. Китинов (Москва)

Буддизм на Каспии: ОСОБЕННОСТИ И ПЕРИОДИЗАЦИЯ

История буддизма на Каспии шла под влиянием его развития в самых различных регионах Центральной Азии, например, в Восточном Туркестане, Тибете. На одном из самых ранних этапов распространения буддизма в Каспийском регионе значительна была роль Кушанского государства — одного из наиболее сильных кочевых образований в Центральной Азии (конец I века до н. э. — середина IV века н. э.). Это огромное государственное объединение занимало территории большей части современной Центральной Азии, Афганистана, Северной Индии, торговало с Римом и Китаем. Самым известным кушанским правителем был Канишка, который покровительствовал буддизму и в период правления которого был проведен очередной четвертый буддийский собор (около 100 года).

В первых веках нашей эры Средняя Азия и Южный Каспий стали местом взаимодействия и столкновения нескольких религий: зороастризма, буддизма, христианства и манихейства. Многие ученые считают, что буддизм проник в Центральную Азию с юга, из Гиндукуша. Поэтому регион рассматривался как единое целое, где буддизм был распространен довольно широко и без особых отличий.

Как указывалось выше, в Бактрию-Тохаристан буддизм проник ранее всего — еще до правления Канишки Первого. В эпоху наивысшего могущества Кушанской державы (II–IV века н. э.) буддийские общины распространяли свое влияние вглубь долины р. Сурхандарьи. Например, у кушан в г. Тармите, в г. Балхе — столице Бактрии-Тохаристана были возведены крупные буддийские сооружения, местные общины были богаты и влиятельны. По свидетельствам известных китайских паломников Сюань Цзана и Хой Чао, в Тохаристане в VI–VII веках продолжалось возведение буддийских памятников. Но и после разгрома кушан сасанидским Ираном буддизм продолжал сохранять здесь свое влияние и далее проник в Мерв. Здесь буддийские сооружения появились около IV–VI веков. Скорость

их построения и величина памятников показывают, что в Каракумах и близ Каспия буддийская община также пользовалась немалым влиянием. Север Бактрии и Мерв явились оконечными (по крайней мере на сегодняшний день) известными пунктами северо-западного распространения буддизма.

В рассматриваемое время этот регион был также тесно связан с Тибетом. Следовательно, уже тогда, не позже IV века, буддизм имел определенное влияние в Тибете. Действительно, изучение исторических памятников и источников показывает, что именно из этих регионов буддизм проник на восточные земли, к китайцам и тибетцам по маршруту Фергана — Чач — Семиречье, а также через знаменитый Вахан — по горным перевалам восточного Афганистана и северо-восточного Пакистана. Важным пунктом буддийской цивилизации в Центральной Азии была Согдиана.

Начиная с VII века буддизм в Центральной Азии начинает приходить в упадок. Например, в Самарканде уже в 630 году буддизм практически не имел никакого влияния — упомянутые выше китайские путешественники нашли лишь один монастырь с единственным монахом, а сами подвергались нападениям со стороны местных жителей. Однако в Фергане буддизм продолжал процветать. Если исходить из информации, содержащейся в «Сутраламкаре», где упоминается некий Пушкаварти, шедший в Ташкент для освящения вихары, то можно заключить, что в регионе Чача также был распространен буддизм. Аналогичная информация содержится в работах известного буддийского деятеля Ашвагхоши — у него упоминается город Таксила (иначе Ши-Ши, позже известный как Чач), где буддизм обладал значительным влиянием (около VI–VIII веков). Более всего буддизм сохранялся в Припамирье (до IX века).

Крайне важную роль во взаимодействии цивилизаций Индии, Китая, Центральной Азии, Каспия, греческих полисов играл Афганистан. Синкретический характер культур оазисов Герата, Сакастана, Кандагара, центральной части Афганистана (Бамиана) позволяет обнаруживать влияние на местные традиции культур Индии и Греции (греко-арамейская надпись эдикта Ашоки в Кандагаре, статуи Будд в Бамиане (уничтожены талибами в марте 2001 года) и др.). Афганистан также известен тем, что, вероятно, здесь, в буддийских монастырях на севере страны, зародилось учение Калачакры [Берзин, 2002, 67].

Буддизм в Каспийском регионе практически полностью исчез до середины XIII века, когда он вновь появился в связи с монгольскими завоеваниями, в которых значимую роль сыграли западно-монгольские племена ойратов. Еще при Чингисхане ойраты переместились из верховьев Енисея несколько южнее, заняв, таким образом, территорию Западной Монголии, известной также под названием Джунгария. Ойраты, кочевники по образу жизни, входили в так называемую цивилизацию кочевых обществ, характеризующуюся активным освоением новых земель, развитием осо-

бых, специфических культурных ценностей и социальных институтов и, в частности, участием в возникновении международных коммуникаций, ретрансляции созданной в культурных центрах информации и т.д. Последнее особенно важно; исходя из этого, можно понять особую пластичность кочевников в установлении контактов как между людьми, так и между культурами, мировоззрениями вообще. Кочевники, воспринявшие буддизм, — это всегда особая тема. Идеи о карме и нирване, неведении и просветлении, ценностях жизни и методах понимания мира глубоко повлияли на мировоззрение ойратов.

На примере прошлого этих племен можно изучить отдельные периоды истории взаимодействия буддизма с иными религиями Азии. Так, один из первых случаев тесного взаимодействия буддийской культуры и цивилизации монгольских народов с исламской цивилизацией относится к середине XIII века, когда войска Хулагу-хана (внук Чингисхана) прибыли в Персию. Несомненный научный интерес представляет изучение истории буддизма у ойратов в государстве иль-ханов, влияния на западных монголов шиито-суннитской культуры Персии и появления в связи с этим этапом истории кочевников этнонима «калмык», духовного звания «шаджин-лама».

Персия ранних иль-ханов была покрыта буддийскими пагодами и храмами, ламы и буддийские учителя приглашались из Тибета и Индии. Религиозные пристрастия монголов стали изменять мозаику религиозных представлений как у жителей Персии, так и у самих завоевателей. В стране, прежде в основном суннитской, стали преобладать шииты, получившие особое расположение новых правителей. Что касается других религиозных течений, то здесь продолжали сохранять свое влияние несториане и иудеи. Со смертью Хулагу-хана в 1265 году связи с Тибетом у ильханов не прерывались, однако наступление мусульманской ортодоксии повлияло на прочность этих уз, а с принятием ильханом Газаном ислама в 1295 году буддизм был запрещен.

Роль ойратов в этой части Прикаспия убедительно показывает, что им удалось совместить свою природную воинственность с миролюбивым характером учения Будды; вернее, они смогли в необходимой мере выделить и, вероятно, в известном смысле развить милитаристскую составляющую этой религии. И позже, в результате целого ряда политических, религиозных и военных процессов в 40-х годах XVII века, сложились три ойратских государства в Евразии, с разной степенью влияния в них школ тибетского буддизма: Джунгарского ханства (территория современного Синьцзян-Уйгурского автономного района (СУАР) КНР), Хошоутского ханства (Северный Тибет) и Калмыцкого ханства (в Нижнем Поволжье России).

Продвижение калмыков-буддистов в пределы России из Центральной Азии с конца XVI и до середины XVII века ознаменовало собой начало

нового периода в истории буддизма в Каспийском регионе. Калмыцкое ханство, возникшее в северной части Каспия, было самоуправляющимся, со своими законами [Голстунский, 1880], основанным на развитой в буддизме концепции «единения» двух родов властей — светской и духовной.

Буддизм, безусловно, способствовал сакрализации ханской власти. Получение калмыцким ханом ханских регалий от имени Далай-ламы говорило о подтверждении высшим духовным авторитетом прав хана на управление народом, государством, а также защиту религии. Таким образом, с приходом и утверждением калмыков-ойратов на севере Каспия в первой трети XVII века буддизм, величайшее достижение индийской цивилизации, в третий раз утвердился на Каспии. Как указывалось выше, первая волна распространения учения Будды была в этой части Центральной Азии и Каспия во II–IX веках, когда учение Будды охватывало территорию от Китая до Сирии; вторая — в XIII веке в Персии при династии Хулагуидов.

Одна из особенностей истории буддизма на Каспии в этот период заключается в том, что Россия использовала потенциал буддизма прежде всего для решения геополитических задач. Так, в середине 50-х годов XVIII века императрица Елизавета Петровна, при активной помощи калмыцких лам и знати, убедила народы Алтая перекочевать в Нижнее Поволжье к калмыкам, чтобы тем самым включить Алтай в состав империи и отсечь претензии Китая к тем землям и соответственно к местному населению. Ее решение было единственно верным в тех условиях, однако ее настороженное отношение к мусульманам дает возможность современным историкам считать, будто политика ее, «женщины чрезвычайно набожной, весьма благоволившей буддистам, была по отношению к исламу неблагоприятной» [Ислам в Российской империи, 2001, 18].

С начала XVIII века начался постепенный процесс освоения Нижнего Поволжья русскими крестьянами и немецкими колонистами, что вело в том числе к распространению православия и лютеранства в этих регионах. Как заявил калмыцкий хан Убуши астраханскому губернатору Н.Э. Бекетову: «Выше г. Саратова в луговой стороне по Иргизу и другим рекам начались новые поселения от русских людей, от которых чинятся калмыкам крайние обиды... Эти места с самого начала прихода калмыцкого народа в России никогда заселяемы не были» [Пальмов, 1932, 1–5].

Административное и иное давление со стороны Петербурга, просьбы Далай-ламы и китайских властей вернуться в Джунгарию привели к тому, что хан Убуши решил уйти на прежнюю родину, что и случилось 5 января 1771 года. Несмотря на всю его историческую значимость (согласно Британской энциклопедии, в истории человечества было всего два исхода: евреев из Палестины и калмыков из России), это событие имело поистине катастрофические последствия прежде всего для самих калмыков.

Едва ли треть добралась до Китая, где их на границе встретили китайско-маньчжурские войска. Император Цяньлун оказал особые знаки внимания ойратским правителям, но распорядился «раскосовать» вернувшихся, а ханам обменяться своими подданными. Так закончилась более чем 170-летняя эпопея существования последнего независимого кочевого государства на евразийском континенте, по воле исторического рока вырванного из своей восточно-туркестанской среды и обретшего новую родину на Северном Каспии. В настоящее время потомки тех калмыков, официально именуемые монголами, живут в разных районах СУАР КНР.

Некоторая часть калмыков, которой не удалось переправиться через Волгу (зима в тот год выдалась на редкость теплой, и река не встала), осталась на правом берегу. Императрица Екатерина II, разгневанная этими событиями, приказала упразднить ханство, и в октябре того же года территория под названием Калмыцкая степь вошла в состав вновь образованной Астраханской губернии. Со временем собственное самоуправление было заменено системой попечительства, и тем самым завершилось включение калмыков в систему российской государственности. Опустевшие земли на левом берегу Волги спустя тридцать лет были безвозмездно отданы правительством для кочевий Букреевской Орде (казахам). Часть калмыков расселилась на Урале, на Дону, вдоль Терека на Северном Кавказе, в Оренбургском крае.

С 1771 года начинается особенный период в истории буддизма на Каспии, когда религия и соответственно культура народа стала развиваться вне воздействия Тибета и Китая, под определенным влиянием русской культуры. Культура калмыков представляет уникальное сочетание достижений восточной (тибето-буддийской) и западной (русско-православной) цивилизаций. По мнению Далай-ламы XIV, калмыцкая культура — это культура Тибета. Одним из наиболее примечательных образцов такого синтеза является знаменитый Хошоутовский хурул, который начинает возрождаться (находится на территории Астраханской области). Хурул этот был построен по указанию калмыцкого князя С. Тюменя в честь победы в войне над Наполеоном. Тюмень, сам участник боев, побывавший в Париже, ознакомившийся с европейской архитектурой, лично участвовал в проектировании культового здания.

В настоящее время буддизм на Каспии в целом ограничен территориями Калмыкии и Астраханской области, в его развитии имеются определенные достижения и трудности. Для решения имеющихся и возникающих проблем необходимо провести соответствующую работу на самых разных уровнях, в том числе с привлечением возможностей и потенциала науки. В частности, историческая наука, помимо изучения прошлого, в состоянии представить вероятностный прогноз развития событий исходя из теории циклично-волнового развития явлений и процессов. В.С. Степин пишет:

«Сценарии будущего, которые познание стремится выявить, опираясь на анализ тенденций развития, — это и есть предсказание, хотя и неоднозначное...» [Степин]. Автор считает важным при прогнозировании развития буддизма на Каспии акцентировать именно цивилизационную сторону этой религии, что позволяет соотнести современную версию с ее более ранними вариациями, без уточнения специфики учения.

Суждения о повторяемости событий высказывались еще в древности, например в Древнем Китае, а в Древней Индии вся духовно-религиозная жизнь жила на идее цикличности. Феномен повторяемости событий (цикличности) отмечали Н. Д. Кондратьев, Ф. Бродель, И. Валлерстайн и другие ученые. Повторяемость событий и процессов прослеживается в выделении эволюционных циклов в развитии социальных и культурно-цивилизационных явлений. Как отмечал И. Валлерстайн, «разработан целый арсенал предполагаемых циклов с предположительной продолжительностью: китчинские (2–3 года), жюглярские (6–10 лет), Кузнеца (15–20 лет), кондратьевские (45–60 лет), „логистические“ (150–300 лет)» [Wallerstein, 1984, 559].

В. В. Лапкин и В. И. Пантин соотносят ритмы международного развития со структурными изменениями, происходившими в истории России, и определяют 2030 год как завершающий для очередного цикла (1960–2030) с пиком в 10-х годах [Лапкин, Пантин, 2005, 47; Лапкин, Пантин, 2001, 207–234; Кокошин, 2007, 35–36]. В. В. Иванов провел ретроспективное и перспективное изучение кондратьевских циклов (подъем — пик — спад) в контексте истории человечества [Иванов, 2010, 5–13]. По В. Н. Мошелкову, «эвристичность подобных теорий особенно наглядно проявляется при анализе общественных преобразований: описывая динамические процессы большой временной (исторической) протяженности, они позволяют подняться над повседневностью и за калейдоскопом ежечасных и ежедневных событий увидеть непрерывную нить исторической динамики...» [Мошелков, 2002]. Рассмотрение феномена философии истории, попытка ее метарефлексии предпринята в статье Е. М. Колomoец и М. А. Кукарцевой [Колomoец, Кукарцева, 2000, 48–59]. Они изучили разные методологии исследования истории, от классических до постнеоклассических, роль вовлечения в исследования принципов и методов географического детерминизма, происхождения и сущности культуры и т. п., и отмечают, что «потребность в понимании и объяснении самой истории, ее смысла и направленности остается неистребимой, люди хотят знать и мыслить прошлое и будущее истории, хотят знать способы познания истории, чтобы участвовать в ней».

Уточнение и развитие методологии исторического исследования приводят в последние годы к развитию математических методов анализа данных исторических источников и моделей исторических процессов. Однако

«интегративный потенциал цивилизации порой трудно вычленишь при помощи эмпирически фиксированных характеристик в масштабах оперативной социокультурной практики, на небольших периодах» [Аванесова, 2001, 63–64].

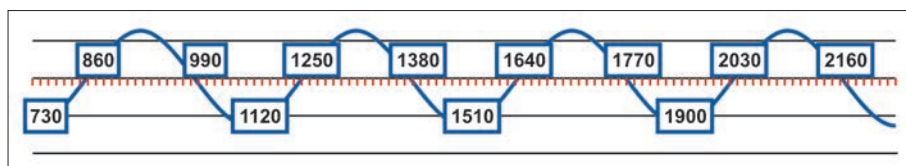
В построении парадигмы цивилизационного развития буддизма с точки зрения изучаемой проблемы мы исходили из двух признанных методологических установок: сложение Осевого времени около 500 года до н. э. (К. Ясперс) и начало складывания нового Осевого времени с XX века (Ш. Эйзенштадт). По К. Ясперсу, Осевое время относится к духовному процессу, имевшему место между 800 и 200 годами до н. э. Ш. Эйзенштадт относит сложение второго Осевого времени к концу XX — началу XXI века; основные черты и тенденции этого Осевого времени были определены религиозными войнами первой половины XVII века, эпохой Просвещения и революциями в Европе конца XVIII века.

Поскольку «продолжительность века также подвержена влиянию социальных факторов, глубоко укорененных в цивилизации» [Melko, 1992, 104], мы принимаем эвристическое методологическое положение М. Мелко — считать продолжительностью века года, соотносимые с серединой двух веков. Он считает возможным сопоставлять настоящую эпоху с прошлыми временами, то есть прогнозировать по аналогии, поскольку мы как современники не можем быть уверены в том, будто что-то невозможно в наше время; М. Мелко уточняет, что можно допускать «осторожное предположение об определенном развитии культуры» [Ibid.]. В своей статье он привел несколько таблиц чередования мирных и кризисных периодов на территории от Европы до Дальнего Востока, а также Америки.

На наш взгляд, исходным пунктом (периодом) для определения волн развития буддийской цивилизации на Каспии и ее взаимодействия с иными локальными цивилизациями должен быть период 1640–1770 годов, длительностью 130 лет (определяемый нами как период *стабилизации*, с возможными флуктуациями в 5–10–15 лет). Изучение каузальных связей на основе исследования региональной истории буддизма позволяет заключить, что те же 130 лет делятся периоды *спада* (кризиса, основная черта — консерватизм, иноцивилизационное воздействие) и *ревитализации* (подъема, основная черта — новшества и возрождение) цивилизации. Таким образом, цивилизационные устои подвергаются испытаниям дважды, в *повышательный* (ревитализация) и *понижательный* (спад) периоды, сходящихся в определенный год (небольшой период), тогда как период *стабилизации* (тесное и противоречивое взаимодействие новой идеологической структуры и власти) разделяет завершение *ревитализационного* периода и начало *спада* цивилизации. Начало и завершение этапа характеризуется убыванием и нарастанием процессов, присущих предыдущему и последующему этапу; в каждом из периодов возможны рецидивы иных

этапов, что, однако, не влияет на общую интенциональность доминирующих тенденций.

Указанный период был принципиальным для мировой истории — в рамках европейской цивилизации закладывались основы нового Осевого времени, значительные события трансформировали границы и содержание буддийской и соприкасающейся с ней исламской цивилизаций.



В пределах 1640(1636) — 1770(1771) годов произошло сложение и исчезновение государств ойратов: Джунгарского в Центральной Азии, Хошоутского на севере Тибета и Калмыцкого (Торгоутского) на севере Каспия. Политические процессы в центрально-азиатском и дальневосточном регионах также характеризовались динамичными переменами: в Тибете к власти пришел Далай-лама (1642), в Китае утвердилась власть маньчжурской династии Цин (1644). Ойраты предпринимали попытки подчинения Тибета (1717–1720) и насильственного распространения буддизма среди южно-казахских племен (1681–1683). Укрепление буддийской цивилизации на Каспии вносило коррективы в региональный геополитический порядок и, вероятно, стимулировало идейную креативность локальной периферии христианской и исламской цивилизаций; дальнейшее взаимодействие указанных цивилизаций в регионе развивалось при соучастии буддийской.

Этому турбулентному периоду предшествовал период *ревитализации* 1510–1640 годов, когда среди монголоязычных народов утвердилось влияние учения Гелуг тибетского буддизма (1578), потеснившего доктрины Кагью и Сакья. С конца XVI века началась миграция части ойратов в Россию, что тоже следует признать ревитализационным процессом — религия возвращала каспийским цивилизационным процессам буддийский контекст.

Период *спада* 1770–1900 годов характеризовался ослаблением каспийской локальной буддийской цивилизации ввиду исхода значительной части калмыков обратно в Китай (1771) и запрещением российскими властями всяких сношений между оставшейся частью этноса и Тибетом. Структурным изменениям и культурной энтропии цивилизация противопоставила религиозный контекст социального и политического взаимодействия в пределах общества.

Предыдущие волны регионального буддизма подтверждают наши концептуальные положения: *спаду* 1380–1510 годов (давление со стороны китайской цивилизации, противостояние ойратов и династии Мин, во-

влеченность буддийских священнослужителей в политику) предшествовал период *стабильности* 1250–1380 годов (вторая волна буддизма в Каспийском регионе при династии Ильханов в Персии, нарастание кризиса в Тибете, становление, расцвет и падение монгольской династии Юань (1271–1368)). Ревитализационный период 1120–1250 годов был насыщен культурно-цивилизационными процессами и переменами: с образованием Монгольского государства изменялся религиозный контекст огромного региона, произошло формирование таких направлений тибетского буддизма, как Сакья и Кагью.

Изучение динамики выстроенной абстрактной модели показывает ее функциональный характер — наблюдается устойчивая последовательность событий и процессов, действующих в логике развития ревитализационных, смешанных и консервативных тенденций. В нашей схеме не используются интегральные оценки и тому подобное — акцент делается на выявлении наиболее важных событий в истории цивилизации (клиометрическое измерение), что значительно снижает субъективный фактор и способствует уяснению ее дальнейшей динамики.

Сейчас длится заключительная часть *ревитализационного* периода (1900–2030): 1900–1920-е годы озаменовались движением обновленцев, строительством первых буддийских высших школ в прикаспийских степях, последние двадцать пять лет (1988–2014) также характеризуются возрожденческими процессами, актуализацией фигуры Далай-ламы и иных высших лам в структуре взаимодействия общества и цивилизационного контекста. В остающиеся годы (2015–2030) до завершения данного цикла следует, в частности, реализовать определенные программы по возрождению (ревитализации) буддизма с привлечением соответствующих потенциалов Индии и Китая, а также иных стран индо-буддийской цивилизации (Монголия, Япония, Таиланд и др.). Приведенная нами парадигма волнового развития буддийской локальной цивилизации в целом совпадает с ревитализационными процессами в регионах, где представлен буддизм [Taylor, 1993, 62–91].

Каспийский регион является традиционным ареалом для буддийской цивилизации, которая была здесь представлена до появления христианской и исламской. Сложные региональные политические, социальные, экономические процессы, трактуемые как «столкновение цивилизаций», мотивируют проявление ревитализационных тенденций, присущих всем локальным цивилизациям. Необходимость возрождения (ревитализации) локальной буддийской цивилизации (буддизма в Калмыкии и Астраханской области) постулирует актуальность таких взаимосвязанных компонентов, как потенциал религии, политические и социально-экономические преобразования; в содержательном развитии региона должно быть предусмотрено соучастие стран, принадлежащих к буддийской цивилизации, например КНР и Индии, при поддержке федеральных и региональных

властей. Дефинирование эволюционных циклов буддийской цивилизации, хотя бы в качестве опытной модели, позволяет концептуализировать методологию прогнозирования развития цивилизации и ее взаимодействия с подобными системами, выделить параллели в сущностном содержании и направленности культурно-цивилизационных, социально-экономических, политических и иных процессов, других важных событий и тенденций. Эвристичность теории волн дает исходные теоретические основания для разработки модели историометрической динамики буддийской цивилизации и обоснования концепции ревитализации, что представляется актуальным в условиях глобализационных трансформаций.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аванесова, 2001 — Аванесова Г. А. Современные подходы к изучению и сравнительному анализу цивилизаций // Диалог и взаимодействие цивилизаций Востока и Запада: альтернативы на XXI век. Материалы к IV Международной Кондратьевской конференции. Москва, 15–16 мая 2001 г. М.: МФК, 2001.
2. Берзин, 2002 — Берзин А. Принятие посвящения Калачакры. СПб., 2002.
3. Голстунский, 1880 — Голстунский К. Ф. Монголо-ойратские законы 1640 года, дополнительные указы Галдан-хунтайчи и законы, составленные для волжских калмыков при калмыкском хане Дондук-Даши. СПб., 1880.
4. Иванов, 2010 — Иванов В. В. Волны Кондратьева и история человечества // Общественные науки и современность. 2010. №2.
5. Ислам в Российской империи, 2001 — Ислам в Российской империи. Законодательные акты, описания, статистика / Сост. Д. Ю. Арапов. М., 2001.
6. Кокошин, 2007 — Кокошин А. А. О стратегическом планировании в политике. М.: УРСС, 2007.
7. Коломоец, Кукарцева, 2000 — Коломоец Е. М., Кукарцева М. А. Опыт метафилософии истории // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2000. №6.
8. Лапкин, Пантин, 2001 — Лапкин В. В., Пантин В. И. Волны политической модернизации в логике «противоцентра» // Мегатренды мирового развития. М., 2001.
9. Лапкин, Пантин, 2005 — Лапкин В. В., Пантин В. И. Ритмы международного развития как фактор политической модернизации России // Полис. 2005. №3.

10. Моцелков, 2002 — Моцелков Н.Е. Иcтopический процесс в свете теории длинных волн // Волны и циклы политическoгo развития // Полис [Электронный ресурс]: Политические исследования. 2002, №4. URL: http://www.polisportal.ru/index.php?page_id=109.
11. Пальмов, 1932 — Пальмов Н.Н. Этюды по истории приволжских калмыков. В 5 ч. Ч. V. Астрахань, 1932.
12. Степин — Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего [Электронный ресурс]. URL: <http://www.philosophy.ru/library/stepin/epoch.html>.
13. Melko, 1992 — Melko M. Long-term factors underlying peace in contemporary Western civilization // Journal of Peace Research. 1992. 29 (1), Feb.
14. Taylor, 1993 — Taylor J. Buddhist revitalization, modernization, and social change in contemporary Thailand // Journal of Social Issues in Southeast Asia. Vol. 8. No. 1, Religious Revivalism in Southeast Asia. 1993. February.
15. Wallerstein, 1984 — Wallerstein I. Long waves as capitalist process // Review. 1984. VII (4).

А. А. Курапов (Астрахань)

Буддизм в истории Калмыцкого ХАНСТВА

Одним из значительных факторов социально-политической жизни юга России в XVIII веке становится Калмыцкое ханство. Калмыцкое ханство — кочевое государственное образование, существовавшее на территории Астраханского края с 50-х годов XVII века по 1771 год. Откочевка улусов торгоутского тайши Хо-Урлюка с территории Джунгарии на Нижнюю Волгу в 30-е годы XVII века положила начало новому государственному образованию. Официальной религией калмыков с XVII века становится буддизм. Документы свидетельствуют о значительной роли буддийского духовенства в формировании политических институтов и направлений внешней политики ханства. Одним из важнейших направлений внешней политики становится взаимодействие с единоверцами — Джунгарским ханством и Тибетом. Основным способом такого взаимодействия, обеспечивавшего легитимность торгоутской династии ханства, поиск политических партнеров, в конце XVII — начале XVIII века становится буддийское паломничество. Паломничества, являясь частью буддийской практики, выполняли еще и функции экстренных посольств для решения наиболее сложных политических вопросов. В частности, паломническую поездку тайши Дайчина в Тибет в 1645–1647 годах историки С. К. Богоявленский и М. Л. Кичиков рассматривают прежде всего как политическую акцию, вызванную необходимостью апелляции к Далай-ламе V для урегулирования конфликта с дербетами Джунгарии [Богоявленский, 1939, 78; Кичиков, 1994, 68].

Активизация использования буддийского паломничества в политических целях приходится на XVIII век. В правление хана Аюки (1669–1724), в политическом союзе с которым были заинтересованы как правители Китая, так и иерархи буддийских школ Тибета, отмечается несколько значительных паломничеств. Так, поводом к организации китайского посольства к хану Аюке в 1714 году становится задержание в Китае калмыцкого владельца Арабджура. Арабджур — племянник Аюки — в 1698 году со-

вершал паломническую поездку в Тибет. Политические события 1701 года вынудили его возвращаться через Китай, где он и был задержан. Стремясь использовать Арабджура для активизации контактов с Калмыцким ханством, правительство Китая задерживает его в Пекине. Арабджур получает достоинство «бэйсэ» и кочевья близ заставы Цзяюгуань [Русско-китайские отношения, 1978, 439]. Проводником политики Аюки вновь становится буддийское духовенство. Система традиционного к тому времени буддийского паломничества позволяла использовать духовенство и в качестве послов. В 1698 году организовано посольство гецуля Эрке, побывавшего в Пекине. По сообщению китайских послов в Калмыцком ханстве, Эрке-гецуль «...был в столичном его величества городе и, получив от его величества величайшее награждение, назад отправлен» [Русско-китайские отношения, 1978, 471].

1

Китайское посольство Тулишэня 1714 года не добились прямой поддержки военных планов Китая со стороны Аюки, однако после него российское правительство активно ограничивает внешнеполитическую деятельность хана Аюки. В ответ на просьбу хана о пропуске посольства в Тибет из Посольского приказа поступил отказ, мотивированный «за некоторыми препятствиями в тех странах» [Русско-китайские отношения, 1978, 156]. С 1715 года паломничества в Тибет, осуществлявшиеся через сибирские города, были ограничены. Если в начале XVIII века можно документально подтвердить четыре паломничества в Тибет — в 1702, 1704, 1709, 1715 годах, то после китайского посольства их количество определяется правительственными решениями [РГАДА, оп. 1, д. 4, л. 6]. Небезосновательно находя в калмыцких паломничествах политический подтекст, правительство России вводит ограничения на религиозные контакты Калмыцкого ханства и Тибета.

Канцлер Г.И. Головкин 22 января 1715 года предписал казанскому губернатору П.С. Салтыкову не пропускать послов Аюки в Китай без предварительного согласия российского правительства [Русско-китайские отношения, 1978, 159]. В соответствии с ограничительными мерами правительства после задержания калмыцких послов в 1714 году было отказано в паломничестве посланцам ханши Дарма-Балы и жене Чакдоржапа в январе 1717 года [Русско-китайские отношения, 1978, 289].

С 1717 года вопрос организации и отправки паломничеств в Тибет из Калмыцкого ханства переходит из религиозной плоскости в политическую. Российское правительство определило для себя, что религиозный фактор и паломничество как одно из его проявлений играют важную роль в политической жизни Калмыцкого ханства. Паломничество являлось важнейшей

частью буддийской культуры, влиявшей на духовную жизнь ханства. Кроме реализации своей основной задачи — осуществления религиозных ритуалов, посещения монастырских комплексов и иерархов Тибета — паломничество являлось способом реализации тех или иных политических задач калмыцкой светской и духовной элиты. Возможность контролировать калмыцкое буддийское паломничество позволяло российскому правительству влиять на внешнюю и внутреннюю политику Калмыцкого ханства. Позднее, в 20-е годы XVIII века, разрешение на паломничество в Тибет в русско-калмыцких отношениях рассматривалось как награда за военные успехи и за лояльность правительству во внутренней политике Калмыцкого ханства.

Небезосновательно подозревая, что, прикрываясь религиозными обрядами, калмыцкая знать решает важнейшие внешнеполитические проблемы, российское правительство в XVIII веке стремилось регламентировать калмыцкие поездки в Китай и Тибет. Вместе с тем запретить подобные поездки совсем правительство не могло. Поэтому процедура получения разрешения на паломническую поездку в правительстве Российской империи была сложная и кропотливая.

После смерти хана Аюки в 1724 году в ханстве началась активная борьба за власть, в которую вмешались и российское правительство, и буддийское духовенство ханства. Назначение наместником ханства сына Аюки Церен-Дондука в том же году не сняло, а усилило противоречия, поскольку в калмыцкой традиции легитимным считалось утверждение статуса правителя Далай-ламой. В этой связи крайне необходимым для всех политических группировок Калмыцкого ханства в конце 20-х годов XVIII века становится организация паломничества в Тибет.

Ведущая роль в организации посольства принадлежала первосвященнику — Шакур-ламе. В подготовке паломничества приняли участие все политические группировки ханства, что позволяет подтвердить тезис о значительных задачах, ставившихся перед посольством. Оригинальное объяснение предложил в XIX веке историк Н. А. Попов, считавший причиной посольства необходимость консультаций с Далай-ламой о возможности начала войны в ханстве с русскими [Попов, 1861, 251].

По мнению профессора Н. Н. Пальмова, характеризовавшего поездку калмыцкой делегации в 1729 году в Тибет именно как политическую акцию, основной движущей силой выступала вдова хана Аюки — Дарма-Бала, заинтересованная в активизации контактов с официальным Пекином [Пальмов, 1926, 26]. В то же время основной задачей представителей группировки Шакур-ламы была легитимация статуса Церен-Дондука буддийской традицией и осуществление политических консультаций для возможной реализации плана оказания военной помощи единоверцам.

Правительство, подозревая политические причины данной акции, сплотившей светскую и духовную элиту ханства, сознательно шло на при-

нижение политического статуса посольства с уровня государственной акции до частного мероприятия подданных России, сокращая количество посланцев. При подготовке паломничества и обсуждении состава делегации в ответ на просьбу Церен-Дондука и Шакур-ламы о личном участии поступил отказ [АВПРИ, оп. 1, д. 19, л. 3 об.]. Отказав главным политическим фигурам ханства в личном участии в паломничестве, правительство России сглаживает возникшие противоречия, оказав им финансовую поддержку. Проведение переговоров и переписка подполковника И. Бахметьева с Шакур-ламой приводит к окончательному утверждению 23 октября 1729 года списка паломников и количества сопровождающих (41 человек) [АВПРИ, оп. 1, д. 19, л. 18 об.]. Во главе посольства встал второй человек в административной иерархии буддийского духовенства ханства, глава национального суда — Намка-гелюнг.

Паломники получили также сопроводительное письмо к сибирскому вице-губернатору Балтину, которому было предписано организовать сопровождение делегации на русских подводах до Урги [АВПРИ, оп. 1, д. 19, л. 27 об.].

После пересечения российской границы Намка-гелюнг начинает реализовывать политические задачи посольства. Российские чиновники во главе с тобольским дворянином Ф. Пешехоновым, сопровождавшие послов, были отосланы в Тобольск, а калмыки, которых встретил местный правитель Дзянь Дзен-ван, в сопровождении китайского чиновника — заргучея Цоболрилы — 24 марта 1730 года прибывают в Пекин [АВПРИ, оп. 1, д. 18, л. 3 об.].

После определения политических мотивов паломничества правительство начинает принимать меры по ликвидации его возможных последствий. Было предписано арестовать всех членов паломничества и допросить их о содержании переговоров в Пекине [АВПРИ, оп. 1, д. 18, л. 6 об.]. Опасаясь заключения военно-политического союза между Пекином и Калмыцким ханством против Джунгарского ханства и попытки его реализации, правительство создает план укрепления границ России в районах возможного прорыва калмыцкой конницы. Проводится передислокация драгунских полков в сибирских пограничных крепостях и городах [АВПРИ, оп. 1, д. 18, л. 10].

Позднее, на допросах в мае 1735 года, Намка-гелюнг рассказал, что посольство первоначально направлялось в монастырь монгольского первосвященника, но паломники были перехвачены китайскими чиновниками и отвезены в Пекин, где их разместили в монастыре Шунгхас [АВПРИ, оп. 1, д. 16, л. 47 об.].

В Пекине калмыцкая делегация была принята лично богдыханом Иньчженем. Содержание беседы и ход паломничества могут быть восстановлены на основании сравнительного анализа показаний членов калмыцкого посольства, показаний Намка-гелюнга, арестованного в августе 1733 года.

По версии участника паломничества гецуля Цоя, причиной посещения Пекина стал поиск более безопасной дороги в Тибет, к Далай-ламе

[Пальмов, 1926, 83]. Вместе с тем даже отрывочные сведения из допросов группы гецуля Цоя подтверждают тезис Н. Н. Пальмова о заключении военно-политического союза с Пекином как основной цели посольства. Наиболее симптоматичным стало заявление Намка-гелюнга в Пекине о том, что Церен-Дондук не находится в российском подданстве, являясь независимым правителем при регентстве его матери Дарма-Балы [НАРК, оп. 1, д. 63, л. 44]. Подтверждает тезис и письмо представителя калмыцкого аристократа Дорджи Назарова — Шарап-Донжина, — из которого следует, что основная цель переговоров — заключение военного соглашения между Китаем и Калмыцким ханством для организации военных действий против джунгаров [НАРК, оп. 1, д. 63, л. 52].

Допросные листы основной части делегации раскрывают маршрут посольства после посещения Пекина. Намка-гелюнг объяснял визит в Пекин политической необходимостью, так как «Далай-лама поддерживает китайского хана и для того де им не явясь при дворе богдыхановом к Далай-ламе приехать невозможно» [АВПРИ, оп. 1, д. 18, л. 254 об.]. Посольство посетило основные религиозные центры Тибета и Далай-ламу VII, находившегося в ссылке в Гарта [Пальмов, 1926, 151]. Всего в тибетских монастырях посольство пребывало около семи месяцев. Кроме осуществления необходимых религиозных обрядов оно пыталось решить проблему пополнения штата буддийского духовенства ханства. Вместе с калмыцкой делегацией в ханство возвращались 17 лам и «один великий лама» [АВПРИ, оп. 1, д. 18, л. 163].

Второй этап китайско-калмыцких переговоров начался в Пекине после возвращения делегации из Тибета. В планах правительства Китая было заключение предварительного соглашения о военно-политическом союзе против Джунгарского ханства. Безусловно, Намка-гелюнг, трезво оценивая политическую обстановку в ханстве, понимал, что организация военной экспедиции в условиях политической раздробленности невозможна. Активно участвуя в переговорах при дворе богдыхана, представители про-российской политической группировки Калмыцкого ханства ссылались на опасность российского военного вмешательства [АВПРИ, оп. 1, д. 18, л. 255]. Вероятно, позиция Намка-гелюнга также значительно изменилась после посещения иерархов Гелуг. Глава калмыцкой делегации отказался заключать какие-либо военно-политические союзы, мотивируя это наличием российских войск в ханстве и на границах [АВПРИ, оп. 1, д. 18, л. 258]. Осознав зависимость политической элиты Калмыцкого ханства от российской позиции, правительство Китая меняет отношение к посольству — калмыцкая делегация была арестована, тибетские ламы были задержаны в Пекине.

Таким образом, политическая цель посольства 1729–1731 годов не была реализована. Попытка заключения китайским правительством политического соглашения со светской элитой Калмыцкого ханства для

нападения на Джунгарию закончилась неудачей, что объяснялось отсутствием в посольстве политического единства и соответствующих полномочий. Основным внешнеполитическим итогом посольства представителей калмыцкой элиты 1729–1731 годов стала ориентация китайского правительства на Калмыцкое ханство как на возможного политического союзника в войне с Джунгарским ханством. В то же время активные действия российского правительства по нейтрализации посольства Намка-гелюнга позволили избежать втягивания Калмыцкого ханства в военный конфликт.

Несмотря на относительную политическую неудачу, религиозные цели паломничества были реализованы. В ходе посещения монастырей Тибета были выполнены основные религиозные обряды, глава посольства Намка-гелюнг получил от Далай-ламы чин «Ланскоунзен Дархан-лансу», 27 членов посольства — титул гелюнга, трое из делегации остались на обучение в тибетских монастырях [АВПРИ, оп. 1, д. 18, л. 163 об.].

2

Посольство 1729–1731 годов, как и все попытки взаимодействия правительства Китая с Калмыцким ханством в XVIII веке, было тесно связано с внешнеполитическими отношениями Китая и Джунгарского ханства. Обострение китайско-джунгарских отношений, вызванное территориальными спорами за районы близ Монгольского Алтая и агрессивной внешней политикой Китая и джунгарского Галдан-Церена, приводит к возобновлению китайско-калмыцких дипломатических отношений и организации посольства Китая в Калмыцкое ханство. Основной задачей данного посольства во главе с Асхани Амба Таши стала организация военной экспедиции в Джунгарию во главе с джунгарским Лаузанг-Шуну или самостоятельного калмыцкого ополчения во главе с наместником [РГАДА, оп. 113, д. 51, л. 1].

Вторым крупным посольством калмыков в Тибет в XVIII веке становится посольство, отправленное ханом Дондук-Омбо (1735–1741) для подтверждения обретенного политического статуса. Установление гегемонии Дондук-Омбо в Калмыцком ханстве даже при поддержке российского правительства без соответствующей грамоты от Далай-ламы не обеспечивало поддержки светской аристократии ханства. Буддийская община также пыталась реализовать свои цели в ходе этого паломничества. Отсутствие возможности реализации социально-политической доктрины буддийской школы Гелуг в Калмыцком ханстве в 1735–1741 годах, авторитарный характер правления Дондук-Омбо и отсутствие легитимного лидера калмыцкой буддийской общины переводят активность калмыцкого духовенства в русло решения внешнеполитических задач и главной из них — организации посольства к Далай-ламе в 1737 году.

Соответствующее определение одной из задач посольства дает глава калмыцкой делегации Джимбо-Джамсо: «...Калмыцкие владельцы по совести своей Дондук-Омбо за действительного хана, затем, что ему того от Далай-ламы было не подтверждено, признать не могли» [НАРК, оп. 1, д. 267, л. 73]. Опасность повторения ситуации 1724 года, когда отсутствие легитимного главы ханства обострило внутривнутриполитические противоречия, позволив российскому правительству вмешаться в процедуру избрания хана, выдвинула вторую политическую задачу паломничества — формирование условий для создания династии Дондук-Омбо и подтверждение легитимности его политического выбора. Неслучайно, что данная политическая задача посольства стала известна российскому правительству уже после его отправки из улусов. В письме в правительство в марте 1741 года Дондук-Омбо сообщал, что одной из задач посольства являлся выбор Далай-ламой наследником одного из трех сыновей Дондук-Омбо [АВПРИ, оп. 1, д. 26, л. 16 об.]. По мнению Дондук-Омбо, российское правительство должно было подтвердить выбор Далай-ламы как главного авторитета калмыцкой национальной политической традиции.

Третьей задачей посольства Джимбо-Джамсо было определение тибетскими иерархами нового первосвященника калмыцкой буддийской общины и дальнейшее формирование ее состава. Смерть Шакур-ламы в Санкт-Петербурге в 1736 году лишила буддийское духовенство верховного ламы. Поиск нового главы буддийской общины сам Джимбо-Джамсо обозначил главной задачей посольства [АВПРИ, оп. 1, д. 41, л. 163 об.].

Кроме смены руководства буддийской общины задачей посольства стало поддержание нормального функционирования общины: продолжение практики формирования национальных кадров за счет прошедших обучение в Тибете священнослужителей [АВПРИ, оп. 1, д. 41, л. 484].

Необходимость реализации обозначенных выше политических и религиозных задач подталкивала духовенство к активизации переговорного процесса по организации посольства с правительством. В письме российскому правительству наместник просил об отправке посольства в Тибет, рассматривая несколько возможных путей — через Китай, Хиву и Бухару [Пальмов, 1926, 242].

Разрешение на посольство было получено Дондук-Омбо вместе с титулом хана 3 марта 1737 года, а вопрос об организации посольства окончательно был решен 17 июля 1737 года после аудиенции у императрицы Анны Иоанновны калмыцкого посла Гендена [Пальмов, 1926, 243].

3

Значимость данного посольства для светской и духовной элиты ханства подтверждает подготовка и состав участников посольства. Правительство России установило численность посольства в 70 человек, Дондук-Омбо

выделил на организацию посольства 10 тыс. руб. [НАРК, оп. 1, д. 109, л. 9]. В посольстве, призванном в том числе укрепить статус буддийской общины, приняли участие наиболее значимые представители духовенства. Во главе духовенства, представлявшего нескольких калмыцких владельцев, стоял Джимбо-Джамсо, только Дондук-Омбо в посольстве представляли 6 гелюнгов и 4 гецуля [АВПРИ, оп. 1, д. 41, л. 12]. Со своей стороны, российское правительство, имея опыт организации посольства Намкагелюнга и оценивая новое посольство как политическую акцию новой калмыцкой элиты, более скрупулезно подходит к организации и сопровождению посольства Джимбо-Джамсо.

Сопровождающему посольство переводчику И. Рязанову были даны инструкции, раскрывающие заинтересованность российского правительства в получении информации о политических задачах посольства и обрядовой стороне данного процесса. В функции представителя российского правительства при посольстве входил сбор информации о Тибете и Далай-ламе, в частности о содержании писем калмыцких владельцев к тибетским иерархам, установление существования контактов светской элиты ханства с китайским правительством [АВПРИ, оп. 1, д. 41, л. 46 — 46 об.].

В ноябре 1737 года посольство отправилось из Калмыцкого ханства и прибыло на русско-китайскую границу, г. Селенгинск, в начале 1739 года [Пальмов, 1926, 245]. Послы были остановлены на границе китайскими чиновниками. Формальным поводом для отказа в пропуске на китайскую территорию стало российское подданство членов посольства [АВПРИ, оп. 1, д. 30, л. 91 об.].

На наш взгляд, запрет на проезд посольства через китайскую территорию был обусловлен двумя причинами: 1) обострением русско-китайских отношений в 20–30-е годы XVIII века; 2) результатами китайского посольства в Калмыцкое ханство в 1731 году.

В ответ на противодействие России возможному участию войск Калмыцкого ханства в войне с Джунгарией на стороне Китая в 1731 году китайское правительство отказало в просьбе Сената о пропуске посольства, мотивируя это отсутствием соответствующих договоренностей [АВПРИ, оп. 1, д. 41, л. 388]. Военно-политические контакты с Калмыцким ханством, вассальным по отношению к России, не входили в сферу интересов правительства Китая в начале 30-х годов XVIII века. В этой связи посольство Джимбо-Джамсо закончилось неудачей, и поставленные перед ним задачи не были реализованы. Определенную информацию о китайско-калмыцком взаимодействии дает переписка Джимбо-Джамсо с правительством Китая и описание его пребывания в Селенгинске. В переписке калмыцкий посланец определял основной целью посольства религиозное поклонение Далай-ламе, сообщал о письмах и подарках от калмыцких владельцев к богдохану [АВПРИ, оп. 1, д. 41, л. 371]. Нет оснований говорить о наличии

прокитайских настроений в окружении Дондук-Омбо, но подобные письма свидетельствовали о стремлении новой элиты ханства заявить о себе как о субъекте международных отношений. В них упоминались период правления хана Аюки и традиции китайско-калмыцких отношений конца XVII — начала XVIII века, времени значительного политического усиления Калмыцкого ханства в регионе и приобретения им авторитета на внешне-политической арене [АВПРИ, оп. 1, д. 41, л. 378].

Провозглашая преемственность политики Дондук-Омбо по отношению к политическим традициям периода Аюки, Джимбо-Джамсо стремился установить контакт с правительством Китая для реализации задач посольства. Переводчик С. Савинов, посланный 16 ноября 1740 года в Пекин в китайский трибунал с письмом из Сената, получает сведения, которые также можно считать причиной отказа китайской стороны в пропуске посольства. По сообщениям Савинова, результатом посольства Намка-гелюнга была уверенность китайского правительства в помощи со стороны Калмыцкого ханства в китайско-джунгарском конфликте. Таким образом, срыв соглашения калмыцкой стороной вызвал отказ Пекина от дальнейшего политического сотрудничества с Калмыцким ханством [АВПРИ, оп. 1, д. 30, л. 82.].

Стремясь нейтрализовать буддийскую общину, исключить ее как легитимирующий фактор политики ханства, Сенат арестовывает главу посольства Джимбо-Джамсо 13 марта 1744 года в Селенгинске и подвергает его допросу [Пальмов, 1926, 249]. Поводом к аресту стала информация о стремлении Дондук-Омбо получить поддержку Далай-ламы в вопросе основания династии.

Неудачное посольство 1737–1743 годов стало важным этапом в ограничительной политике российского правительства в отношении буддийской общины Калмыцкого ханства, в правление Дондук-Омбо утратившей относительную политическую самостоятельность.

В правление наместника Дондук-Даши (1741–1758) верхушка светской элиты ханства вновь пытается использовать буддийскую идеологию и иерархов Тибета как легитимирующий фактор. Внутриполитическая ситуация, сложившаяся в Калмыцком ханстве после смерти хана Дондук-Омбо, условия прихода к власти Дондук-Даши, наличие альтернативных претендентов на ханский престол в группировке Джан подталкивают Дондук-Даши к организации посольства в Тибет.

Проявивший себя как относительно лояльный политик, не имевший столь характерной для калмыцкой элиты прокитайской или проджунгарской направленности, Дондук-Даши не встретил противодействия со стороны российского правительства. Имея представление о целях данной поездки, правительство не видело в легитимации статуса Дондук-Даши угрозы политическим интересам России.

Главными проблемами организации посольства становится внутриполитическое положение в ханстве и позиция китайской стороны.

Дондук-Даши уже 7 июля 1742 года просил правительство о разрешении отправить посольство из 10 человек к Далай-ламе. В ответ ему сообщили о необходимости возвращения в ханство посольства Джимбо-Джамсо и получения разрешения о проезде в Тибет от китайской стороны [АВПРИ, оп. 1, д. 14, л. 34]. Возвращение посольства Джимбо-Джамсо было лишь поводом для отказа. Истинной причиной была нестабильная ситуация в самом ханстве, к разрешению которой правительство не хотело привлекать власти Китая и Тибета. К ответу Дондук-Даши прилагалась инструкция астраханскому губернатору В.Н. Татищеву из правительства, в которой предписывалось «...пристойным образом приводить его [Дондук-Даши] в ожидание» [НАРК, оп. 1, д. 150, л. 119].

15 октября 1752 года, в ответ на очередное прошение Дондук-Даши от 24 мая 1752 года, правительство дает разрешение на поездку посольству из 40 человек. Но и разрешив паломничество, КИД в специальной инструкции подробно оговаривает его ход. В инструкции от 16 октября 1752 года назывались условия поездки: «...1. Оных посланцев отправить, когда о том прошению наместника ханства полковник Спицын требовать [будет]... 2. Отправить их [посольство из 40 человек] через Казань, Верхотурье и Тобольск... 3. Осмотреть и описать товары» [НАРК, оп. 1, д. 150, л. 66].

Отсутствие противодействия организации посольства со стороны правительства России свидетельствовало об уверенности в Дондук-Даши как в политическом союзнике, не заинтересованном в использовании паломничества в качестве инструмента для решения внутривнутриполитических проблем ханства.

Калмыцкое посольство в составе 60 человек, во главе с Хошучи Цой-Джитом, выехало из ханства в Тибет 3 сентября 1755 года, 18 марта 1756 года — выехало из Иркутска на китайскую границу [Пальмов, 1926, 160].

Рассматривая практику буддийского паломничества в русле политической деятельности духовенства в ханстве, необходимо рассмотреть его задачи и результаты на основании доступной нам информации. Посольство 1755–1757 годов было призвано решить две проблемы внутренней политики ханства — проблему легитимации светской власти и проблему пополнения состава буддийской монашеской общины ханства как одного из социальных институтов.

Внутриполитическая ситуация в Тибете в 50-е годы XVIII века не позволила калмыцкой делегации решить основную политическую задачу посольства — получить ханский титул для Дондук-Даши, подтвержденный Далай-ламой. Посольство, вернувшееся в ханство 22 июля 1757 года, не привезло Дондук-Даши ханского титула; он получил его от российского правительства 21 марта 1757 года.

Вместе с тем посольство не было безрезультатным. Анализируя политические итоги, Н. Н. Пальмов сделал вывод о доставке им «подзывных грамот Далай-ламы», спровоцировавших откочевку калмыков в Джунгарию в 1771 году [Пальмов, 1926, 163].

Буддийское паломничество сыграло значительную роль в истории Калмыцкого ханства, став инструментом для решения политических проблем светской и духовной элиты, повлияв на восточную политику России в XVIII веке.

ЛИТЕРАТУРА

1. АВПРИ — Архив внешней политики Российской империи, ф. 119.
2. Беспрозванных, 2002 — Беспрозванных Е. Л. Калмыцко-китайские отношения на втором этапе (середина 20-х — середина 30-х годов XVIII в.) // Стрежень: Научный ежегодник. Вып. 1. Волгоград: Издатель, 2002. С. 147–153.
3. Богоявленский, 1939 — Богоявленский С. К. Материалы по истории калмыков в первой половине XVII — XVIII в. // Исторические записки АН СССР. № 5. М., 1939. С. 48–102.
4. Кичиков, 1994 — Кичиков М. Л. Образование Калмыцкого ханства. Элиста, 1994.
5. НАРК — Национальный архив Республики Калмыкия, ф. 36.
6. Пальмов, 1926 — Пальмов Н. Н. Этюды по истории приволжских калмыков. Ч. I. Астрахань, 1926.
7. Попов, 1861 — Попов Н. А. Татищев и его время. Эпизод из истории государственной, общественной и частной жизни в России первой половины прошедшего столетия. М., 1861.
8. РГАДА — Российский государственный архив древних актов, ф. 248.
9. Русско-китайские отношения, 1978 — Русско-китайские отношения в XVIII в. Материалы и документы. Т I. М., 1978.

Я. В. Куус (Санкт-Петербург — Улан-Удэ)

Лопён Цечу Ринпоче в Бурятии: история ступы в Кижинге

*Практика Дхармы помогает развить
понимание настоящих ценностей в жизни.
Ее всегда можно использовать, во всех жиз-
ненных ситуациях, так как она является
средством, которое может помочь преодо-
леть трудности.*

Лопён Цечу Ринпоче

Пример великого служения Дхарме и следования пути Бодхисаттвы демонстрировал Лопён Цечу Ринпоче во всех ситуациях жизни. С большим вниманием относился он ко всем людям и использовал каждую возможность быть полезным в деле развития, укрепления, восстановления буддизма во всем мире. Одним из примеров его активности стало посещение Бурятии в 1990 году по приглашению Цыван-ламы (Дашицыренова).

Дашицыренов Цыван Ванчинович

(20.02.1952–09.09.2014)

Цыван Ванчинович родился в селе Кижинга БурАССР, в большой семье, имел 10 братьев и сестер. В 1967 году окончил среднюю школу, а с 1967-го по 1971 год учился в Иркутском училище искусств по специальности «художник-живописец». Работал преподавателем ИЗО и художником-оформителем. Сразу после службы в армии уехал учиться в Монголию. С 1980-го по 1985 год учился в Буддийском университете им. Занабазара в Улан-Баторе, по окончании которого служил сначала ламой в Иволгинском дацане (1985–1990), затем стал первым настоятелем (ширээтэ-ламой) Кижингинского дацана (1990–1993). В 1993-м был избран заместителем (дид-хамбо-ламой) главного

ламы Бурятии — Хамбо-ламы при ЦДУБ РФ. С 1995-го по 2011-й — работал ламой дацана на Верхней Березовке, в 2011-м был приглашен на пост настоятеля Буддийской религиозной организации «Замбала», где и работал до конца жизни. По собственному признанию, Цыван-лама разделял взгляды буддийских мастеров школы Рима — Джамгёна Конгтрула и Джамьянга Кхьенце, усилиями которых поддерживались все традиции тибетского буддизма (особенно Ньингма, Сакья и Кагью) в трудный для тибетской культуры период. Этим объясняется искренняя дружба Цыван-ламы с ламами и его всесторонняя поддержка деятельности лам всех школ буддизма. В течение всей жизни Цыван-лама встречался и поддерживал связь с выдающимися современными духовными деятелями — главными ламами Монголии, Бурятии и Калмыкии, Далай-ламой, Кармапой, Бакулой Ринпоче, Лопёном Цечу Ринпоче, Шерабом Гьялценомом Ринпоче, ламой Оле Нидалом, Бидией Дандароном, Еше Лодоем Ринпоче и многими другими. Посетил множество стран — Англию (где лично был представлен премьер-министру Маргарет Тэтчер), Японию, страны ЕС, Тибет, Непал и Индию. Цыван-лама был очень одаренным и творческим человеком и щедро делился с людьми своим даром поэта, художника, скульптора, архитектора. Постоянно работая над оригинальными проектами, он является автором буддийских тханок, статуй и проекта большой ступы, задуманной в стиле Рима.



Рисунок 1. Слева направо:
Л. Инкина, Цыван-лама Дашицыренов, Н. Д. Болсохоева, автор

По его рисункам и чертежам построены уникальные архитектурные сооружения — храм Калачакры (Верхняя Березовка, Улан-Удэ) и храм в форме лотоса — храм Светильников (пос. Наран). Последние годы Цыван-лама постоянно работал над большим циклом буддийских стихотворений, посвященных Дхарме и Учителям, который так и не успел закончить. В сентябре 2014 года, во время подготовки последней статьи к печати, Цыван-лама ушел из жизни. Данная статья посвящается памяти выдающихся лам нашего времени — Лопёна Цечу Ринпоче и Цыван-ламы Дашицыренова.

В Бурятии после периода уничтожения буддизма только благодаря личному мужеству старых бурятских лам, которые, несмотря на продолжавшиеся репрессии, подписали прошение на имя Сталина, в 1946 году в Улан-Удэ появился вновь отстроенный монастырь (тиб. *дацан*) — Иволгинский. Школу для лам открыть не разрешили, старые ламы были под государственным контролем, так же как и те старики, которые приходили на службу. Попытки строительства ступ — пресекались. Такая ситуация продолжалась до 1990 года, когда советский период закончился. Молодых лам было немного, и Цыван-ламу, единственного ламу, получившего не только буддийское образование в Монголии, но и светское — художественное в Иркутске, избрали первым настоятелем знаменитого дацана в Кижинге. Официального разрешения на строительство храмов из Москвы ждали целый год и потом быстро, всего за месяц, построили. Таким образом, открытый 7 июня — в день ухода Будды в Паринирвану — небольшой храм (тиб. *дуган*) Кижингинского монастыря стал первой действительно «свободной» буддийской постройкой. Именно сюда спустя всего несколько месяцев, 26 сентября, приехал Лопён Цечу Ринпоче.

1. Кижингинский дацан

Кижингинский район — места поселения хори-бурят, расположенные в долине рек Кижинга и Кондун в юго-восточной части Бурятии в 200 км от Улан-Удэ. Издавна кижингинская земля славилась творческими, свободлюбивыми и преданными Дхарме людьми. Одно из свидетельств тому — удивительная и трагическая история о создании независимого буддийского государства.

В 1919 году Кижингинский дацан оказался в центре гражданской войны. Верующие обратились к уважаемому ламе Лубсан-Сандану Цыденову с просьбой помочь им избежать мобилизации в армию атамана Семенова. Тогда лама Лубсан-Сандан решил принять всю ответственность и репрессии властей на себя и объявил о создании суверенного теократического

буддийского государства на территории Хоринского аймака. После избрания его ханом Дхарма-раджей — владыкой Учения трех миров он издал указ, запрещающий подданным вступать как в Белую, так и в Красную армии. Атаман Семенов несколько раз арестовывал и затем выпускал неповинующегося буддийского царя и его правительство. И хотя вскоре бесстрашный лама ушел из жизни в большевистской тюрьме, в наше время ученики его учеников восстановили старые ступы и продолжают практиковать в кижингинских лесах, в месте традиционного затворничества, которое так и называется — Ламская Падь.

Только в Кижингинском районе сохранилась практика нюнгне и традиция читать старомонгольские буддийские тексты песен легендарного тибетского йогина Миларепы. Кроме особого уважения местных жителей к буддийским учителям всех школ тибетского буддизма, которое воспитывалось с детства, известно, что кижингинцы — активные новаторы. Среди них — классики литературы и первые композиторы Бурятии, на 18 тысяч населения — три десятка докторов наук, а также большинство современных бурятских лам.

2. Ступа Джарун Хашор

С детства Цыван-лама слышал воспоминания о том, какой красивой была разрушенная ступа в Кижинге. Кто-то надеялся, что когда-нибудь ее восстановят, кто-то — не надеялся. Построенная в период с 1915 по 1919 год, эта ступа была задумана как «бурятская сестра» знаменитой непальской ступы Боднатх. В годы строительства у людей не было в достатке даже самого необходимого — чая и соли. Услышав о возведении второй Боднатх, желающие принять участие шли пешком и ехали на конях из разных уголков Бурятии, возили литые формы с Петровско-Забайкальского завода, приносили семейные драгоценности. Типичную гарбику с глазами Будды на сферическом куполе возвели над основанием, на котором бурятские ламы построили еще 32 небольшие ступы Паринирваны в форме колоколов. Лама, который руководил строительством, получил в народе прозвище — приставку к имени «Субурга», от монгольского слова *субурган*, что значит «ступа». Он был еще жив, когда ступу взрывали большевики в 1937 году, и вместе с несколькими ламами, спрятавшись в лесу, наблюдал издалека, как динамит заложили под углы. В этот момент они загадали: если ганжир упадет на юго-запад — то ступу когда-нибудь восстановят; так и получилось, что верхушка ступы упала именно в этом направлении.

Будучи ребенком, Цыван-лама не раз бывал в месте, где раньше стояла прекрасная Джарун Хашор, поднимал с земли и держал в руках покоренные небольшие буддийские статуи, заложенные когда-то в ступу,

и мечтал, как и многие буддисты, когда-нибудь возродить ее. И вот, спустя десятилетия, это время пришло. Цыван-лама вспоминает:

«Старая ступа была построена в прошлом веке, даже фото ее не сохранились, а сейчас — конец XX века, столько строительных технологий! Я задумал построить огромную ступу, чтобы внутреннее пространство можно было использовать как храм и место для практики, и поместить в нее атрибуты четырех буддийских школ — как символ возрождения всего тибетского буддизма».

3. Встреча с Лопёном Цечу Ринпоче

Вдохновившись идеей возродить ступу Джарун Хашор с невиданным до тех пор размахом, Цыван-лама стал искать подходящего авторитетного ламу. Приехав в столицу Монголии на встречу Азиатской буддийской конференции за мир (АБКМ), в числе других буддийских иерархов, сидевших в президиуме, он сразу увидел Цечу Ринпоче «в состоянии созерцания, которое сразу выделяло его из всех присутствующих». Зная, что кагьюпинский Ринпоче прибыл из Непала, Цыван-лама подошел познакомиться с ним, рассказал про проект ступы и тут же спонтанно пригласил его в Кижингу. К его удивлению, несмотря на то что все дни пребывания в Монголии были уже спланированы, Лопён Цечу не только с радостью дал свое согласие на поддержку проекта, но был готов сразу выехать для проведения ритуала закладки вазы. Через пару дней, необходимых для получения визы, в сопровождении нескольких непальцев, Гадан-ламы и Батнасан-ламы из Монголии Лопён Цечу прибыл в Улан-Удэ.

Как было отмечено выше, духовная жизнь в Бурятии десятки лет находилась под прессом коммунистической идеологии. Храмы, ступы, буддийские тексты и статуи были уничтожены. Чудом уцелевшее, вывезенное в смутное время из Китая легендарное прижизненное скульптурное изображение Будды Шакьямуни — сандаловый Зандан Жу — находилось в закрытых фондах музея в стенах Одигитриевского собора. Задумав показать Лопёну Цечу Ринпоче мировую святыню (в настоящее время ее можно увидеть в Эгитуйском дацане), Цыван-лама договорился со знакомыми хранителями, и в первый день пребывания в Улан-Удэ они смогли увидеть ее. Сидя у ног древней статуи, все присутствующие получили посвящение от Цечу Ринпоче и были глубоко тронуты случившимся.

В тот день состоялось еще одно знаменательное событие: Ринпоче и его давняя знакомая и ученица впервые встретились на бурятской земле. Познакомились они в Непале в 1981 году, и их общение продолжалось до 2002 года. Наталья Даниловна Болсохоева — известный в России и за рубежом ученый, специалист по тибетской медицине. Работая в Национальном



Рисунок 2. Лопён Цечу Ринпоче в Бурятии.
1990 год

архиве Непала, она посетила эту страну 26 раз. С 1992 года по приглашениям различных научных учреждений принимала участие в многочисленных международных тибетологических научных конференциях, симпозиумах и семинарах в странах Западной Европы, Азии, США и Австралии. Она выступала с циклом лекций по разным аспектам тибетской культуры во многих странах мира. По признанию Натальи Даниловны, она, буддистка линии Гелуг, имела счастье личного знакомства с величайшими тибетскими мастерами всех школ буддизма. С Цечу Дугпой Ринпоче (как его называли в Бурятии, от тиб. *Дугпа* — Бутан) ее связывали особые духовные связи.

Наталья Даниловна не упускала ни одной возможности побывать на учениях Лопёна Цечу Ринпоче; нередко, как это было в Швейцарии, где она была 15 раз, она следовала за Учителем из города в город. Она бережно хранит в памяти беседы с Лопёном Цечу, и содержанием некоторых из них щедро поделилась с нами:

«Являясь членом королевской семьи Бутана, Ринпоче никогда не упоминал о своем происхождении и, посвятив всю свою жизнь распространению Дхармы, сохранял привычки чрезвычайно скромного человека. Когда он приехал в Улан-Удэ, он говорил мне: „Я чувствую какое-то неудобство, ко мне здесь так много внимания, но я же простой монах... Я сказал Хамбо-ламе, что мне не нужны две комнаты в гостинице, завтрак персональный, какая-то особая пища. Я ведь ем все что угодно. Монахи раньше как питались? Они же ходили с чашей для подаяния: кто что подаст, то мы и ели, поэтому

я — не исключение. Я готов есть то же, что обычный монах в Иволгинском дацане... Зачем мне такой роскошный прием?»

Продолжая эту тему, он делился своими впечатлениями с Натальей Даниловной в Швейцарии:

«Мне так нравится в Швейцарии!.. Мне не нужно жить в пятизвездочных гостиницах, для меня важно, что тут много буддийских центров. Европейцы поняли, что буддизм — это не только самая древняя мировая религия, но еще и глубокая философия».

Вспоминая дни приезда Лопёна Цечу Ринпоче в Бурятию, Наталья Даниловна с грустью отмечает, что в Иволгинский дацан — единственный монастырь, в котором регулярно проводились службы, — приходили только старушки. Из-за атеистической пропаганды и слежки КГБ молодежь не посещала храм. Будучи очень проницательным, Лопён Цечу, отправляясь в Кижингинский район, спросил Наталью Даниловну о том, пожилые или молодые верующие в Кижинге. И когда услышал: «Кижинга — это особый район: вы там сможете увидеть любого буддиста, и даже маленького ребенка, которого родители будут подносить к вам для благословения, — это самое нормальное явление в Кижинге», Ринпоче был удовлетворен ответом. Он хотел удостовериться, что поедет, как выразилась Наталья Даниловна, «не какой-то спектакль давать, а на самом деле верующий народ соберется по поводу его приезда».

Имея всего несколько дней для подготовки к приему первого из высоких лам в Кижинге, Цыван-лама заметил, что «все получалось легко, складывалось само собой». Народ собрался и почтительно приветствовал Цечу Ринпоче у единственного здания Кижингинского дацана.

По просьбе людей Лопён Цечу дал буддийское Прибежище, лунг на мантру Манджушри и два посвящения — Авалокитешвары (бур. *Арьябала*) и Будды Амитаюса (бур. *Аюша*).

Вторая половина дня прошла в подготовке к ритуалу закладки драгоценной вазы (тиб. *бумба*) на месте, где будет строиться ступа. Лопён Цечу рекомендовал вазу из керамики, и она быстро нашлась на сувенирном заводе. После того как внутрь бумбы заложили все необходимое, Лопён Цечу собственноручно закрыл вазу пятицветным шелком и завязал узел из пятицветных лент. На следующий день при большом скоплении людей состоялась закладка. Лопён Цечу, руководивший всеми ритуалами, сказал, что первым к земле должен прикоснуться мальчик, рожденный в год Петуха, Цыван-лама с улыбкой добавил: «Раз мальчик, тогда надо еще и девочку». Обратились к народу, и среди собравшихся сразу нашлась и девочка; оба ребенка взяли за лопатку и выкопали первую ямку в освященной до этого земле. Тракторист ковшом сделал глубокую, с рост человека, яму, куда

с вазой спустился Цыван-лама. Цечу Ринпоче не скрывал радости по поводу начала возведения первой большой ступы в Бурятии. Было оговорено, что после установки внутри «древа жизни» (тиб. *соргшин*) из кедра на его вершину будут положены привезенные Лопёном Цечу редкие реликвии — три драгоценные пилюли *рильбу*. Не видевшие до этого непальских лам люди обступили Лопёна Цечу, кто-то попросил благословения, чтобы учиться и стать ламой, кто-то — подошел с подношением.

4. Проект ступы «Джарун Хашор Чотэн Лхахан»

После возвращения Лопёна Цечу в Монголию, а затем в Непал Цыван-лама начал интенсивно работать над проектом ступы как архитектор и художник. Первый профессиональный архитектор Бурятии, семидесятишестилетний А. Р. Вампилов, взялся превратить все идеи в рабочие чертежи. Такого проекта он никогда еще не видел. •Ступа должна была быть как непальская Боднатх, с восемью глазами Будды, 44 метра в диаметре, 33 метра высотой. Впечатлял и план внутреннего оформления: внутри в центре зала должны были стоять статуи Будд трех времен: прошлого — Кашьяпы, настоящего — Шакьямуни и будущего — Майтрейи. Четыре внутренние стены были посвящены четырем главным школам тибетского буддизма; в соответствии с этим с каждой стороны были помещены скульптурные изображения глав либо основателей этих школ — Падмасамбхавы, Сахьяпы, Кармапы и Цзонхавы (Цонкапы). От бумбы через всю ступу посередине, подобно древу жизни, должна была проходить полая колонна диамет-

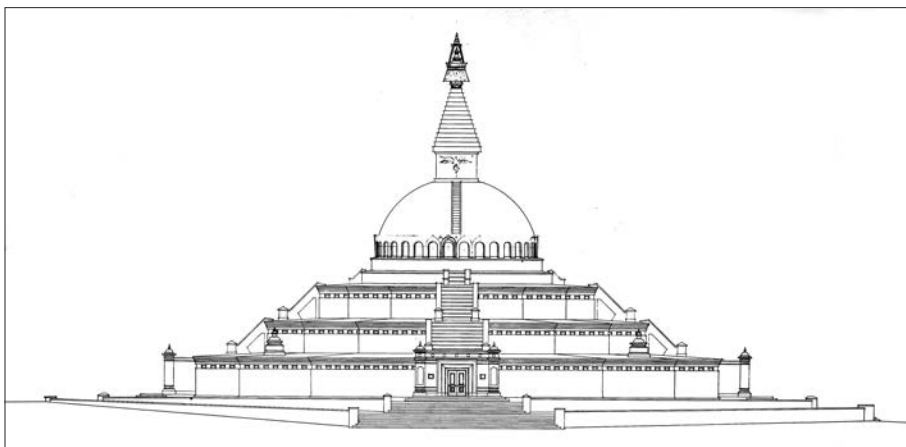


Рисунок 3. Уникальный проект ступы Джарун Хашор, разработанный Цываном Дашицыреновым

ром 2 метра, которая завершается лотосом со скульптурой Ваджрасаттвы в союзе. Внизу в ней предполагалось сделать полость, в которой мог бы сидеть и медитировать человек, и если он читал вслух мантры, то они должны были быть слышны во всех частях ступы. Цокольный этаж — место для практики — был задуман с росписями, повествующими о Двенадцати деяниях Будды, скульптурами шестнадцати Архатов и тысячи Будд под куполом как объединяющий принцип. Все это очень понравилось Лопёну Цечу; несколько раз он присылал в Бурятию письма, а когда чертежи были готовы, Цыван-лама сам поехал к нему в Непал. Вот что он рассказывает о поездке:

«Новый 1991 год я встретил в Катманду. [Цечу] Ринпоче встретил меня в аэропорту на машине и дома, внимательно рассмотрев чертежи, которые я привез, дал название — „Джарун Хашор Чотэн Лхахан“, что можно перевести так: *джарун хашор* — „сказано — сделано“ или „должно быть“, *чотэн лхахан* — „ступа — обитель божеств“. После того как он дал имя ступе, он написал полностью свое имя и утвердил план личной печатью».

Вернувшись из Непала полным решимости реализовать задуманное, Цыван-лама заручился духовной поддержкой от всех высоких лам, посещавших Бурятию. Бакула Ринпоче, посол Индии в Монголии, в мае 1991 года заложил первый камень. В том же году проект увидел Е. С. Далай-лама XIV: засмеявшись от удивления, он также благословил проект, назвав его «грандиозным». Находившийся тогда в Монголии Еше Лодой Ринпоче тоже горячо поддержал идею необычной ступы.

Но совсем не так оптимистично складывалась ситуация в среде местных лам и буддистов с коммунистическим прошлым. Несмотря на то, что все понимали важность воссоздания ступы Джарун Хашор, многие сомневались и предпочитали реконструировать старый традиционный проект Джарун Хашор, который был и понятнее, и намного проще в осуществлении. Мнения разделились, и необходимо было действовать — найти средства на строительство. В стране царил экономический хаос, деньги быстро обесценивались, а опыта предпринимательства у лам не было. Не имея сбережений, простые люди отдавали скот, который Цыван-лама обменивал на стройматериалы. Когда стало ясно, что следующий этап строительства самим не осилить, обратились к буддистам других регионов и стран.

5. Друзья в Дхарме

Об Оле Нидале Цыван-лама впервые услышал в 80-х годах от поляков. Он собирался поехать к нему в Польшу, но первая встреча произошла

только в 1994 году в Улан-Удэ. Тогда же Цыван-лама предоставил свой дом для первых лекций ламы Оле и его учеников. Цыван-лама продолжает семейную традицию гостеприимства: дом его отца Ванчина всегда был полон приезжими ламами и русскими буддистами, несмотря на наличие пятнадцати детей и опасность преследований со стороны советских властей. Лопён Цечу Ринпоче — первый учитель ламы Оле и Ханны Нидал. Поддерживая друг друга многие годы, они проделали огромную работу по распространению Дхармы во всем мире и особенно на Западе.

Наталья Даниловна Болсохоева рассказывает:

«...Ринпоче действительно был так признателен Ханне... говорил, что, когда он дает Учение, то не беспокоится — знает, что Ханна доносит адекватно все, о чем рассказывает Ринпоче».

Узнав, что в Бурятии строится большая ступа под руководством Лопёна Цечу, ученики ламы Оле не остались в стороне — прислали из Петербурга книги для продажи в пользу проекта.

Однако влияние неблагоприятных обстоятельств усиливалось — произошла политическая и экономическая реформа. Цыван-лама рассказывает:



Рисунок 4. Лопён Цечу Ринпоче на церемонии закладки ступы в Кижинге. 1990 год

«В любом хорошем деле всегда противостояние бывает, без этого не может быть в этом мире... В тот период люди зарплату не получали, а мы взяли кредит. Было много споров, и стройку пришлось заморозить. Металл и арматура пошли на строительство храма Калачакры, тогда в Бурятии не было храма Калачакры, а сейчас он полноценно действует, как раз этот проект тоже я делал. Дальше я не смог руководить проектом ступы, так как в конце 1993 года был выбран заместителем Хамбо-ламы — Дид-хамбой, а настоятелем Кижингинского дацана стал другой лама».

Во время визита в Кижингу, увидев место разрушения Джарун Хашор, Цечу Ринпоче сказал, что старую ступу надо обязательно восстановить, а Цыван-лама передал его слова другим бурятским ламам. И его пожелание сбылось — со временем вместо единого храма-ступы появились восстановленная по ксилографу старая ступа Джарун Хашор и храм со статуей Будды Шакьямуни — на том самом месте, где Ринпоче заложил бумбу.

До последнего дня своей жизни, неустанно работая, строя ступы и поддерживая буддийские проекты в самых различных уголках планеты, Лопён Цечу оставался открытым ко всему новому, как в молодости.

Наталья Даниловна вспоминает:

«Он с радостью и безбоязненно путешествовал по всему миру. Когда я говорила ему: „Ринпоче, ну как вы не боитесь после маленького Непала ехать в СССР? Это же такая огромная страна! Вы прилетаете в Москву, многомиллионный город, с почти таким же населением, как в вашем Непале...“, он мне отвечал: „Нет, я абсолютно не боюсь, я хочу посмотреть совсем другой мир. Мы, люди, такие ограниченные, знаем только свое, а что делается за две тысячи километров — очень плохо представляем“».

6. Бурятия сегодня

Со времени визита Лопёна Цечу Ринпоче, который ознаменовал момент начала возрождения буддизма в Бурятии, прошло более двух десятилетий. Кижингинский дацан под руководством пятого настоятеля и усилиями многих людей почти полностью восстановлен. В 1891 году он представлял собой четыре больших храма и восемь ступ. Сегодня дацан — это четыре храма, семь ступ и несколько уникальных объектов. В их числе — пещера Миларепы, большая статуя Будды Майтрейи и храм с 8-метровой статуей Будды Шакьямуни, открытый в 2011 году. Рядом с 12-метровой ступой Джарун Хашор, которая была освящена в 2001 году, сейчас находятся комплекс

из восьми классических ступ, две ступы и большая статуя Будды. Кроме девяти храмов Иволгинского дацана, в Улан-Удэ различными буддийскими общинами построены 12 храмов, а ступ, возведенных методом «народной стройки», по всей Бурятии насчитывается уже около тысячи. Цыван-лама продолжает удивлять: храм Калачакры и храм в виде лотоса, построенные по его проектам, не похожи ни на одно буддийское сооружение в мире.

Неожиданным напоминанием об истории проекта «Джарун Хашор Чотэн Лхахан» стало открытие в Улан-Удэ в июле 2013 года двух больших, 23 метра высотой, ступ Примирения на территории монастыря Еше Лодоя Ринпоче — ламы, который поддерживал кижингинский проект в 1990 году. Внутри одной из вместительных двухэтажных ступ-храмов размещена галерея с 1080 статуями Будд Долгой Жизни и алтарь с реликвиями Будды Шакьямуни.

Плоды жизни Лопёна Цечу Ринпоче продолжают поддерживать множество существ и после его ухода. Ступы, которые он строил, публикации его поучений и рассказы о нем — вневременный источник вдохновения для многих людей в мире.

Ученики ламы Оле из Санкт-Петербургского буддийского центра Алмазного пути хранят и постоянно пополняют материалы о деятельности Лопёна Цечу Ринпоче в России. По их просьбе в 2011 году в Улан-Удэнском буддийском центре были записаны воспоминания Цыван-ламы и Натальи Даниловны Болсохоевой. Бессменный президент центра



Рисунок 5. Ступа Джарун Хашор в Кижингинском дацане (фото автора)

Людмила Инкина разыскала и передала для оцифровки в Московский буддийский центр старый архив Доржо Самбуева — фотографа, который запечатлел приезд Цечу Ринпоче. Много лет оказывая поддержку активности Кармапы, ламы Оле и его учеников в Бурятии, с 2011 года Цыван-лама — незаменимый гид ежегодных паломнических поездок буддистов традиции Карма Кагью по ступам Бурятии. Одна из целей таких поездок — освещение в СМИ вклада великих лам в развитие буддизма. Рассказы о встречах с Лопёном Цечу Ринпоче и Шерабом Гьялценом Ринпоче, который побывал в Кижинге и участвовал в освящении нескольких ступ в 1994 году, — часть передачи знаний новому поколению буддистов.

Несмотря на то что Лопён Цечу больше не посещал Бурятию, его фотографии можно увидеть на алтаре не только в доме Цыван-ламы, но и в домах простых жителей Кижинги, которым посчастливилось встретиться с удивительным ламой. Цыван-лама верит, что слова Цечу Ринпоче — «Джарун Хашор», «сказано — сделано» — обязательно сбудутся и проект будет когда-нибудь осуществлен.

С волнением и благодарностью вспоминает он о Ринпоче годы спустя. Задумав написать большое эпическое произведение в стихах о выдающихся буддийских учителях и йогилах, Цыван-лама посвятил одну из глав Лопёну Цечу Ринпоче.

1

О, Арья Ачарья Карма Кагью!
Лопён Цечу Дукпа Ринпоче,
Один из вершин высочайших,
Среди гор-людей величайших!
Молимся Трем Драгоценностям,
Ступая от Боднатх в Непале
До Джарун Хашор в Бурятии.

2

Родом из королевства Бутан,
Из горной Страны драконов,
Где воздух духом Будды пропитан
И в небе радуги от Дакинй и Даков.
Он — постоянно в медитации,
Пребывая в состоянии самадхи,
Достигал многих сиддхи.

3

Столица Непала — Катманду,
Город древних храмов и мастеров,

Там с прошлой кальпы, как твердыня,
Великая ступа Боднатх — святыня!
На горе у ступы Сваямбунадтх,
В одном из храмов настоятель,
Жил и учил наш Учитель!

4

Призрачным миром обмануты,
Счастливой кармой притянуты,
Стали учениками с Запада
Ханна и Оле Нидал.
Он, ныне мир объезжая,
Колесо Учения вращая,
Тянет эшелон молодых.

5

В Испании Лама Прозрачный
Когда давал ванг Калачакры,
Как знак чуда Махамудры
С небес падали цветы-дары!
Незримые узлы завязывая,
Свои думы осуществляя,
По всему свету давал Поучения.

6

После долгих лет запретов
Легче стало в Стране Советов,
Когда свободу слова дали,
И давить на религию перестали,
Тогда по приглашению Цыван-ламхай
Прибыл из Монголии в Россию
Он, исполняя свою миссию.

7

Когда-то в долине Кижинги
Сияла ступа Джарун Хашор —
Сосуд драгоценный Возрождения
Заложил в те дни пребывания.
Были встречи и расставания,
Надежды и раскаяния,
Но та осень ясна в памяти...

ЛИТЕРАТУРА

1. Базарова, 2007 — Базарова Э.Б. Культурно-историческое значение восьми ступ Татхагаты // Вестник Бурятского государственного университета. 2007. Вып. 5. — С. 3–8.
2. Галданова, 1983 — Галданова Г.Р. Ламаизм в Бурятии XVIII — начала XX века. Новосибирск: Наука, 1983.
3. Жамбалова, Бадмажапов, 2001 — Жамбалова С., Бадмажапов Ц.-Б. Буддийская живопись Бурятии. Улан-Удэ: Нютаг, 2001.
4. Жамсуева, 2006 — Жамсуева Д. С. Архитектура бурятских дацанов // Актуальные проблемы монголоведения. Санжеевские чтения — 6: сборник научных статей. Улан-Удэ, 2006. С. 59–60.
5. Цыбенков, 2011 — Цыбенков Б.Д. Из истории буддизма хори-бурят (XVII — начало XX века). Улан-Удэ: изд-во ВСГТУ, 2011.

Р. В. Нутрихин, А. А. Фокин (Ставрополь)

Буддизм у калмыков в СТАВРОПОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ

Одной из самых интригующих загадок в истории Ставрополья является распространение на его территории такого, казалось бы, далекого — как в географическом, так и в культурном отношении — тибетского буддизма. Подтверждения этому, однако, есть не только в этнографии, но и в археологии. Так, еще сто лет назад ставропольские газеты сообщали: «Археологическая находка. При разработке выемки под обводной путь Минеральные Воды — Прохладная в бывшей Новопавловской крепости обнаружена такая масса черепов, что работавшей там партии приходилось специально заниматься их уборкой. Здесь же найдены небольшие буддийские божки. Находка относится к незапамятным временам» [Известия, 1913, 104].

Когда-то буддийские и индийские статуэтки находили практически по всей России — особенно в Самарской и Тамбовской губерниях, что видно из «Отчетов Императорской археологической комиссии» конца XIX — начала XX века. Каким же образом артефакты буддизма попали в землю Ставрополья? Дело в том, что история Ставропольской губернии, в состав которой до революции входил степной Больше-Дербетовский улус, с незапамятных времен была связана с калмыками. А они, в свою очередь, являются давними и наиболее близкими к Ставрополю приверженцами тибетского буддизма.

Еще в 1722 году, когда русский царь Петр I во главе большого войска пришел на Северный Кавказ, к нему в качестве союзника примкнул калмыцкий тайша Аюка, чем надолго расположил русское правительство к своему народу. Между тем уже тогда калмыки были не только последовательными исповедниками буддийской веры, но и поддерживали тесную связь с Лхасой — главным религиозным центром тибетского буддизма. В частности, С. В. Фарфоровский отмечал, что «тайша Аюк правил пятьдесят лет, получив от Далай-ламы титул хана» [Фарфоровский, 1909, 73].

На важность для калмыков духовной связи с Лхасой указывал и знаменитый польский граф Ян Потоцкий, который побывал в «калмыцкой орде» во время экспедиции по Северному Кавказу. В своем путевом дневнике 1797 года Потоцкий пишет: «Авторитет Далай-ламы настолько велик среди монголов и калмыков, что их князья или ханы при восхождении на трон отправляют к нему посланников с богатыми дарами. Они также часто отправляют к нему прах своих предшественников, чтобы получить конфирмацию и благословение. Калмыцкие ханы, находящиеся под покровительством России, отправляли своих посланников секретно. Однако несколько раз им разрешали посылать их от Сибири, Кахта и от Монголии. Думается, что эти послы повлияли на решение, принятое калмыками-торгоутами покинуть Россию и искать убежища на китайских территориях. Монголы же Селенгинска в Сибири делают богатые пожертвования в пользу Далай-ламы и, несмотря на суровые препоны, отправляют к нему священников с верблюдами, нагруженными серебром и ценными вещами» [Соснина, 2003, 37].

Влияние тибетского буддизма на быт калмыков всегда было необычайно велико. К началу XX века, по данным С. В. Фарфоровского, в Ставропольской губернии, на землях Больше-Дербетовского улуса, «надел ламайского духовенства» составлял 3 765 десятин, что равнялось по величине наделу земельной собственности всего калмыцкого дворянства.

Кроме того, в Ставрополье имелось «два больших и три малых хурула и при них до 180 человек духовенства под начальством бакшей (из которых один старший). Духовенство ламайское, — писал в 1908 году Фарфоровский, — состоит из 26 гелюнгов, 23 гецулей, 21 манджика. При хурулах состоит до 180 учеников» [Фарфоровский, 1909, 84, 88]. Тибетский буддизм, стало быть, процветал в этой части губернии.

Насколько же калмыцкая религия тех лет соответствовала ее тибето-монгольскому оригиналу? Тот же С. В. Фарфоровский оценивал их связь весьма скептически: «В религиозном отношении, — писал он в статье „Калмыки Ставропольской губернии“, — калмыки придерживаются ламайского вероучения... Ламаизм калмыков является видоизменением буддизма. Секта эта основана реформатором Цгонкавою. Ламайское духовенство в России, удаленное от Тибета и почти не имеющее общения с главой религии Далай-ламой, изменило не только религиозную обрядность, но даже догматическую и каноническую сторону вероучения» [Фарфоровский, 1909, 87–88].

Нам трудно согласиться с выводами С. В. Фарфоровского, поскольку с религиозедческой точки зрения «ламаизм калмыков» никогда не был «видоизменением буддизма». Такого понятия, как «буддизм в чистом виде», вообще не существует. Во всех странах, где распространена эта религия, она приобретает свой неповторимый, местный колорит и особую национальную окраску. Буддизм сравнивают с алмазом, который всегда окрашивается в цвет той поверхности, на которую он положен. Индийский,

тайский, китайский, тибетский и многие другие национальные формы буддизма весьма между собой различны. Но каждая из них сама по себе абсолютно аутентична и вполне самодостаточна.

Подчеркиваемый Фарфоровским отрыв калмыцкого буддизма от своих тибетских корней вовсе не соответствовал действительности. Совсем иначе данный вопрос освещался в 1902 году на страницах ставропольской газеты «Северный Кавказ», напечатавшей (со ссылкой на «Петербургские Ведомости») большую статью под заглавием «Современное положение калмыцкого духовенства». В газете отмечалось:

«Ламаизм калмыцкий, которому до сих пор еще не посвящено специального исследования, по существу не отличается от монгольского, как и утверждает профессор Позднеев в предисловии к своему сочинению „Очерки быта буддийских монастырей“. Приходится встречать мнение, что калмыки уже значительно забыли свою религию, что она во многом отличается у них от буддизма монголов. Мнение это совершенно неправильно. Правда, калмыки не имеют у себя хутухт или живых воплощений Боддисатв, но что же это значит? Они совершают те же самые обряды перед кумирами Будд и Боддисатв.

У калмыков нет четырехсаженных кумиров Майдери, какие мы находим в Урге или Гусиноозерском дацане, но не все ли равно для существа религии, будет ли бурхан измеряться вершком или саженью? В последнее время калмыцкое духовенство религиозные указания непосредственно получает из Тибета. Фактами служат путешествие в Тибет из астраханских калмыков бакши База Менкеджеева и бакши Власовской станицы донских калмыков Бакбушова и других» [Современное положение, 1902, 2].

Из всего этого следует, что религиозная связь российских калмыков с тибетской Лхасой, которая отмечалась историками еще в XVIII столетии, не прервалась и в начале XX века. Сегодня благодаря этой связи у калмыков появляется традиция лам-перерожденцев. Нынешний Шаджин-лама — Верховный лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче — признан Его Святейшеством XIV Далай-ламой реинкарнацией буддийского святого Тилопы.

В чем прав был С.В. Фарфоровский, так это в том, что историческим основоположником буддийской школы, к которой принадлежали ставропольские калмыки, являлся знаменитый тибетский святой XIV века Цонхава (Цонкапа). На калмыцких территориях Ставропольской губернии господствовала основанная им духовная линия Гелугпа (или «школа желтых шапок»), которая и по сей день остается доминирующей в традиционной буддийской сангхе России.

«Цгонкава, — писал Фарфоровский, — составил свое учение из целого ряда исповеданий тибетско-буддийских сект. Догматика Цгонкавы признается всеми буддийско-тибетскими сектами, которые отличаются между собою своими ритуалами...

Цгонкава, изучив все, чему только в его время можно было научиться, не мог не видеть в грубых и наглых проделках шаманства жалкого состояния веры и народа. Он остановился на мысли, что человек может возвыситься, когда ему будет указан путь, по которому он должен следовать в этом мире, — путь обетов. „Если кто болен, — говорит Цгонкава, — то, желая избавиться от болезни, принимает лекарство. Почему же мы, испытывая болезнь мирских сует, не можем излечиться от них путем обетов?“ Вот почему исполнение обетов, как выражение доброй воли, есть нравственное лекарство. Цгонкава установил три обета для мирян, а для духовенства разных степеней — пять; восемь для простых тойонов, сорок для гецулей и двести двадцать для гелюнггов.

По его учению, миряне обязаны исполнять следующие обеты: 1) должны жить чисто и не прелюбодействовать; 2) не должны брать того, чего не дали; 3) не должны никого лишать жизни.

Тойоны (монахи), сверх этих обетов, должны еще соблюдать следующие: 4) не должны говорить лжи; 5) не должны употреблять ничего опьяняющего; 6) не должны плясать и играть; 7) должны избегать несвоевременной вечерней еды; 8) не должны лежать на высоком ложе и сидеть на высоком седалище.

Если кто при этом соблюдает пост три раза в месяц („мацак“ 8, 15 и 30 числа ежемесячно), тот освободится в настоящем перерождении от болезней и других несчастий мирской жизни, избегнет трех злополучных перерождений, не впадет в десять черных грехов и вечно будет наслаждаться» [Фарфоровский, 1909, 88, 90–91].

Вся эта догматика Цзонхавы исповедовалась этническими буддистами дореволюционной России весьма строго, без каких-либо заметных отклонений от тибетского оригинала данного вероучения. Высокий уровень нравственного состояния духовенства обеспечивался не только совестью каждого, но еще и особыми духовными ритуалами и практиками.

«В буддийском служебнике, — писал ставропольский краевед С.В. Фарфоровский, — изложены обеты гецулей и гелюнггов, в исполнении которых последние должны исповедоваться в каждый „мацак“. Исповедь происходит в хуруле в присутствии не менее четырех лиц. После приведения хурула в порядок, зажжения светильников и приготовления воды и седалищ начинается сама исповедь.

Первым действием всеобщей исповеди является изъятие: 1) согласия, 2) чистоты, 3) времясчисления, 4) счисление духовных и 5) увещание. В буддийском служебнике поступки духовных лиц разделяются на следующие категории: 1) смертные грехи, 2) тринадцать грехов отпускаемых, 3) неопределенные действия, 4) тридцать отбрасываемых поступков, 5) девяносто два вида поступков, 6) грехи, искупаемые покаянием, и 7) наставления о жизни.

Считается грехом, если духовный станет рыть землю или сознательно станет поливать траву водой с живыми существами (это одна из причин нерасположения калмыков к земледелию). Епитимья следует за покаянием. Неисправимый грешник удаляется в мир» [Фарфоровский, 1909, 91].

У калмыков Ставропольской губернии тибетский буддизм действительно был чрезвычайно развит. Он представлял собой довольно сложную систему религиозных доктрин, обрядов и духовных иерархий, которые в главных своих чертах ничем не отличались от буддизма, существовавшего в те времена в самом Тибете.

Для доказательства этого рассмотрим подробнее содержание буддийских религиозных практик у ставропольских калмыков, благо дореволюционные краеведческие материалы дают нам богатый материал для этого. В частности, С.В. Фарфоровский в своей работе «Калмыки Ставропольской губернии» подробно описывает особенности калмыцкого хурульного духовенства:

«Буддизм, — подчеркивает ученый, — предписав духовенству безбрачие, тем самым сплотил его в одну цельную массу, сильно влияющую на мирян путем проповеди и поучений: «нет подаяния, равно-го проповеди» — и каждый духовный за поданную ему милостыню должен по обету вознаградить благодетеля проповедью. В руках духовенства сосредоточивается и воспитание молодого поколения, и хранение религиозных преданий. По народному обычаю, молодого калмыка родители отдают гелюнг для поступления в духовное звание. Он изучает монгольскую и тибетскую грамоту, религиозную музыку и канон молитв, арифметики, живописи, астрологии и медицины.

Каждая специальность имеет своего наставника. Срок учения не определен. В духовенстве Больше-Дербетовского улуса есть ученики за сорок лет возраста.

Родители раньше отдавали детей в учение от 17–20 лет, теперь же нередко можно встретить семилетних учеников в желто-красной одежде, гордящихся своим званием „манджика“ (ученика веры). „Учитель по отношению к ученику должен быть отцом, а ученик

истинным сыном, тогда только закон может процветать“ — вот девиз отношений учеников к учителям (Протимокша-сутра, стр. XX, перевод Миняева, СПб., 1869 год).

Встав рано, келейник подает учителю воду для омовения и метет кибитку. Когда учитель идет в путь, ученик следует за ним на почти-тельном расстоянии и не может без его разрешения отлучаться. Первый долг ученика — это подчиненность и уважение.

Посвящение в духовный сан совершается ламою и сопровождается обрядами: 1) наречением имени, 2) пострижением, 3) облачением в чивару и 4) вручением чаши.

В духовном отношении калмыцкое духовенство делится на: 1) лама — верховный жрец, 2) царджи — старший жрец, 3) бакша — учитель веры, 4) гелюнг — жрец, 5) гецуль — учитель веры; 6) манджи — ученик веры.

В хурулах (молельнях) служат: 1) гебке — благочинный, 2) гепк — казначей, 3) кирбо — эконо́м, 4) гунзуд — начальник музыкального хора, 5) бурхачи — блюстители чистоты помещения.

Должность гебке — выборная на год. Ему повинуются беспрекословно даже старшие его по сану. Он следит за поведением духовенства.

Из ученого духовенства среди калмыков есть: зурхачи — астролог и предсказатель, и эмчи — лекарь. Существует ряд „даянджинеров“ (отставных стариков), читающих в хурулах молитвы. Слепые читают наизусть, глухие служат при храмах поварами или „варителями чая“.

Духовенство не должно иметь личной собственности, кроме трех перемен одежды, размеры и цвет которой определены законом. Эта одежда состоит из короткой до пояса рубашки, короткой до колен юбки и красного или желтого кафтана. Бритая голова покрывается круглою или плоскою шляпой. На ногах красные или желтые сапоги. В руках должны быть четки из 108 шариков, деревянная чашечка (знак бедности), а через левое плечо перекидывается красная лента» [Фарфоровский, 1909, 91–93].

Наряду с этой пространной справкой в статье Фарфоровского калмыцкое духовенство было описано еще и в одном из июльских номеров ставропольской газеты «Северный Кавказ» за 1902 год:

«Число лам в каждом калмыцком монастыре (хуруле), — говорилось там, — не более двенадцати. Эти штатные ламы до последнего времени оставались свободными от военной службы. Следует заметить, что слово „лама“, являющееся общепринятым названием духовных лиц в Монголии, у калмыков прилагается только к имени главного священнослужителя, носящего звание „ламы калмыцкого

народа“ в Астраханской губернии, или соответственно последнему: „бакши донских калмык“ в Донской области.

Что касается монашеских степеней, то они у калмыков, конечно, те же, что и у монголов, именно: банди, гецуль и гелюн. Название банди у калмыков заменяется названием манчжи. Это ученик веры, послушник, обязанный исполнять десять буддийских монашеских заповедей: не убивать живого творения, не лгать, не нарушать целомудрия, не воровать, не пить ничего опьяняющего, не есть после полудня, не петь и не плясать, вообще не заниматься музыкой, не мазать своего тела благовонными мазями, не украшать себя цветами и лентами, не сидеть и не принимать ни серебра, ни золота.

Посвящение в манчжики совершается весьма часто еще в таком возрасте, когда дети живут на попечении матери. Лет семи-восьми посвященные поступают в монастырь (хурул), где изучают основы буддийской религии, по мере усвоения которых они постепенно повышаются в последующие степени ламайской иерархии. К 17–18 годам они обязательно посвящаются в сан гецуля, принимая к выполнению шестьдесят обетов, хотя речи о зачислении в штат еще нет. За это время кандидат должен изучить двадцать четыре священных сочинения.

Ко времени посвящения в гецули 17–18 годов жизни манчжи (послушник) должен основательно знать переводы означенных сочинений, конечно, при соответствующих нравственных условиях. В возрасте 20–21 года он зачисляется в штат калмыцкого духовенства с присвоением ему звания „штатного манчжика“. В это время он по духовному чину посвящается бакшой донских калмык в сан гелюна, так как ревнивая охрана чистоты буддизма не позволяет дальнейшее прохождение курса науки непосвященным в сан гелюна. Самопроизвольное изучение и толкование воспрещается как преступное и кощунственное. Далее перечисление его в „штатные“ гецули и гелюны зависит от вакансии.

По существенному смыслу буддизма возвышение в духовные степени безусловно зависит более от степени нравственного совершенства, нежели от количества приобретенного знания, чем буддизм существенно отличается от других религий. Рассматривая термины: манчжи, гелюн, как монашеские степени, и современное применение их в деле духовно-административном под названием „штатный манчжик, штатный гецуль и штатный гелюн“, нельзя не заметить смешения понятий и терминов во времена возникновения штатного духовенства» [Современное положение, 1902, 2–3].

Иерархия калмыцкого духовенства ничем не отличалась от монгольской, а следовательно — и от той, что процветала тогда в тибетской Лхасе.

Причем в Ставропольской губернии и сопредельных с нею областях, населенных калмыками, эта духовная иерархия соответствовала высоким тибето-монгольским образцам не только по форме, но и по содержанию, так как продвижение в ней здесь тоже предполагало качественное постижение большого объема разных знаний по тибетскому буддизму.

«Гелюн, удостоенный официального звания „штатного манчжика“, — сообщала ставропольская газета, — обязан усвоить следующие богословские сочинения в пространных переводах: 1) двенадцать томов Дол-ва (закона духовной дисциплины — *санскрит*.) Виная Питака — под названиями: «Шил», «Лавжад-Дарду», «Намсал рамэ» и так далее; 2) восемнадцать томов сочинения Занкавы; 3) тома сочинений 5-го Далай-ламы Галсон-Джамцо — исторических, философских, этических (*санскрит*. Тант-тры — тайные изречения); 4) сочинения Джанджа Хатухту, семь томов — общие литературные произведения — шаштарин аймак; 5) сочинения Гаван Чандени, семь томов, излагающие правила посвящения в духовные саны, обрядов освящения вообще, правила устройства монастырей, правила иконописи и прочее; 6) медицинские сочинения: а) Зави-джюд, б) Шаби-джюд, в) Монгак-джюд, г) Чима-джюд, Лзонтаб, д) Джедю-нигнор; е) все комментарии к ним.

После сана гелюна последовательно посвящаются в следующие саны: „бади-садин-санвар“, желающим изучить высшую догматику о сущности любви и милосердия; „тар-нин-санвар“, желающим пройти последнюю наивысшую степень буддизма — сущности бытия и философии безначального, бесконечного. Все эти сочинения надо пройти. Великим подвигом считается изучение медицины, как отвечающее важнейшим и основным требованиям буддизма — бесповоротно отдаться делу служения любви и милосердия» [Современное положение, 1902, 3].

Столь солидное наполнение религиозного образования у российских калмыков до революции свидетельствует о полной аутентичности местного буддизма канонам тибетской традиции, не оставляя никакой возможности для его серьезного отклонения от азиатских стандартов ни в вопросах вероучения, ни в ритуальной практике.

Основы буддийской веры ставропольских калмыков в начале XX века прекрасно изложил краевед С. В. Фарфоровский:

«Ламаизм калмыков, — писал он, — признает миры духовный (нирвана) и материальный (сансара) и сущность обоих их объединяет в понятии пустоты, конечной по отношению к миру материальному

и бесконечной по отношению к миру духовному. Все предметы мира материального пусты по своей сущности, не вечны, подвержены изменениям и разрушению, а внешние формы их призрачны и обманчивы. Характерной чертой всего материального мира является мучение. Мир духовный или нирвана непостижима формам человеческого мышления, ибо сам свободен от всяких форм. Человек помещен между этими мирами. Окруженный материей, он постоянно заблуждается и, прилепляясь к материи, идет навстречу постоянным страданиям и скорби.

Для блаженства необходимо полное отрешение от всего материального и достижение состояния чистой духовности, чуждой материи и страданий. Это состояние приобретается добродетельной жизнью, ведущей к обладанию истинной святостью „боди-хутук“. В состоянии высшего совершенства дух достигает божественной премудрости, сливается с первобытным разумом, вечно покоящемся в чистейшем отвлеченном, безмятежном состоянии. Это состояние есть конечная цель бытия. Приобретение святости — цель человеческого существования. Усвоить святость самостоятельно человек не в силах. Возможность ее приобретения обуславливается существованием в нас частицы божественного духа. Эта частица способна развиваться под условием добродетельной жизни. Духовная природа животного тоже способна к развитию и совершенствованию» [Фарфоровский, 1909, 88–89].

Удивительнее всего то, что это возвышенное Учение, впервые проповеданное две с половиной тысячи лет назад в Индии Буддой Шакьямуни, столь полно дошло до Ставропольской губернии и на заре XX столетия исповедовалось здешними калмыками во всей его подлинности.

Просто дух захватывает от мысли о том, что в ставропольских степях, среди войлочных кибиток кочевников и скотоводов, чьи житейские заботы редко выходили за рамки разведения овец и лошадей, приготовления нехитрых продуктов и ремесленных изделий, а также торговли всем этим, — что среди этих потомков воинственных орд Чингисхана, которых местное епархиальное начальство безуспешно пыталось обратить в православие, на протяжении стольких лет процветала традиция тибетского буддизма, учившая благородным истинам о космосе и пустоте, об иллюзорности внешних форм и сокровенном смысле жизни.

В своей статье «Калмыки Ставропольской губернии» С. В. Фарфоровский, продолжая излагать главные принципы принятого у них буддийского вероучения, обратил внимание на имевшиеся в нем древние концепции кармических заслуг и посмертной реинкарнации:

«Основа добродетели, — отмечал ученый, — благоговение, состоящее из веры, стремления и глубокого почтения. Ламаит обязан признавать, что наградой за дела добродетельные будет блаженство и счастье, а возмездием за дела греховные — мучения.

Дальнейшим условием для приобретения святости является „добрый друг“ или „надежный руководитель“ — лама. В период пребывания существа под мрачным покровом материи оно может быть руководимо единственно „добрым другом обуреваемого грехами человечества“ — ламою. „Исполняйте приказания ламы“, — как будто говорит Будда.

Дух человека после его смерти вступает в „промежуточную“ область, где пребывают души в момент разлучения с телом до получения возрождения в другом. Блуждая среди утесов, эти души испытывают страдания вследствие своих прежних „дел“. Все имеет причины. Как добродетель приносит благо, так и грех служит залогом грядущего зла» [Фарфоровский, 1909, 89–90].

Рядом с вероучением ставропольских калмыков, которое, как видно, практически ничем не отличалось от чистейших форм тибетского буддизма, исповедовавшихся в те времена в самой Лхасе, в самом тесном соседстве стоит еще и практика религиозных ритуалов. И она тоже буквально до мелочей совпадала с храмовыми действиями, которые можно было наблюдать почти повсеместно в буддийских монастырях — на заснеженных вершинах и в предгорьях таинственного Тибета.

Это явствует из описания церемоний, проходивших в калмыцких хурулах Больше-Дербетовского улуса Ставропольской губернии, которое привел в своей статье С. В. Фарфоровский:

«Служба в хурулах отправляется летом. Звонят на нее в морскую раковину (дунг) с резким, протяжным звуком. Во время службы употребляются колокольчики разных размеров. Вместо ушка у них имеется рукоятка. Гелюнди держат эти колокольчики в левых руках, а в правых — небольшие скипетры, которыми и ударяют в колокольчики, когда произносят имя „скипетродержца-Будды“.

В каждом хуруле имеются две больших трубы около трех аршин длины из меди или серебра и небольшая труба из берцовых человеческих костей, перевязанная человеческими волосами. Ассортимент труб заканчивается трубами „бишкюр“ с восьмью дырочками, без клапанов.

Кроме этого, употребляются тарелки „цанг“, которыми производят разные звуки — от нежного до оглушительного. Эти тарелки делаются в Тибете. На длинных рукоятках укреплены барабаны.

Цель музыки — возвысить религиозные чувства молящихся, необходимых для борьбы с дьяволом.

Внутри хурулов на северной стороне стоят на столиках статуэтки бурханов, около стоит резной позолоченный столик с жертвоприношениями в круглых серебряных чашечках... Тут есть и пшеница, и сарачинское пшено, и калмыцкий чай, и кренделя, и конфеты, и пряники, и вода. Зажигаются благовонные, курительные свечи „куджи“. Рядом с бурханами встречаются фотографии Государя.

Ламайское богослужение тянется от трех до пятнадцати дней сряду, причем в сутки молятся до восемнадцати часов. Служба обязательно сопровождается трапезой» [Фарфоровский, 1909, 93–94].

Таким образом, мы видим, сколь тесны были религиозные контакты ставропольских калмыков с далеким Тибетом — вплоть до получения отсюда отдельных предметов богослужебной утвари. Буддизм в Больше-Дербетовском улусе Ставрополя соответствовал всем традиционным тибетским канонам.

Географическая близость этих приверженцев буддийского вероучения не могла не сказаться на культуре самого губернского города Ставрополя-Кавказского, где в начале XX века наблюдался большой интерес к буддизму. Об этом можно судить хотя бы по сообщениям тогдашней местной прессы, которая нередко освещала самые разнообразные ориенталистские темы.

Так, например, в 1902 году ставропольская газета «Северный Кавказ» напечатала в рубрике «Заграничная жизнь» такую любопытную заметку:

«Буддийская библия. Наши соседи монголы, по словам „Восточного Обозрения“, придумали издать нечто необыкновенное, грандиозное, дорогостоящее, внушающее страх и твердую веру в буддизм. Один из халхаских князей западной части Монголии, по имени Саин-Наин-Хан, в местности Хукшин Тэли, издает одно из сочинений Будды, Ганжур. Издание это будет замечательно тем, что оно будет написано по черной толстой бумаге девятью, имеющими символическое значение красками, а именно: золотом, медью, железом, жемчугом, налитом (синий камень), лунем (белые раковины), аю (зеленый камень), серебром и кораллом. Все издание будет состоять из 108 томов по 360 листов в каждом томе, длина листа один аршин, ширина — шесть вершков. Вес в деревянных папках будет равняться двумстам пудам. Перепиской, приготовлением бумаги и красок занято в настоящее время сорок восемь человек. Со временем число переписчиков должно увеличиться. При успешной работе труд этот будет окончен не ранее, как через пять лет. Стоимость издания, не считая работ по переписке, обойдется

до 20 тыс. лан, что составит на кредиты, по теперешнему курсу серебра, до 250 тыс. рублей. Средства для этого — пожертвования» [Буддийская библия, 1902, 4].

Понятно, что интерес ставропольской читающей публики к подобным темам во многом был вызван тем фактом, что в населении губернии немалую долю составляли калмыки-буддисты. Их вера и уклад жизни, конечно, вызывали неподдельное любопытство со стороны прочих земляков-ставропольцев.

В 1902 году губернская газета опубликовала еще одно знаковое сообщение в том же духе — о планах строительства в российской столице святилища для буддистов:

«Буддийский храм в Петербурге. В Петербурге сооружается буддийский храм для китайского идолослужения. Место для этого языческого капища избрано вблизи Таврического сада. Закладка здания состоится с подобающе торжественностью по прибытии нового китайского посланника. По слухам, князь Ухтомский, редактор „Санкт-Петербургских Ведомостей“, жертвует для этого храма великолепную бронзовую статую Будды и, кроме того, целую коллекцию маленьких Будд с четырьмя, пятью и даже восьмью руками. На парижской выставке эти боги князя Ухтомского производили фурор» [Буддийский храм, 1902, 3].

И это далеко не единственные заметки о буддизме, появлявшиеся в начале XX века на страницах ставропольских газет. Данной теме уделяли внимание не только журналисты, но и историки. В Музее Северного Кавказа, который в Ставрополе создал выдающийся краевед Григорий Прозрителев, калмыкам и их религии была посвящена отдельная экспозиция. До нас дошли ее дореволюционные фотоснимки и скупое описание в музейном отчете за 1914 год: «За стеклами выставлен калмыцкий хурул с полной обстановкой и священнослужителями. „Что же калмыки не молятся и в трубу не трубят? Знать, нас перепугались“, — острит молодой солдатик с рукой на перевязке» [Отчет, 1915, 67].

В советские времена буддийская экспозиция из Ставропольского краеведческого музея исчезла и была восстановлена лишь в 90-е годы прошлого века. Сегодня на ней выставлены уникальные бронзовые статуи Будд, наполненные святынями, которые из Больше-Дербетовского улуса привез сам Прозрителев. Есть там и замечательные фотографии, и свитки с буддийскими мантрами, и хурульные музыкальные инструменты, но самое главное — трехметровая, вышитая шелком калмыцкая тханка Зеленой Тары, равных которой нет в целой России.

Все эти вещи являются яркими свидетельствами того, что когда-то тибетский буддизм пустил глубокие корни в Ставропольской губернии, сделавшись одним из самых загадочных и притягательных явлений в ее дореволюционной культуре, роднящим ее провинциальное бытие с эзотерическими доктринами Страны снегов, с ее великими духовными достижениями и мистическими практиками.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буддийская библия, 1902 — Буддийская библия (Заграничная жизнь) // Северный Кавказ. 1902. № 77. 29 июня. С. 4.
2. Буддийский храм, 1902 — Буддийский храм в Петербурге (По России) // Северный Кавказ. 1902. № 79. 4 июля. С. 3.
3. Известия, 1913 — Известия Императорской археологической комиссии. Прибавление к выпуску 50-му (Хроника и библиография, выпуск 24). СПб.: Типография Главного Управления Уделов, 1913.
4. Отчет, 1915 — Отчет о деятельности Ставропольской ученой архивной комиссии за 1914 год. Ставрополь, 1915.
5. Современное положение, 1902 — Современное положение калмыцкого духовенства // Северный Кавказ. 1902. № 85. 18 июля. С. 2–3.
6. Соснина, 2003 — Соснина Е. Л. Ян Потоцкий и его «Путешествие в Астраханские и Кавказские степи». Пятигорск: Пятигорский государственный технологический университет, 2003.
7. Фарфоровский, 1909 — Фарфоровский С. В. Калмыки Ставропольской губернии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 40-й (Отдел первый). Тифлис: Типография Канцелярии Наместника Его Императорского Величества на Кавказе и К. Козловского, 1909. — С. 71–112.

Е. Г. Орлова (Санкт-Петербург)

ТАНТРИЧЕСКИЙ БУДДИЗМ В СРЕДНЕВЕКОВОМ КИТАЕ

Школа Чжэньянь, представляющая тантрический буддизм в Китае, на сегодняшний день является одним из наименее изученных феноменов китайской культуры. Поскольку эта школа являлась ведущей при дворе династии Тан (618–907), можно утверждать, что данное учение находилось в теснейшем взаимодействии с культурно-исторической средой средневекового Китая и играло существенную роль в области политики, идеологии, искусства и т.д. В данной статье будут рассмотрены основные священные тексты, легшие в основу учения Чжэньянь, история проникновения этой традиции на территорию Танской империи, пантеон, характерный для китайского эзотерического буддизма, и другие особенности данного учения.

Буддизм начал проникать в Китай на рубеже нашей эры по двум основным маршрутам — из Средней Азии и из Юго-Восточной Азии [Кравцова, 1999, 262], где он наряду с конфуцианством и даосизмом образовал концепцию «Трех учений», сыгравшую огромную роль в становлении и развитии культуры Китая. В VI–VII веках сформировались основные школы китайского буддизма, которые условно можно разделить на две группы: имеющие аналоги среди индийских школ (Шэлунь, Фасян, а также интересующая нас школа Чжэньянь) и не имеющие таковых (Тяньтай, Хуаянь, Чань) [Торчинов, 1998, 199]. Учение Малой колесницы не было популярным в Китае, тогда как Махаяна, в особенности теория Татхагатагарбхи, согласно которой все существа обладают изначальным внутренним потенциалом просветленного ума, получила широкое распространение.

Что касается основных аспектов, характеризующих тантрический буддизм, представленный в Китае школой Чжэньянь, о которой пойдет речь далее, то к ним можно отнести: идею достижения просветления в течение одной жизни; идею преобразования сознания посредством трансформации аффектов в соответствующие виды мудрости и самоотождествления с определенным будда-аспектом, представляемом в форме божества; новый

вид канонических текстов — тантры; сложную систему тайных йогических практик, ритуала и символики, основанную на непосредственной передаче от учителя к ученику; комплексное использование в практике отождествления мантры, мандалы и мудры будда-аспекта [Торчинов, 2005, 229].

Между V и началом VIII века из Южной и Центральной Азии в Китай стали проникать буддийские тексты, содержавшие мантры и дхарани (*tuoluoni*, 陀罗尼). Эти тексты были трех основных разновидностей: отдельные дхарани-тексты с заклинанием и сопровождающим его ритуалом для защиты или других подобных целей; собрания текстов дхарани, объединяющих разнообразные ритуальные практики, цель которых варьировалась от изгнания демонов до достижения Просветления; и тексты, отражающие комплексные ритуальные системы.

К середине VII века можно наблюдать изобилие переводов подобных текстов на китайский язык, что говорит о нарастающем интересе к тантрическим ритуалам. Переводчиками в Китае обычно выступали монахи, причем в монашеской среде наблюдалось разделение обязанностей: одни монахи специализировались именно на переводах, тогда как другие были известны своими церемониальными службами, магическими способностями, наставничеством и распространением буддизма на благо государства.

Наиболее известными переводчиками раннего периода распространения эзотерического буддизма считаются Атикута (вторая половина VII века), Буддхапалита (вторая половина VII века), Сюаньцзан (602–664), Ди-вакара (613–687), Шикшананда (652–710), Маничинтана (?–721), И-Цзин (635–713) и Бодхиручи (?–727) [Handbook of Oriental Studies, 2011, 265].

Так, Атикуте, прибывшему из центральной Индии в Чанъань (столицу империи Тан) в 652 году, принадлежит перевод Дхаранисамбраха-сутры (*Tuoluoniji-jing*, 陀罗尼集经), который он выполнил совместно со своим учеником Сюанькаем в монастыре Хуэйжи (慧日寺), который стал одним из центров эзотерического буддизма. Этот текст на протяжении последующих нескольких веков имел большое влияние. Он состоит из 17 глав, наибольший интерес из которых представляют первые три и последняя главы. Несмотря на то что текст основан на жанре дхарани, эти главы представляют эзотерическую систему в полной мере, включая ритуалы абхишеки, хомы, чтения мантр и т.д. в создании мандалы и введении последователя в поле Будды с использованием соответствующей символики [Handbook of Oriental Studies, 2011, 269]. Американский буддолог Р. М. Дэвидсон считает, что таким образом Дхаранисамбраха-сутра в переводе Атикуты является самой ранней сохранившейся работой, включающей все характеристики зрелого эзотерического буддизма [Davidson, 2002, 112].

Ицзин интересовался тантрической формой буддизма, когда учился в Наланде, но не мог посвятить ей достаточно времени, так как имел много прочих обязанностей. Тем не менее среди его переводов можно найти

Махамаюривидьяраджни-сутру (*Dakongquezhouwang-jing*, 大孔雀咒王经) с приложением, описывающим методы построения алтарей и изображения образов, — хорошо разработанный тантрический текст [Тантрический буддизм, 1999, 11]. Активная деятельность Маничинтаны, Бодхиручи и Ицзина происходила в необычных обстоятельствах. Прибыв в Китай во время правления императрицы У, они сыграли не последнюю роль в легитимации ее режима. Эта правительница узурпировала власть между 690 и 705 годом, продвигая свою собственную династию Чжоу. Узаконить власть она пыталась провозглашением себя Чакравартином («вращающий колесо», идеальный правитель, вселенский монарх) и женской инкарнацией Бодхисаттвы Майтрейи. Нельзя не отметить, что этот исторический факт говорит о довольно сильном влиянии эзотерической традиции в это время в Китае, в частности при дворе. Следует также отметить, что для Китая с его жесткой патриархальной системой, продиктованной конфуцианским учением, это был первый случай в истории государства, когда женщине удалось узурпировать власть. Можно утверждать, что это могло произойти именно в силу распространения идей буддизма.

К началу VIII века в Китае стали появляться сложные систематические формы эзотерического буддизма, однако необходимость в простых текстах дхарани не уменьшилась. Использование и переводы коротких «текстов заклинаний» продолжались в течение правления как династии Тан, так и Сун, причем часто такими монахами, как Амогхаваджра и Данапала, которые своих покровителей и последователей из элиты обучали системам более высоких уровней. Другими словами, со времен Атикуты существовал спрос на оба вида текстов, и нельзя сказать, что более сложные системы замещали собой более простые. Публика для простых текстов дхарани была обширной, и они распространялись открыто, тогда как более сложные системы, целью которых было создание «повелителей мантры» через ритуал *абхишеки*, были узконаправленными, и их техники строго охранялись и держались в тайне.

К VIII веку появились и стали распространяться новые ритуальные системы Махавайрочана-сутры и Сарвататхагата-таттва-самграха-сутры. Они попали в Китай благодаря усилиям трех учителей. Первый, Шубхакарасимха (Шань Увэй, 善無畏), прибыл в Чанъань в 716 году, вскоре за ним последовали Ваджрабодхи (Цзинь Ганчжи 金剛智) и его ученик Амогхаваджра (Букун 不空), которые прибыли в столицу Тан в 721 году. Именно с этими тремя *махаачарья*, великими учителями, связывают формирование «школы» эзотерического буддизма в Китае. Они привезли с собой огромное количество тантрических текстов различных уровней, практик, доступ к наиболее сложным из которых осуществлялся посредством *абхишеки* — посвящения, во время которого последователь отождествлял себя с Буддой Махавайрочаной.

Нужно отметить, что традиция соблюдения линии преемственности в качестве важнейшей основы сохранения учения Ваджраяны перешла и в Китай. Так, в традиции китайского эзотерического буддизма учение тантры было передано Татхагатой Вайрочаной Ваджрасаттве, от него учение перешло к Нагарджуне, а учеником Нагарджуны был Нагаджняна, непосредственный учитель Ваджрабодхи. Таким образом, первым патриархом эзотерической школы в Китае считается центральное «божество» школы — Махавайрочана, вторым — Ваджрасаттва. Ваджрабодхи считается четвертым патриархом в линии передачи, или первым официально возглавившим школу реально существующим лицом [Ветлужская, 2008, 111].

Исследователи отмечают, что поучения и практики, привезенные «тремя великими ачарья», подверглись дальнейшему развитию в процессе их распространения в Китае. В течение VIII века тантрические практики получили государственное покровительство, и при императоре Дайцзуне (762–779) «Йога» (*yujiā*, 瑜伽), или «Школа мантр — Чженьянь цзяо» (*zhenyanjiao*, 真言教), Ваджрабодхи и Амогхаваджры стала государственным учением. В дальнейшем это учение стало основой различных линий преемственности в китайском, корейском и японском эзотерическом буддизме.

Влияние деятельности «трех великих наставников» на китайскую буддийскую культуру трудно переоценить. Во-первых, они перевели большое количество текстов, отражавших последние тенденции в развитии индийского буддизма. С этими текстами появлялись и комментарии, пособия по проведению ритуалов, и представления о большом количестве новых божеств и ассоциируемых с ними практик. Во-вторых, результатом активности Амогхаваджры под патронажем Дайцзуна стало не только институциональное развитие (алтари для проведения абхишеки во дворце и в монастырях Дасиншань и Цинлун; развитие комплекса монастырей Цзингэ на горе Утай), но также и национальный и международный престиж. Эти монастыри довольно быстро стали центрами обучения для паломников из Кореи, Японии и других стран. Так, например, в монастыре Цинлун, располагавшемся в юго-восточной части города Чанъань жил Хуэйго, ученик Амогхаваджры, благодаря поучениям которого все японские монахи, начиная с Кукая, считали Цинлун китайским Наланда и стремились учиться именно там. В результате он стал более известен в Японии, чем в самом Китае. Впоследствии, даже в IX веке, этот монастырь был известен благодаря монахам, предсказывавшим будущее, отгонявшим злых духов своими магическими чарами, а находящаяся там картина Вайшраванараджи была знаменита своей способностью излечивать болезни [Тантрический буддизм, 1999, 103].

Наиболее важным трудом Шубхакарасимхи является его перевод Махавайрочана-сутры (*DaPiluzhenachengfojingshu*, 大毘盧遮那成佛神變加持經), который он выполнил при помощи своего ученика Истина (683–727). Этот текст считается центральным в эзотерической традиции Китая наряду

с Сарвататхагата-таттва-самграхой [Handbook of Oriental Studies, 2011, 212]. Также Исин составил обширный комментарий к этой сутре, судя по всему, полагаясь на устные наставления Шубхакарасимхи. Текст состоит из семи разделов и тридцати шести глав, однако считается, что последние пять глав, описывающие исполнение ритуала, не принадлежали к оригинальному тексту.

Система Махавайрочана-сутры, относящейся к классу чарья-тантр [Ветлужская, 2008, 110], организована вокруг трех семейств Дхьяни-будд: Семейство Будды (*fo*, 佛), Лotosовое (*lianhua*, 蓮花) и Ваджрное (*jingang*, 金剛) — и дает развернутое описание ритуала трансформации иницируемых в космического Будду. Здесь содержатся инструкции по созданию Гарбхадхату, или мандалы мира чрева, и соответствующие ей организация и отношения между просветленными существами, от Махавайрочаны до великих Бодхисаттв и разнообразных дэв, контролирующих ветер, дождь и другие силы природы; так же описываются абхишека и ее уровни, исполнение хомы и значение мантры.

Повествовательная часть текста строится на диалоге Махавайрочаны и Ваджрапани, подобно разговору учителя и ученика, где Ваджрапани задает различные вопросы, которые, строго говоря, можно свести к двум основным: Что такое Совершенная просветленность? И как ее достичь? Первая глава представляет подходы к этим вопросам, берущие начало в традиции Махаяны: медитация, помогающая увидеть ум таким, каким он является, и понять ошибку отождествления реальности и явлений, а также техники различения видов запутанности ума. Вторая глава отвечает на эти вопросы исходя из ритуального аспекта, описывая предварительные практики (как внутренние, так и внешние).

Совершенная просветленность (ануттара-самъяksamбодхи) персонифицируется в фигуре Махавайрочаны; соответственно провозглашается, что цель практикующих — стать Махавайрочаной. У этой основной идеи есть три взаимозависимых аспекта: причинная основа, природа и результат Совершенной просветленности. Причинная основа двоична: есть причина непосредственная (просветленное сознание, *бодхичитта*, внутренне присуща всем живым существам и гарантирует обретение просветленности), и есть косвенная (стремление к просветленности и путь, включающий восемь уровней сознания, 60 типов сознания, а также сверхчеловеческие уровни шраваков, пратьекабудд и Бодхисаттв). Природа просветленности — познать свое сознание (*читта*) таким, какое оно есть. Результат — проявление Махавайрочаны в трех обликах — Нирманакая, Самбхогакая и Дхармакая [Тантрический буддизм, 2004, 9].

Можно сказать, что Махавайрочана-сутра кодифицирует космический порядок и излагает ритуальную технологию, с помощью которой можно стать его повелителем. Путь, изложенный здесь, отличается от пути,

проложенного через учение Шакьямуни и осуществляемого через его наставления и его учеников. Вместо этого через использование так называемых «трех таинств» (*sanmi*, 三密) — тела (*shen*, 身) (посредством мудры), речи (*kou*, 口) (мантра) и ума (*yi*, 意) (самадхи) — адепт ритуально воспроизводит тело, речь и ум Махавайрочаны, а через ритуал абхишеки сам становится живым олицетворением просветленного существа, Буддой Махавайрочаной. Другими словами, последователь не изучает или практикует учение, впервые полученное от Шакьямуни и переданное через его учеников и сутры, но в течение ритуала сам становится Махавайрочаной.

Сарвататхагата-таттва-самграха, или Сутра Алмазной вершины, переводилась несколько раз. Первым переводом занимался Ваджрабодхи, однако полный перевод был выполнен Амогхаваджрой в 754 году и стал основным для восточно-азиатского эзотерического буддизма. Этот текст состоит из четырех частей: введение, описание абхишеки, дискуссия о различных видах сиддхи и типах мудры и, наконец, часть, посвященная различным предписаниям. В отличие от Махавайрочаны-сутры, Сутра Алмазной вершины относится к классу йога-тантр [Ветлужская, 2008, 110]. Она организована вокруг пяти семейств: Будды, Лотоса, Ваджры, Ратны и Кармы. Повествовательная часть начинается с проявления Махавайрочаны в Акаништхе, наивысшем из небес в буддийской космологии, именно в тот момент, когда Сиддхартха (здесь — Сарвардхасиддхи) входит в состояние своего заключительного транса. Этот транс прерывается космическими буддами, которые даруют ему абхишеку, вводящую его в «пятикратную мудрость», которая позволяет осознать себя как Татхагату Ваджрадхату. Ваджрадхату затем строит великую Ваджрадхату-мандалу (мандалу Алмазного мира), трансформируя себя в Махавайрочану, окруженного остальными четырьмя дхьяни-буддами. Затем он достраивает остальную часть мандалы через серию обрядов абхишеки, которые трансформируют Бодхисаттв — начиная с Самантабхадры — в божеств мандалы.

Кроме того, стоит отметить такое произведение, написанное самим Амогхаваджрой, как «Трактат о состоянии ануттара-самъяksamбодхи, возникающем в йоге Алмазной вершины». Этот текст был составлен им в храме Дасиньшань и впоследствии был помещен в Трипитаку-тайсе [Тантрический буддизм, 1999, 5]. Здесь Амогхаваджра описывает отличия Ваджраяны от других направлений, а также практики достижения состояния самадхи (созерцания) с использованием созерцания лунного диска и визуализации литеры «А», рассматривает такие категории, как Пять будда-семейств и соответствующие им Шестнадцать великих Бодхисаттв, понятие пустоты, Три таинства и т.д., апеллируя при этом прежде всего к Махавайрочана-сутре.

После смерти Амогхаваджры в 774 году и Дайцзуна в 779 передача учения сфокусировалась вокруг «Йоги» Сарвататхагата-таттва-самграхи,

Махавайрочана-сутры и Сусиддхимахакара-тантры, еще одного важного текста в китайской эзотерической традиции.

Что касается тантрического «пантеона», характерного для Китая того времени, то основными образами здесь выступают Дхьяни-будды (Вайрочана, Амитабха, Акшобья, Ратнасамбхава и Амогхасиддхи), особое место занимает Махавайрочана (*Darirulai*, 大日如來, *Dapiluzhena*, 大毘盧遮那). Здесь наблюдается смещение внимания с Будды Шакьямуни на его трансцендентную форму, Вайрочану, синонимом которого в текстах обычно выступает «Великое Солнце» (*Dari*, 大日). Первые его изображения в Китае появляются еще в V–VII веках в пещерах Дуньхуана, Юньгана и Лунмэня, однако принято считать, что они относятся не к эзотерической традиции, а к основной, как, например, изображения из монастыря Фэнсянь в пещерах Лунмэня, датированные 655 и 675 годами. С VIII же века, после перевода Махавайрочана-сутры, получают распространение непосредственно эзотерические изображения. Интересно, что две эти формы нелегко отличить друг от друга. Обе они типично представляют Вайрочану исполняющим мудру «кулака мудрости» (*zhiquanyin*, 智拳印). Но поскольку Махавайрочана изображается в центре двух основополагающих мандал, Ваджрадхату и Гарбхадхату, иконографическая репрезентация этих мандал в двух- или трехмерной формах может идентифицировать изображение как эзотерическое [Handbook of Oriental Studies, 2011, 218]. Также необходимо отметить Байшаджягуру (*yaoshi*, 药师), или Байшаджяраджа (*yaowang*, 药王) — Будду Медицины, который был причислен к эзотерическому пантеону в период ранней Тан. Ваджрабодхи принадлежит перевод текста под названием «Ритуалы визуализации Будды Медицины» (*Yaoshirulaiguanxingyigui*, 药师如莱观行仪轨). Были распространены культы Самантабхадры, Ваджрасаттвы, Ваджрапани, Манджушри. Кроме того, были известны такие формы Авалокитешвары, как Тысячерукий Авалокитешвара, Чинтаманичакра-Авалокитешвара, Амогхапаша; такие женские будда-аспекты, как Тара, в частности, ее проявление Бхрикути, а также Кунди и т.д.

Основными археологическими источниками, на которые опираются ученые в изучении тантрической традиции эпохи Тан, являются пещерный комплекс Лунмэнь (龙门) в окрестностях Лояна (наибольший интерес здесь представляет пещера Лэйгутай, 擂鼓台), развалины храма Аньгуо (安国寺) в Сиани, пещеры Морго [Handbook of Oriental Studies, 2011, 404]. Помимо территории непосредственно Китая предметы буддийского тантрического искусства сохранились (либо оригиналы, либо копии высокого качества) в Японии. Благодаря монахам-паломникам, таким как Кукай, Эннин и Энчин, в течение IX века туда было завезено большое количество текстов, мандал и ритуальных предметов.

Упадок династии Тан в начале X века послужил причиной недостатка переводов эзотерических текстов. Однако возобновление крупномасштабной государственной поддержки деятельности переводчиков при династии

Северная Сун (960–1279) в течение конца X — начала XI века поспособствовало появлению некоторого количества новых текстов, а также обновлению прежних переводов и завершению переводов предшествовавшего периода. Кроме того, встречаются свидетельства, такие как записи японского монаха Дзедзина, посетившего Китай в 1073 году, где говорится о том, что в императорском дворце в то время (в частности, при императоре Шэньцзуне) находились изображения, относившиеся исключительно к школе Чжэньянь. Тем не менее считается, что в целом эта школа уже не процветала и вскоре, примерно через сто восемьдесят лет после пика своей популярности, отмерла в этой стране [Тантрический буддизм, 1999, 13]. Однако в период правления монгольской династии Юань тантрический буддизм вернулся в Китай и расцвел, но уже в новом воплощении — в форме тибетского буддизма. Эта религия стала официальной в империи. Основным священным текстом стала теперь Хеваджра-тантра, главным учением — Ламдре, самой распространенной практикой — Шесть йог Наропы. Главные школы тибетского буддизма в Китае эпохи Юань — Сакья и Карма Кагью [Cambridge History of China, 2008, 443, 541]. Поскольку тибетский тантрический буддизм явился возрождением утерянной эзотерической традиции, можно предположить, что он был воспринят китайским населением и наложился на уже существовавший мировоззренческий субстрат, что во многом помогло монгольской династии легитимировать свою власть.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ветлужская, 2008 — Ветлужская Л. Л. Элементы буддийской тантры в Китае, Тибете и Бурятии // Традиции Абхидхармы, Праджня-парамиты, Тантры и литературное творчество бурятских религиозных мыслителей: сб. ст. / науч. ред. Л. Е. Янгутов. Улан-Удэ, 2008. С. 107–126.
2. Кравцова, 1999 — Кравцова М. Е. История культуры Китая. СПб.: Лань, 1999.
3. Тантрический буддизм, 1999 — Тантрический буддизм, вып. 1 / пер., введ. и коммент. А. Г. Фесюн / ред. И. Сиренко. М.: Серебряные нити, 1999.
4. Тантрический буддизм, 2004 — Тантрический буддизм, вып. 2 / пер., введ. и коммент. А. Г. Фесюн / ред. И. Сиренко. М.: Серебряные нити, 2004.
5. Торчинов, 1998 — Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

6. Тóрчинов, 2005 — Тóрчинов Е. А. Введение в буддизм: курс лекций. СПб., 2005.
7. Davidson, 2002 — Davidson, R. M. Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement. New York: Columbia University Press, 2002.
8. Cambridge History of China, 2008 — The Cambridge History of China / ed. by Herbert Franke and Denis Twitchett. Volume 6: Alien Regimes and Border States. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. Pp. 907–1368.
9. Handbook of Oriental Studies, 2011 — Handbook of Oriental Studies: Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia / ed. by Charles D. Orzech (general editor), Henrik H. Sørensen (associate editor), Richard K. Payne (associate editor). Boston, 2011.

Р. Т. Сабиров (Москва)

РЕЦЕПЦИЯ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА НА ЗАПАДЕ В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Буддизм на протяжении своей многовековой истории являл удивительный пример гибкости, адаптируясь к разным политическим, экономическим, религиозным и культурным условиям. Буддийские наставники достаточно умело обращались с наследием Будды, акцентируя внимание в каждой стране именно на тех аспектах Дхармы, в которых более всего нуждались ее жители или которые были им ближе и понятнее. История буддизма в Тибете — яркий тому пример. Говоря о приходе индийского буддизма в Тибет, как правило, выделяют в первую очередь политические причины: тибетские цари рассматривали буддизм прежде всего как идеологию, способствовавшую укреплению центральной власти. Царю противостояла местная аристократия, исповедовавшая религию бон; в то же время появилась новая знать, возвысившаяся исключительно благодаря своим заслугам. Поэтому «буддизм, как чужеземная религия, безразличная к этнической принадлежности, социальному происхождению и родovitости своих последователей, рассматривался новой знатью в качестве желанной альтернативы, способной вытеснить автохтонную социально-политическую идеологию» [Островская, 2008, 48].

Для того чтобы учение укоренилось на новой территории, оно должно найти отклик у людей, то есть предоставить им какие-то новые или более эффективные методы решения их проблем. При этом немаловажно найти «общий язык»: элементы учения и то, кем и как оно передается, должно быть понятно и созвучно аудитории. Так, одним из первых проповедников буддизма в Тибете был знаменитый индийский пандита Шантаракшита. Однако его модель проповеди — изложение основ буддийской догматики — не увенчалась успехом в тибетском обществе, где сама «идея обращения в новую религию посредством проповеди еще не была известна»

[Островская, 2008, 56]. Тогда Шантаракшита посоветовал царю Тисрондецану (Трисонг Децен) пригласить знаменитого йогина Падмасамбхаву. «Второй Будда», как его позже стали называть в Тибете, Падмасамбхава покорила сердца тибетцев демонстрацией чудес, усмирением местных божеств и прочими удивительными способностями — тем, что было близко и понятно людям, воспитанным в бонской культуре [Островская, 2008, 57–58]. Таким образом, буддийские проповедники смогли найти в добуддийской культуре Тибета определенные элементы, с помощью которых им удалось привлечь внимание тибетцев к буддизму, своего рода «кирпичики», которые легли в основание масштабного строения под названием «тибетский буддизм». Но, оказавшись в основании, эти «кирпичики» изменили и само строение. Как показала дальнейшая история Дхармы в Стране снегов, буддизм там приобрел серьезную местную специфику во многом под влиянием местных добуддийских верований [Жуковская, 1977; Герасимова, 1989].

Акцент на социально-политических причинах обращения в буддизм умаляет собственно религиозный аспект интереса к религии. Буддизм привлекал людей прежде всего как путь, ведущий к избавлению от страдания. У нас мало сведений о том, какую роль сыграли личные симпатии ранних тибетских царей в их поддержке буддизма, но об этом можно узнать из жизнеописаний великих тибетских йогин (например, Марпы, Миларепы и др.).

Похожее объяснение рецепции буддизма применяется и в отношении Монголии. Монголы познакомились с буддизмом в ходе своих завоевательных походов. Хан Хубилай (1215–1294) провозгласил буддизм государственной религией империи Юань, также руководствуясь причинами политического характера — ему, как и тибетским царям, нужна была идеология, не связанная с местными кланами (в Китае это было особенно актуально), происхождением и статусом. В то же время можно предположить, что свою роль сыграл и личный интерес Хубилая к буддизму, который был для него персонифицирован в личности Пагба-ламы (1235–1280). Известно, что последнему было всего 23 года, когда он встретился с Хубилаем, которому было за 50. Однако знания и ученость молодого ламы настолько покорили опытного и зрелого хана, что он сделал Пагба-ламу своим наставником, невзирая на разницу в возрасте.

Второй этап распространения буддизма в монгольских землях, начавшийся в XVI веке, также объясняют политическими причинами. Одна из версий заключается в том, что Алтан-хан Тумэтский (1507–1582) нуждался в легитимации своих претензий на власть над всеми монголами. Однако эта точка зрения была подвергнута убедительной критике Й. Элверскогом. Как пишет исследователь, тибетские проповедники начали появляться в монгольских землях во время социально-политических потрясений, с которыми, видимо, местные религиозные деятели — шаманы, даосы и пр. —

не могли совладать [Elverskog, 2007, 69–75]. Именно тогда состоялась встреча Алтан-хана с Далай-ламой Сонамом Гьяцо (1543–1588), во время которой последний излечил хана от мучившей того болезни, то есть буквально избавил от страданий. А поскольку хан воспринимался как воплощение Великого Синего Неба и был призван приносить мир, порядок и гармонию в общество, исцеление могло рассматриваться именно как восстановление утраченной гармонии при посредничестве буддийского иерарха.

Если в Тибете рецепция буддизма шла в контексте противостояния с автохтонной религией бон, то в монгольской империи религиозный контекст был многообразнее: мусульмане, даосы, христиане, представители китайского буддизма, шаманисты. Тем не менее буддизму удалось закрепиться и там, и там благодаря сочетанию ряда факторов, среди которых личные качества проповедников сыграли немаловажную роль.

Другими словами, в распространении буддизма в Тибете и Монголии (как, впрочем, и в других местах) решающую роль играли личные качества проповедников и потребности населения — и все это преломлялось сквозь призму местной культуры и верований.

Все это актуально и для ситуации XX века, когда с тибетским буддизмом познакомились жители Запада*. Но в то же время здесь имеются существенные отличия.

Во-первых, еще до появления буддийских наставников в Америке и Европе в западной культуре и науке сформировалось определенное представление о буддизме. Оно основывается на трудах ученых-ориенталистов и буддологов, которые занимались главным образом изучением текстов, а не живого учения.

Во-вторых, параллельно с появлением первых значимых наставников Дхармы в Европе и Америке (или даже ранее) шло конструирование образа Тибета как таинственной страны мистиков, магов и махатм. По мнению некоторых ученых, этому во многом способствовали британцы, которые использовали идею Тибета как мистической, паранормальной страны — то есть не нормального государства — в качестве инструмента пропаганды. Они старались пускать туда только тех писателей и путешественников, которые симпатизировали этому мифическому образу. В отсутствие внятной и убедительной альтернативы именно такой образ был воспринят и продвигался западными учеными [O'Neill, 2010]. Его поддерживали также основатели и последователи Теософского общества, различные мистификаторы и многие другие.

* В данной статье я не касаюсь рецепции буддизма в России, поскольку, на мой взгляд, история буддизма здесь имеет свою специфику, которая требует отдельного рассмотрения. Хотя, безусловно, многие особенности восприятия буддизма и Тибета западными верующими актуальны и для российских буддистов.

Среди ранних упоминаний о Тибете в западной культуре можно назвать «Письмо Далай-ламе» французского поэта Антонена Арто (1925). В рассказе «Пустой дом» А. Конан Дойла Шерлок Холмс рассказывает о том, как он два года путешествовал по Тибету, посетил Лхасу и провел несколько дней у Далай-ламы. В 1927 году вышли первый перевод «Тибетской книги мертвых» на английском языке и «Путешествие парижанки в Лхасу» Александры Давид-Неэль.

Настоящее знакомство Запада с тибетским буддизмом началось после 1959 года, когда Далай-лама XIV и многие другие видные учителя буддизма бежали из захваченного КНР Тибета. На смену теософскому мифу о Тибете пришел вполне конкретный «тибетский вопрос», связанный с борьбой за независимость страны, жертвами и уничтожением монастырей и реликвий в годы культурной революции и политикой КНР в отношении тибетцев в целом. Появление выдающихся тибетских лам на Западе почти совпало с революционными преобразованиями западного общества конца 1960-х — начала 1970-х. Молодежные протесты 1968 года, движение хиппи, творчество битников были неразрывно связаны с поиском новых духовных ориентиров. Разочарованные в ценностях и образе жизни своих родителей, возмущенные военными действиями США во Вьетнаме американцы и европейцы обратили свой взор на Восток. Как и монголы времен Алтан-хана, молодые европейцы и американцы пребывали в ситуации хаоса и дисгармонии.

Таким образом, в 1960–70-е годы сложился целый ряд факторов, обусловивших успех тибетского буддизма на Западе. К ним можно причислить мистический образ Тибета, не утративший своей силы и подогревавшийся книгами британского мистификатора Лобсанга Рампы и др.; «тибетский вопрос», широко представленный в западных СМИ и усиленный (правда, позднее) растущей популярностью Далай-ламы XIV, обращением в буддизм голливудских звезд. И наконец — деятельность выдающихся буддийских учителей.

Хотя последних было немало (Кармапа XVI, лама Еше, Зопа Ринпоче и многие другие), я хотел бы отдельно выделить нескольких из них, чей опыт и жизненный путь особенно показательны в контексте данной темы. В первую очередь это, конечно же, Далай-лама XIV, завоевавший своим обаянием и активной деятельностью сотни тысяч последователей по всему миру. Получение им Нобелевской премии мира в 1989 году, публикации книг по буддизму, диалог с учеными и представителями других религий сыграли огромную роль в популяризации тибетского буддизма.

Одним из первых деятелей тибетского буддизма в Америке стал Геше Вангъял (1901–1983), калмык, приехавший туда в 1955 году в качестве наставника для калмыцкой диаспоры на восточном побережье США. В 1958 году он основал буддийский монастырь в Вашингтоне (Нью-Джерси).

Среди его учеников было много американцев, в том числе известный буддолог Роберт Турман.

Если Геше Вангьял был учителем традиционного склада, то его более известный коллега Чогьям Трунгпа (1939–1987) вошел в историю тибетского буддизма как личность неоднозначная, противоречивая и революционная. Держатель линий Кагью и Ньингма, перерожденец, Трунгпа Ринпоче стал одной из ключевых фигур в распространении тибетского буддизма на Западе. В отличие от других наставников он поставил задачу представить буддийское учение, очищенное от этнических и культурных наслоений, показать саму его суть. В 1974 году он основал Университет Наропы в Боулдере, штат Колорадо, а также ряд других центров в США и Канаде.

В 1975 году ламой Еше и Зопой Ринпоче был основан Фонд по сохранению традиции Махаяны (Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition), изначально обучавший западных студентов в Непале, а впоследствии разросшийся до глобальной сети из более чем 142 центров в 32 странах.

В конце 1960-х во время одной из поездок в Непал датчанин Оле Нидал становится учеником Кармапы XVI. С начала 1970-х Оле Нидал вместе с женой Ханной основывают медитационные центры Карма Кагью по всему миру.

Жизненные истории вышеперечисленных и многих других учителей буддизма на Западе являют третью особенность распространения тибетского буддизма на Западе. Она заключается в том, что, в отличие от прежних периодов, буддистам пришлось гораздо больше подстраиваться под реалии западного общества. Если в Тибете, Монголии, Бурятии, Калмыкии и других районах воспроизводилась традиционная модель — монастырский буддизм, то на современном Западе для этого не оказалось необходимых условий. Монастыри способствовали институционализации буддизма, сращиванию светской и духовной власти, обеспечивали вертикальную мобильность населению, становились важными культурными и экономическими центрами. Монастырская форма предполагала наличие монахов и мирян и определенную схему их взаимодействия. Миряне поддерживали сангху, а ламы исполняли обряды и ритуалы для мирян. На современном Западе воспроизведение данной формы невозможно в силу целого ряда причин. Изначально европейцы и американцы обратились именно к практической стороне буддизма, его духовной практике и, в некоторой степени, к философским аспектам учения. Если искать какие-то аналоги в средневековом Тибете, то можно сказать, что была воспроизведена, скорее, модель тантрических школ Кагью и Ньингма, среди последователей которых были практики-миряне.

Если раньше буддизм встречал и успешно ассимилировал местные культы и верования, обычно менее развитые, то теперь учение Будды вошло в соприкосновение с современной наукой, западными ценностями и массо-

вой культурой. Теперь уже буддизму и буддистам приходится, в некотором смысле, доказывать свою состоятельность. И одним из наиболее успешных направлений здесь стало взаимодействие буддизма и науки.

В 1990 году чилийский ученый и философ Франциско Варела при участии Далай-ламы XIV основал институт «Ум и жизнь» (Mind and Life Institute) для изучения взаимоотношений буддизма и науки.

Чуть ранее, в 1979 году, профессор медицины Массачусетского университета и буддист Джон Кабат-Зинн (Jon Kabat-Zinn) начал программу снижения стресса, основанную на практике памятования (Mindfulness-Based Stress Reduction). Это положило начало целому движению сторонников медитации памятования, или осознанности (*mindfulness*). Они практикуют осознанный прием пищи, осознанный секс, осознанное вождение автомобиля, занятие спортом и все, что в принципе можно делать осознанно. Медитацией увлекаются ученые, бизнесмены, актеры и др. Проводятся исследования о положительном влиянии медитации памятования на снижение стресса, лечение ожирения, депрессии; публикуются книги, проводятся конференции, разрабатываются мобильные приложения.

По мнению американского исследователя Джеффа Уилсона (Jeff Wilson), на этом этапе буддизм распрощался со своим контркультурным образом и был ассимилирован массовой американской культурой [Wilson, 2014]. Как пишет ученый, рост интереса к медитации памятования — хороший пример того, как буддизм взаимодействует с новой культурой и адаптируется к ней [Ibid].

Можно предположить, что медитация является хорошим методом решения проблем, порожденных современным капиталистическим, информационным обществом. В одном случае — реальным методом, в другом, как писал еще в 2001 году Славой Жижек, западный буддизм позволяет вам полностью участвовать в капиталистической игре, сохраняя при этом ощущение, что в действительности вы вне этой игры, что вы прекрасно осознаете, насколько бессмысленен этот спектакль [Žižek, 2001].

Медитация памятования (*mindfulness*) ассоциируется с буддизмом, но в буддизме медитация — лишь один из аспектов Пути, наряду с этикой и мудростью [Buswell, 2014]. Представляется, что в настоящее время на Западе, если не брать в расчет этнических буддистов-тибетцев, набирает популярность редуцированная, секуляризированная форма буддизма. Яркий пример тому — использование медитации в американской армии при подготовке солдат, что вызывает уместный вопрос, насколько это соответствует базовым принципам буддийской этики, основанной на любви и ненасилии.

Пока еще рано делать какие-то прогнозы о будущем буддизма на Западе, но можно предположить, что взаимодействие учения Будды и западной науки и культуры может принести неожиданные плоды.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герасимова, 1989 — Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
2. Жуковская, 1977 — Жуковская Н. Л. Ламаизм и ранние формы религии. М., 1977.
3. Островская, 2008 — Островская Е. А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. СПб., 2008.
4. Buswell, 2014 — Buswell Jr., Robert E., Lopez Jr., Donald S. Which mindfulness? // Tricycle. 2014. May 08. URL: <http://www.tricycle.com/blog/which-mindfulness>.
5. Elverskog, 2007 — Elverskog, Johan. Tibetocentrism, religious conversion and the study of mongolian Buddhism // Mongolia-Tibet Interface: Opening New Research Terrains in Inner Asia, // eds. Hildegard Diemberger and Uradyn Bulag. Leiden: Brill Publishers, 2007. Pp. 59–81.
6. O'Neill, 2010 — O'Neill B. Tibet: still a 'buffer state' for posh Westerners? // Spiked. 2010. July 12. URL: <http://www.spiked-online.com/newsite/article/9187>.
7. Wilson, 2014 — Wilson J. Mindful America: The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture. Oxford University Press. 2014. August 1.
8. Žižek, 2001 — Žižek, S. From Western Marxism to Western Buddhism // Cabinet Magazine. 2001. Issue 2, Spring. URL: <http://www.cabinetmagazine.org/issues/2/western.php>.

Ю. Г. Смертин (Краснодар)

ЯПЕНИЗАЦИЯ ВАДЖРАЯНЫ: ШКОЛА ТАТИКАВА-РЮ

Татикава-рю является одним из течений эзотерического японского буддизма Сингон, который базировался на индийских тантрических учениях. Оно стало популярным в эпоху Хэйан (794–1185), когда в Японии безраздельно властвовала аристократия.

Буддийский эзотерический тантризм оформился в самостоятельное течение в Индии в VI–VII веках на основе индуистского тантризма, связанного с философией веданты. Его последователи называли свое учение Ваджраяной, они верили в возможность обретения состояния Будды в этой жизни, в «этом теле», в отличие от махаянистского пути постепенного совершенствования в нескольких перевоплощениях [Жиртуева, 2006].

Мистические тексты (тантры) являются теоретической основой Ваджраяны, а магические словесные формулы (мантры) составляют суть ее религиозной практики. Ключ ко всему этому имеют только посвященные, которые обладают знанием о скрытом смысле текстов и символов. В отличие от других направлений буддизма, в тантризме проводится идея о том, что желания человека, его страсти — не изначальное зло, а форма энергии, которую можно и нужно использовать как средство достижения освобождения от страданий. В частности, сексуальное влечение рассматривается как мощная сила, способствующая духовному развитию. Поэтому соитие приобретает здесь ритуальный смысл и направлено на приобретение энергии-шакти. Именно в тантризме возникла *мандала* — графическая диаграмма мироздания, насыщенная магическими знаками и символами; она использовалась для изгнания злых духов, вызывания дождя, исцеления болезней и т. п.

Тантрический буддизм довольно быстро распространился из Индии в Юго-Восточную Азию и на Цейлон. Вскоре он достиг Китая и Тибета. В VIII веке в Китае были переведены многие тантрические тексты, однако тантризм не оформился в отдельную школу, поскольку в середине IX века

начались гонения на буддизм, который был обвинен в подрыве китайской самости.

В Японии тантризм под названием «Сингон» («Истинные слова») появился в начале IX века благодаря подвижничеству буддийского монаха Кукая (774–836), более известного под посмертным именем Кобо Дайси («великий учитель, распространявший Закон»). Этого религиозного мыслителя не удовлетворяли те формы буддизма, которые в то время существовали в Японии, и поэтому он в 804 году отправился в Китай, чтобы обрести истинное учение. Он стал учеником Хуэйго, седьмого патриарха китайской Ваджраяны (кит. *чэнь янь*). Знание китайского языка и санскрита позволили Кукаю в течение двух лет постичь тайный смысл учения, и Хуэйго объявил его восьмым патриархом тантраяны. Кукай возвратился в Японию с большим количеством литературы и ритуальных предметов.

Императорский двор заинтересовался магическими аспектами нового учения — и, прежде всего, в плане отвращения болезней от императорской семьи и предотвращения бедствий в стране. В 816 году Кукай начинает строить монастырь на горе Коя (к югу от Осаки), который станет центром школы Сингон. Здесь же он и умер в 835 году.

После возвращения из Китая Кукай написал более пятидесяти трактатов и комментариев к привезенным сутрам. Главными текстами Сингон стали «Махавайрочана-сутра» («Сутра великого Вайрочаны») и китайские комментарии к ней, а также «Ваджрасекхара-сутра» («Сутра Алмазной вершины»). Согласно этим текстам, все существующее в мире (живая и неживая природа, мысли, слова) является проявлением единой космической сущности — Будды Вайрочаны (яп. *Дайнити*). Естественно, что человек тоже персонифицируется в Вайрочане, то есть он и есть Будда, эта «буддовость» присутствует в его помыслах и делах. А значит, можно достичь состояния Будды в нынешнем теле, при этой жизни. Эту истину невозможно передать словами, наставлениями и т.п.; она передается непосредственно от учителя ученику, «от сердца к сердцу» (яп. *исин дэнсин*).

Считается, что Кукай привез из Поднебесной изображение слоноголового бога Ганеши, почитавшегося в индуизме, но ставшем в Китае божеством тантрического буддизма. Поначалу в Японии Ганеша (*Кангу-тен*) почитался как охранитель мандал и изображался с шестью руками, но затем его статус повысился, он стал божеством счастья и блаженства. В эпоху Хэйан наибольшую популярность приобрел Двойной Ганеша (*Сосин Кангу-тен*), или Обнимающийся Ганеша, который приобрел сексуальную коннотацию. Он изображался в виде слившихся в страстных объятиях мужчину и женщину с головами слонов. Мужской персонаж был красного цвета, а женский — белого, что символизировало слияние двух противоположностей, женской крови и мужского семени, абсолютную гармонию и животворящее начало [Sanford, 1991, 287, 289].

С Кукаем связывают и появление в Японии образов духов женского начала (*дакини*), которые в буддизме Ваджраяны считались носительницами тайных учений, защитницами людей, стремящихся к Пробуждению, и ассоциировались с высшей мудростью природы и разума [Summer-Brown, 2002, 139–140, 201]. Дакини пришли в буддизм из индуистского тантризма, где они изображались кровожадными и злобными демонами, причиняющими людям разнообразный вред и смерть и тем самым борющимися с человеческим стремлением продлить существование в сансаре. В Японии они довольно быстро сфокусировались в единый образ Дакини-тэн (божество Дакини), и уже в конце эпохи Хэйан он слился с синтоистским *ками* Инари — божеством лис, плодородия, риса и сакэ. Дакини-тэн изображалась в виде женщины, летящей в небесах на белой лисе [Smyers, 1999, 82–83]. Такой симбиоз был характерен для возникшего процесса адаптации и японизации китайских религиозных идей, получивший название *рёбусинто* (двойной путь духов): *ками* объявлялись манифестациями Будд и Бодхисаттв, а последние рассматривались как проявления одухотворенной природы, то есть *ками*.

Сингон стал важным компонентом мировоззрения хэйанской аристократии, склонной к мистике и всему таинственному. Ее привлекали необычные ритуалы, проводившиеся в горных убежищах, загадочные звуки мантр и т.п. При дворе устраивались основанные на астрологии гадательные ритуалы, призванные устранить опасности, грозящие императору и двору.

Считается, что Татикава-рю была основана сингонским монахом Нинканом (1057–1114). Он был сыном аристократа Минамото Тосифусы и обладал определенным влиянием при дворе. Нинкан имел официальный статус «защитника и наставника» (*годзи со*) принца Сукехито и проводил для него магические религиозные церемонии. Принц не имел реальных перспектив стать наследником престола, но, видимо, хотел этого. Когда император Тоба в 1113 году вдруг серьезно заболел, его окружение заподозрило в этом злую волю Сукехито, который склонил Нинкана навести порчу на царственную особу. Заговор был раскрыт, и Нинкан был сослан на полуостров Идзу [Такуа, 2012, 55–56]. Неизвестно, действительно ли Нинкан был заговорщиком, но в любом случае эти события отражают борьбу между кланами (*удзи*) хэйанской аристократии.

В ссылке Нинкан познакомился с местным мастером даосского учения Инь-Ян (яп. *Он-Мё*) Кенреном из находящегося неподалеку селения Татикава, который стал его учеником. Вместе, как считается, они создали учение, объединявшее эзотерический буддизм и даосизм и ставшее позже известным как Татикава-рю. Продолжателем его дела стал Кенрен и многочисленные последователи, которые создали теоретические и практические основания новой школы. У Татикава-рю появилось много критиков

и открытых противников, прежде всего в рядах сингонских иерархов. Они обвиняли адептов новой школы в аморальности, приверженности разнужданным сексуальным практикам и т.п.

Одним из главных текстов Татикава-рю была «Сутра тайного блаженства» (полное название «Сутра, излагающая тайные методы, позволяющие мужчине и женщине испытать блаженство буддовости в настоящем теле»). В ней представлены основные положения школы, касающиеся сексуальности и ее роли в достижении Пробуждения. Там, в частности, говорится: «Половой акт между мужчиной и женщиной есть вершина буддийской деятельности. Секс — это источник великого наслаждения, основа творения, необходимость для каждого живого существа и естественный акт духовного возрождения. Соединение мужчины и женщины — это соединение с Буддой» (цит. по [Stevens, 2010, 16]).

Видимо, к XIII веку доктрины Татикавы приобрели широкую популярность и стали реальной угрозой ортодоксальной сингонской традиции. Появилось значительное количество трактатов, осуждавших учение. Монахи с горы Коя описывали Татикава-рю как еретическую секту, члены которой, нарушая буддийские заповеди, ели мясо, женились, совершали тайные ритуалы ради удовлетворения своих плотских желаний [Такуа, 2012, 226]. Какого-то единого центра «ереси» не существовало; видимо, описанные выше или похожие ритуалы проводились тайно в некоторых монастырях тантрической традиции (в частности, в школе Тэндай), и недоброжелателями приписывались сектантам из Татикава-рю. Сингонские монахи, как и представители других школ, стремились обеспечить политическое и идеологическое влияние на императорский двор и часто писали верноподданные доносы на соперников.

Тантрический буддизм поднялся до вершин государственной политики благодаря деятельности монаха Монкана (1278–1357). Это было время, когда аристократия во главе с императором была отстранена от власти поднимающимся сословием самураев. В 1325 году, когда император Годайго неудачно попытался восстать против сёгунской столицы Камакура, Монкан, будучи официальным *годзи со* при императоре, совершал эзотерические ритуалы с целью заставить военное правительство (*бакуфу*) подчиниться и объявил монарха «Вселенским царем, поворачивающим Золотое Колесо [Дхармы]» (санскр. *чакравартин*, яп. *кинрин сейко*). В период борьбы между Северным и Южным дворами (1336–1392), когда Годайго был вынужден бежать из Киото на юг, в горную местность Ёсино, Монкан встал на сторону императора, совершал тайные ритуалы, связанные с огромной магической силой Дакини-тен, с целью заставить противника подчиниться. Дело еще в том, что в средневековой Японии Дакини в образе лисы (Инари) была обязательным и главным священным атрибутом на тайной церемонии возведения императора на престол. Будущий монарх славил Дакини

в надежде получить от нее жизненную и эротическую силу для управления государством. Существовало убеждение, что отсутствие должного почитания Дакини-тен может вызвать немедленное крушение режима [Sumiyo, 2010; Iyanaga].

Монкан даже участвовал в сражениях с армиями военачальника Асикага Такаудзи, поддерживавшего Северный двор, а в 1338 году ставшего сёгуном. За заслуги Монкан в 1335 году был назначен главным монахом тантристского храма Тодзи, где получил доступ к основным сингонским текстам и реликвиям. Он совершил обряд посвящения (*кадзё*) Годайго в тайны Тантры, передал ему сокровенные мандалы, ритуальные принадлежности и копии эзотерических писаний, а также объявил его реинкарнацией Кукая. Монахи с горы Коя резко критиковали назначения Монкана на пост настоятеля Тодзи, в том числе и в письменной форме. Они утверждали, что Монкан не принадлежит к школе Сингон, а является приверженцем Татикава-рю, а значит — еретиком и устройтелем сексуальных оргий. Он был обвинен в том, что сделал тысячи копий с самых важных текстов и раздавал их людям, не имеющим достаточных знаний, чтобы понять их, а также что он, будучи монахом, держал в руках оружие [Conlan, 2011, 90–92]. С утверждением сёгуна Асикага (1338–1573) и кончиной Годайго влияние Монкана сошло на нет.

Атаки на Татикава-рю достигли кульминации в 1470-х годах, когда сингонские монахи сожгли большое количество книг традиции Татикава в Киото, а другую их часть закопали в землю на горе Коя [Sanford, 1991]. Поэтому о доктринах и практиках Татикава-рю остается судить по текстам, написанным адептами Сингона, отрицательно относившимися к «еретическому» учению. Самым известным трудом является «Дзёхо ёдзинсю» («Собрание советов для постижения Дхармы»), созданный Синдзё в 1270 году. Он утверждал, что дважды, с разницей в 11 лет, имел возможность изучить и копировать «тайные» тексты Татикава-рю и записывать устные традиции; они и составили основу «Дзёхо ёдзинсю» [Iyanaga].

Синдзё особое внимание уделяет теоретическому обоснованию сексуальных практик. «Сексуальное единение является основным средством для достижения буддовости в настоящем теле (*сокусин дзёбуцу*), сущностью учения Сингон. Если люди отрицают идею сексуального союза, они отдаляют себя от пути к буддовости. Поедание мяса основано на учении Бодхисаттв о целесообразности, которые таким образом достигли собственного просветления и помогают всем чувствующим существам. Если людям не нравится есть мясо, они сбиваются с пути, ведущего к освобождению от сансары. А потому не спрашивай, что чисто, а что не чисто, и не отвергай сексуальное единение и мясоедение. Каждый элемент этого мира чист и может вести прямо к состоянию Будды в нынешнем теле» (цит. по [Dobbins, 2002, 48]).



Рис. 2. Мандала Татикава-рю

Но не следует думать, что половой акт нужно было реализовывать всегда и везде. Это было строго ритуализованное действие. Вначале мужчина и женщина клялись верить в учение Татикава, помогать друг другу в достижении гармонии ума и тела, совершать ритуал под строгим контролем мастера Татикава-рю, не спорить, не критиковать друг друга, не злоупотреблять едой и напитками. Затем пара совершала омовение в горячем источнике, приобретая радостное, позитивное настроение. Встав друг перед другом, они совершали трехкратный поклон; мужчина произносил фразу: «Я стремлюсь

проникнуть в царство Лона», а женщина отвечала: «Я стремлюсь обрести царство Алмаза (*Ваджра*)».

Комната для ритуала должна быть уединенной, чистой и иметь небольшой алтарь со свежими цветами и соответствующими времени года подношениями Будде, чье изображение было закрыто покрывалом на время ритуала. Возжигались благовония и пять разноцветных свечей, символизовавших пять первоэлементов — дерево, огонь, земля, вода и воздух (эфир). В полночь начинался ритуал соития. Если все было сделано правильно, наступало состояние экстаза, открывающего состояние истины — единство формы и пустоты, — это и есть царство Вайрочаны (*Дайнити*) и конечная цель ритуальной практики (см. [Stevens, 2010, 24–29]).

Синдзё также описывает магический обряд для обретения *сиддхи* (магической силы), в котором используется человеческий череп в качестве объекта поклонения (*хонзона*). Видимо, это связано с даосским убеждением в том, что после смерти человека три его небесные души покидают тело, а семь земных душ обитают в черепе покойника, и если их задобрить и привлечь на свою сторону ритуальными действиями, они могут оказывать содействие практикующему эти ритуалы адепту [Накорчевский, 2004, 375].

Использовались десять типов черепов: мудреца, аскета, императора, сёгуна, главного министра, старика, отца, матери, «череп тысячи черепов» (изготавливался путем измельчения в порошок большого числа черепных крышек, который смешивался со связывающей жидкостью; затем из этой массы формировался *хонзон*) и череп «дхармадхату». Последний нужно было искать на кладбище в праздник Двойной девятки (9-й день 9-го месяца), поскольку девятка в китайской нумерологии — это максимальное проявление Ян, а значит, этот день обладает огромной силой. Для этого собирали большое количество черепов, произносили над ними молитвы, после чего выбирали подходящий череп: наилучшим считался тот, части которого не имели видимых соединительных швов. Если утро было морозным, то нужный череп не был покрыт инеем.

Затем совершающий ритуал вкладывал в череп язык, вставлял нижнюю челюсть и недостающие зубы, покрывал его толстым слоем лака и укладывал в коробку. Через некоторое время он совершал символический половой акт с *хонзоном* и реальный с красивой женщиной. Мужские и женские выделения наносились на череп, и таких слоев должно быть 120, что гарантировало в будущем оживление черепа. Каждую полночь возжигались благовония, дым от которых проходил через глазницы, и произносилась тысячу раз мантра «возвращающегося духа». После окончания вышеупомянутых процедур в череп помещались секретные талисманы (*соомоцу*) и его покрывали тремя слоями сусального золота и серебра, на поверхности которых рисовали мандалу «красным и белым эликсиром» (смесью мужских и женских половых секретов). Затем поверх вновь укладывалась слоями золотая и серебряная фольга и вновь наносилась мандала, и так еще несколько раз, пока не сформировывалось подобие лицевых мышц. Язык и губы красили киноварью, зубы покрывали серебром, в глазницы вставляли драгоценные камни. Целью было создать имидж красивой и умиротворенной женщины. Синдзё говорил, что поклонение Дакини было основой культа магического черепа. Это объясняет, почему так важно было в этом ритуале смешивание жидкостей полового акта и сам череп [См.: Sanford, 1991, 10–14; Фудзимаки, 2002, 556–558].

Хонзон устанавливался на алтаре, адепт ежедневно возлагал к нему цветы, преподносил дорогие вина и изысканную еду, включавшую мясо и кровь, возжигал благовония. Созерцание сакрального черепа производилось в часы Крысы, Быка и Тигра (от полуночи до рассвета). С наступлением часа Зайца он укладывался в мешок из семислойной парчи и в таком виде находился на алтаре. Вечером мешок помещался возле тела совершающего ритуал, чтобы череп не охлаждался. На ночь *хонзон* извлекался из мешка и водружался на алтарь.

Эти ритуалы продолжались семь лет, и на восьмой год подвижник, целиком посвятивший все это время магической практике, обретал

божественное знание и *сиддхи*, а *хонзон*, как сообщает Синдзё, оживал, обретал голос и начинал предсказывать будущие события мира. Менее усердным *хонозон* объяснял их сны и исполнял желания [Sanford, 1991, 10–14]. Некоторые источники говорят и о дополнительных магических эффектах: адепт получает способность летать в небесах, узнавать от *хонзона* о дате своей смерти и способе продления жизни [Sumiyo, 2010, 331].

Мистическое отношение к черепу не является изобретением школы Татикава-рю. Оно характерно для всех течений тантризма, как индуистского, так и буддийского. Череп и чаша, сделанная из верхней половины черепа, широко применяются в ритуальных медитационных практиках для познания себя и Вселенной. Они также используются для собирания милостыни, еды и питья. Божества индуистского тантризма носят на шеях ожерелья из черепов. Богиня Ваджрайогини держит в руке череп, который символизирует пороки, «умственные повреждения», мешающие достижению Просветления. В то же время череп символизирует единство бытия и сознания, тождественность сансары и нирваны. Чаши из черепов, медитация на разлагающихся трупах, божества с оскаленными клыками — все это должно было быстро и коренным образом изменить психику адепта. В отличие от классического буддизма, который направлен в первую очередь на изменение, просветление сознания, Ваджраяна «прямо начинает работать с мрачными пучинами подсознательного и бессознательного, используя его безумные сюрреалистические образы для быстрого выкорчевывания самих корней аффектов, страстей, влечений (порой патологических), приверженностей, — которые могли и не осознаваться самим практикующим. Затем только приходила очередь сознания, преобразующегося вслед за очищением темных глубин подсознательного» [Торчинов, 1998].

Те изощренные доктрины и практики, которые излагает Синдзё, видимо, были достоянием посвященных из верхних страт монашеской иерархии. Но со временем, в том числе и благодаря деятельности Монкана, они в упрощенном виде стали доступны и более широким слоям населения, которые не могли понять сложную схоластику тайных тантрических текстов и превратили их в элемент маргинальной народной культуры. Хотя идеи Татикава-рю подвергались анафеме в главных центрах буддийской мысли, они продолжали существование в народном сознании. Их отражение можно найти в более поздних культовых практиках. Культ Двойного Ганеши, характерный для эзотерического буддизма, широко распространился в Японии в последующие эпохи. Центром его почитания стал храм Хозандзи на горе Икома. Ему молились и продолжают молиться актеры, гейши и люди, связанные с «бизнесом удовольствий». Статуэтки и изображения Сосин Канги-тена пользуются большим спросом в многочисленных прихрамовых магазинчиках [Frederic, 2002, 470].

Тайные ритуалы во имя упрочения власти, связанные с Дакини (Инари), проводили сёгуны дома Асикага, объединители страны Ода Нобунага (1534–1582), Тоётоми Хидэёси (1537–1598) и Токугава Иэясу (1543–1515). В период Эдо почитание Дакини стало популярным у горожан, поскольку считалось, что это божество исполняет желания не только праведников, но и заблудших людей, не исполняющих ревностно буддийских заповедей.

Эзотерический буддизм, его доктрины и практика, в том числе их сексуальная составляющая (в основном в форме имитации), повлияли на синтоистские обряды посвящения. С периода Камакура (1192–1333) и вплоть до середины XIX века в синтоистских храмах проводились тайные инициационные ритуалы (*синто кандзё*), которые по форме и содержанию во многом перекликались с теми, что практиковались в Татикава-рю [Stone, 1999, 130–137].

Скорее всего, экзотические ритуальные практики Татикава-рю в том виде, в каком их описывал Синдзё, исчезли в XIII веке, когда подверглись гонениям с одобрения властей. Однако некоторые исследователи полагают, что их варианты существовали еще в эпоху Эдо (1603–1868) (см. [Морияма, 1990, 93; Faure, 2000, 543–546], а знаток проблемы Джон Стивенс полагает, что они в ограниченном масштабе тайно практикуются до настоящего времени [Stevens, 1990, 83–85].

В целом следует отметить, что история Татикава-рю, ее доктрины и практики содержат немало «темных пятен», что связано как с почти полным отсутствием надежных источников, так и с многовековыми попытками противников учения создать ему имидж безнравственной ереси.

Сексуальные практики использовались в раннесредневековом японском буддизме не только в секте Татикава-рю. Они были присущи, иногда в метафорической форме, и другим направлениям Сингона, а также тантрическому буддизму Тэндай. В Татикава-рю они были поставлены в центр учения и воспринимались как самый прямой путь к Пробуждению. Употребление в пищу мяса, использование человеческого черепа в качестве объекта поклонения и подобные практики должны были научить адепта принимать все аспекты реальности, выработать целостное восприятие мира, что является необходимым условием избавления от сансары.

Секта Татикава-рю сыграла важную роль в идеологической поддержке раннесредневековой японской государственности: ее духовные авторитеты совершали магические ритуалы на церемониях вступления нового императора на престол, устранения потенциальных препятствий для действий двора и аристократии, гадания о будущем страны.

Очевидно, что с периода Камакура «бренд» «Татикава-рю» стал присваиваться ортодоксальным буддийским духовенством людям и неинституционализированным группам, использовавшим доктрины и практики, которые буддийский «мейнстрим» считал не ортодоксальными, и делалось это

в основном с цель скомпрометировать их перед властью и усилить собственное политическое влияние.

Практики и доктрины Татикава-рю во многом базировались на даосизме, но были в своей основе буддийскими, хотя испытали и влияние синтоизма. Они оказали благотворное влияние на развитие средневекового японского буддизма, обогатив его тантрическими образами и идеями.

ЛИТЕРАТУРА

1. Жиртуева, 2006 — Жиртуева Н.С. Тантризм в контексте теории мистического опыта просветления // Культура народов Причерноморья. 2006. №83. С. 78–81. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/21659>.
2. Морияма, 1990 — Морияма Сосин. Татикава дзякё то соно сякайтэки хайкэи но кэнкю (Исследование еретической секты Татикава в социальном аспекте). Токио: Сэкибунся, 1990.
3. Накорчевский, 2004 — Накорчевский А.А. Японский буддизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 2004.
4. Торчинов, 2004 — Торчинов В.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Петербургское востоковедение, 1998.
5. Фудзимаки, 2002 — Фудзимаки Кацуро. Сингон Татикава-рю. Надзо но дзякё то кисин Дакини сухаи (Сингонская секта Татикава-рю. Тайная ересь и культ демонической богини Дакини). Токио: Гакасю кенкюся, 2002.
6. Dobbins, 2002 — Dobbins J. C. Jodo Shinshu: Shin Buddhism in Medieval Japan. Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.
7. Conlan, 2011 — Conlan T. D. From Sovereign to Symbol. An Age of Ritual Determinism in Fourteenth-Century Japan. N.-Y.: Oxford University Press, 2011.
8. Faure, 2000 — Faure B. Japanese Tantra, the Tachikawa-ryu, and Ryobu Shinto // White D. G. (ed.). Tantra in Practice. N.-Y.: Princeton University Press, 2000.
9. Frederic, 2002 — Frederic L. Kanji-ten // Japan Encyclopedia. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
10. Iyanaga — Iyanaga Nobumi. Human Yellow and the Skull Ritual of the so-called “Tachikawa-ryu”. URL: <http://www.bekkoame.ne.jp>.
11. Sanford, 1991 — Sanford J. H. The Abominable Tachikawa Skull Ritual // Monumenta Nipponica, Vol. 46, No. 1, 1991. p. 1–15. URL: <http://www.links.jstor.org>.

12. Sanford, 1991 — Sanford J. H. Literary Aspects of Japan's Gaṇeśa Cult // Brown R. (ed.). Ganesh: Studies of an Asian God. Albany: State University of New York, 1991.
13. Smyers, 1999 — Smyers K. A. The Fox and the Jewel: Shared and Private Meaning in Contemporary Japanese Inari Warship. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
14. Stevens, 1990 — Stevens J. Lust for Enlightenment: Buddhism and Sex. L.: Shambhala Publication, 1990.
15. Stevens, 2010 — Stevens J. Tantra of the Tachikawa-ryu: Secret Sex Teachings of the Buddha. Berkely: Stone Bridge Press, 2010.
16. Stone, 1999 — Stone J. Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Buddhism. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999.
17. Sumiyo, 2010 — Sumiyo Umekawa. Sex and Immortality: A Tentative Study on How Chinese Social Art Impressed upon the Idea to Become Better-Being in Religious Contexts. URL: <http://www.wenku.baidu.com/view/62caaaf90242a8956bece4ed.html>.
18. Summer-Brown, 2002 — Summer-Brown J. Dakini's Warm Breath: The Feminine Principle in Tibetan Buddhism. L.: Shambhala Publication, 2002.
19. Takuya, 2012 — Takuya Hino. Creating Heresy: (Mis)representation, Fabrication, and Tachikawa-ryu. PhD dissertation. Columbia University, 2012.

К. Ш. Хафизова (Казахстан)

ХАН ДАВАЦИ И БУДДИЗМ

Согласно ойратским преданиям, джунгарский хан Даваци (годы жизни: ок. 1723 — нач. 1760, годы правления: февраль 1753 — август 1755) относится к потомком одиннадцатого поколения тайджи Эсымотэ-дархана, жившем при Чингисхане. Он был сыном Намучжар-Даши, внуком знаменитого ойратского полководца старшего Цэрена-Дуньдобу и правнуком Буму — младшего брата хана Галдана (погиб в 1697 году). Дед Цэрен-Дуньдобу верно служил Цэван-Рабдану и его наследнику Галдан-Цэрену. Среди подвигов Цэрена-Дуньдобу можно назвать разгром и разорение экспедиции Бухгольца в 1715 году, организацию и осуществление похода в Тибет через Гималаи в 1717 году и захват священной Лхасы. Дед Даваци способствовал концу правления хошутов в Тибете, боролся за объединение с халха-монгольскими князьями против цинских войск. Он был одним из ярких представителей чоросов большой семьи Батура-хунтайджи. Китайские ученые признали талант Цэрен-Дуньдобу в разработке стратегических планов и его храбрость. Символично, что великий ойратский полководец умер почти одновременно с гибелью Джунгарского ханства, в могущество которого он внес весомый вклад.

Неизвестно, кто был матерью Даваци, но, несомненно, она принадлежала к ойратской аристократии. У него было два брата: старший по имени Дарба и младший — Яманкул, они могли родиться от разных матерей, и о судьбе их мало что известно. Яманкулом (Жаманкулом) брата могли назвать как в честь казахского (уйгурского) родственника или друга, так и в честь уважаемого поверженного в честном бою врага. Потому что в то рыцарское, по выражению Чокана Валиханова, время кодекс чести воина у тюркских и монгольских кочевников мало чем различался. Когда Даваци выступил против побочного сына Галдан-Цэрена, хана Лама-Дарчжа (Доржи), тот передал Яманкулу часть его имущества и подвластных. Когда Даваци вместе с Амурсаной отступил в Казахстан, вся его семья была захвачена воинами Лама-Дарчжи и жила в заключении в Кульдже. У Даваци было два сына, Лобучжа и Фучуньси (Фу Наси), и один внук Фурна, рожденный от старшего сына Лобучжа. Второй сын Даваци, если судить по имени, возможно, родился уже в неволе от мань-

чжурской княжны, так как его имя означает в переводе с китайского языка «радость, приносящая счастье» или «счастье от весенней радости». Рождение этого сына могло произойти в одну из весен 1757–1758 годов. Даваци тогда было около 33–34 лет. Потомки Даваци разделили с ним плен в Пекине, участь их на чужбине была незавидной, но об этом речь впереди. Старший сын был, вероятно, в 1751 году в плену у Лама-Дарчжи, и тот сохранил ему жизнь. В русских источниках говорится, что когда Даваци осенью 1755 года отступал в Восточный Туркестан, ему пришлось оставить жен и детей. Между тем Лобучжа не покидал отца и разделил его печальную участь. Во время захвата в плен отца он накинул с саблей в руках на уйгурского военного предводителя, заставлявшего спешиться его отца, и ранил его. С осени 1755 года жил в цинском плену и часто проявлял свой бурный нрав.

Итак, Даваци не был прямым наследником Галдан-Цэрена (умер в 1745 году), он стал ханом в результате междоусобной войны ойратов и служил орудием в руках Амурсаны (умер в 1758 году). Вначале он правил наследственными родами по течению реки Эмиль, в окружении ойратских племен дэрбет, торгут и хойт. На востоке от него проживали тыва, алтайцы, а на севере — казахи племен уак, керей, найман. Некоторые из них были готовы подчиниться ему. Даваци приходилось дважды скрываться от своих врагов у казахов и уйгуров, и оба раза места для отступления он выбирал сам.

Мы не знаем, насколько религиозным человеком был последний хан Джунгарии Даваци. Но политическое значение религии в укреплении государства и роль Лхасы для признания легитимности его царствования он понимал хорошо. Как и все предыдущие правители, он стремился установить прочные связи с Тибетом, получить его поддержку в духовно-сакральном значении и политическое признание. Лхаса могла помочь прекратить вражду между вождями и объединить разрозненные монгольские племена. Положение Даваци было намного слабее предыдущих ханов. Как уже говорилось, он не был прямым потомком Галдан-Цэрена. В период борьбы за власть Даваци призывал казахских правителей нападать на земли своих ойратских противников, позволял угонять их скот и людей. Но казахи не пытались ограничиться лишь угоном людей и скота, они стремились вернуть свои старые и захватить новые ойратские кочевья. В связи с этим он восстановил против себя самых влиятельных дэрбетских князей: Цэрена, Цэрена-Убаши и Цэрена-Мэнке. Если одни вожди казахских племен оказывали Даваци военную помощь, то другие, пользуясь джунгарскими междоусобицами, пытались освободиться от зависимости от Джунгарского ханства. Уже в первом году воцарения Даваци на него стали нападать казахи Старшего жуза, не смилившиеся с потерей власти на территории между реками Или и Чу. Казахские соправители присырдарьинских городов старались изгнать из них джунгарских харханов. Претензии Даваци на джунгарский трон подогрели честолюбие других представителей знатных

семей, имевших родственные связи с царствующим домом. Среди них были представитель дэрбетов Немеку-Джиргал и Амурсана (хошут по происхождению и хойтский князь по наследственным правам). Наиболее коварным и опасным был его бывший союзник Амурсана. Давацци заключил союз с племенами кереитов, найманов и аргын, старался отразить нападения дулатов. Но главными его врагами оставались внутренние.

Безуспешной оказались попытки Давацци установить посольские и торговые отношения с Цинской империей. Летом 1754 года Давацци отправил посольство из 200 человек в Пекин. О его приближении к границе говорится в указе императора членам Военного совета в день жэньу 5-й луны 19 года правления Цяньлун (24 июня 1754 года). Цяньлун был на удивление хорошо осведомлен об общем содержании грамоты Давацци, ему заранее доложили о его намерении установить торговые связи, так называемую данническую торговлю согласно договору между Цинской империей и Галдан-Цэреном. Император имел подробнейшую информацию о возникшей вражде между Давацци и Амурсаной и обо всех других его врагах. Эта осведомленность императора о джунгарских делах проявилась и на переговорах с послом Дундуком. 24 июня Цяньлун объявил сановникам Военного совета о скором въезде на территорию империи посольства Давацци и о том, что торговый караван прибудет вслед за ним. Император не намеревался разрешать торговый обмен ойратам под предлогом того, что разрешение на это выдавалось лишь прямым наследникам Галдан-Цэрена (Цэван Доржи Намучжару и Лама-Дарчже), к числу которых Давацци не принадлежал [Гаоцзун шилу, 1936а]. Он готовился к джунгарскому походу, намереваясь не упустить удобный случай, когда цинские войска пополнились за счет ополчений ойратских князей — противников Давацци. Это намерение окончательно укрепилось после перехода в Китай Амурсаны с почти трехтысячным войском и девятью пушками. Цяньлун верно предвидел, что смута в Джунгарии нескоро утихнет, а вовлеченность в нее казахов могла создать непредвиденные осложнения.

Посольство Давацци во главе с Дундуком, как и рассчитывал император, прибыло в Пекин в июне 1754 года. В дворцовой хронике отмечено, что император назначил аудиенцию приблизительно через 10 дней после прибытия посольства. Она состоялась 4 июля 1754 года. Посла сопровождали министр Лифаньюаня Наяньтай и левый шилан Юн Бао. Император начал разговор первым. Он заявил Дундуку, что много наслышан о джунгарских делах и что посол в целом подтвердил (за две недели пребывания в Пекине и бесед с чиновниками Лифаньюаня. — К. Х.) имевшуюся у него информацию. Вся речь императора была пронизана возмущением по поводу того, что Давацци намерен провести поминальные службы в Тибете по убитому Лама-Дарчжой Цэвану Намучжару, на что он, по его мнению, не имеет никакого морального права как убийца Лама-Дарчжи и как узурпатор власти. Он подчеркнул, что, хотя Лама-Дарчжа в свое время и сам не по правилам вззошел на трон, он все же был сыном Галдан-Цэрена, пусть и побочным, рожденным от налож-

ницы. Давацци же является лишь одним из слуг ханского дома, взбунтовавшимся против законных наследников.

По поводу религиозной политики император заявил, что правящий дом чоросов, совершающий противоестественные действия друг против друга и против всех ойратов, вообще не имеет никаких оснований печься о распространении и укреплении желтого учения. Тем более что по приказу Давацци лам принуждают расстричься и участвовать в его войнах. Суть высказываний Цяньлуна сводилась к тому, что какой-то варвар осмеливается на равных строить отношения с таким великим государством, как Цинская империя, и заявлять о глобальных задачах распространения буддизма. «Мы, император, одинаково смотрим на внутренних и внешних [народов], не разделяя их на своих и чужих», — заявлял император, намекая на то, что он заботится о соблюдении нравственных норм.

Посол отвечал, что поголовного обращения лам к светской жизни Давацци не предпринимал, было лишь наказание отдельных монастырей и представителей духовенства. Император отвечал на это, что слухи о ламах не беспочвенны. Заметим, что Давацци действительно требовал от цзисаев (религиозных уделов с монастырями, школами и крепостными) выставять людей для пополнения своего войска. Кроме того, Цяньлун обвинил хана в неискренности. Если он заботится о торговле с Китаем, то написал бы об этом прямо, не связывая ее с вопросами паломничества и проведения поминок в Тибете. Между тем эти вопросы были тесно связаны, так как пожертвования шелками, чаем, слитками серебра были неотъемлемой частью религиозных подношений храмам. Цинское правительство выделило торговый обмен джунгар, производимый для жертвоприношений и поминовений, как «ао ча мао и» («ао ча» буквально переводится как «кипячение, настойка чая»). А чай ойраты получали из Китая, не говоря уже о шелках, слитках золота и серебра.

Сделав внушение послу, император спросил, что Давацци просил передать устно. Дундук ответил, что все, что хотел сказать хан, он написал в своем письме. Цяньлун на это возразил, что именно в письме и приписано о том, что посол передаст устно его тайные предложения. Уж не хотел ли он потребовать возвращения бежавших к нему джунгарских князей? Дундук отвечал, что хан велел ему вести речь о беглецах лишь в том случае, если посольство будет встречено доброжелательно. Цяньлун возмущению продолжал, что три дэрбетских князя, недавно подчинившихся ему, не уступают в знатности Давацци. И он никогда не передаст их хану, даже если бы тот и потребовал их официально. Если бы Давацци во время борьбы с Лама-Дарчжой попросил убежища, он бы принял и его. Он слышал, что якобы вначале Давацци собирался за помощью бежать к нему, но его задержал Даши, сын дэрбета Цэрена-Убаши, поэтому Давацци пришлось обратиться к казахам. Давацци захватил Даши и казнил его. Заметим, что Цэрэн-Убаши был вторым по знатности князем, перешедшим на сторону Цинов.

«К тому же, — продолжал Цяньлун, — Давацци пренебрег милостями Галдана (Галдан-Цэрена. — К. Х.), прервал потомственную нить, занял место законных наследников». «Вот ты являешься его слугой, пользуешься милостями хана, разве тебя не мучают угрызения совести, разве ты можешь не стыдиться?» — спросил Цяньлун. У Дундука прервалось дыхание, он сбился с речи. Собравшись с духом, посол промолвил: «Наставления великого императора подобны яркому лучу, нет ничего, что не было бы освещено ими, [они] проникают в самые темные углы [человеческой души]. Что еще может сказать ваш покорный слуга». Император на это отвечал: «В своем указе Мы [император] подробно и ясно выразили свои повеления на [все] проблемы, доложенные в письме Давацци. Вручишь его хану по возвращении. Сегодня Мы устраиваем прием в честь наших новых подданных дэрбетского князя Цэрена и других. Приглашаю тебя на банкет и театральные представления». Дундук поблагодарил и отбыл [из дворца]» [Гаоцзун шилу, 1936б].

Император недвусмысленно агитировал посла перейти на его сторону. Но Дундук оставался до конца жизни верным своему хану. Они вместе попали в плен, вместе подверглись унижительной для них церемонии преподнесения их императору среди трофеев и пленных на территории Запретного города. И вместе были помилованы. Это случилось всего через год и четыре месяца после описываемого события.

В цинской дворцовой хронике очень мало столь подробного описания переговоров императора с зарубежным послом. Остается лишь сожалеть, что здесь не приведен ни полный текст письма («донесения», согласно цинской официальной историографии) хана Давацци к императору, ни ответа («повелений») императора на каждый пункт этого письма. Цинская империя стремилась жестко контролировать политические и духовные связи Джунгарского ханства с Тибетом и не допускать усиления ханов среди монгольских племен за счет распространения ламаизма, который был для них единой религией и играл большую роль в деле их объединения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гаоцзун шилу, 1936а — Дай Цин Гаоцзун чуньхуанди шилу. Токио, 1936. Цз. 464, лл. 8об — 11.
2. Гаоцзун шилу. 1936б — Дай Цин Гаоцзун чуньхуанди шилу. Токио, 1936. Цз. 464, лл. 18 — 21об.

С. А. Шабанов (Новочеркасск)

Буддизм на Дону

Донской край богат историей, которая еще не в полной мере осмыслена. Многие кочевые народы и этносы прошли через эту землю, оставив здесь свой исторический след. Донские калмыки (бузавы) внесли особый вклад в местный колорит. Более двух веков казаки совместно с ними несли службу, вместе охраняя южные рубежи, совершали далекие военные походы.

В 1661 году совместно брали Азов, в 1708 году Аюка-хан с ойратским войском участвовал в подавлении Булавинского восстания, в войне со шведами и т.д. Астраханские калмыки искали новые пастбища и стоянки на Дону. В течение XVIII века вплоть до 1804 и 1808 годов переселения калмыков протекали и в обратном направлении, то есть с Дона назад, на Волгу. Тем не менее в 1800 году оставшиеся калмыки, годные к военной службе, вошли в состав казачьей кавалерии Войска Донского и получили такой же статус, как и донские казаки.

До 1803 года калмыки вели кочевую жизнь по всему донскому региону в поисках лучшей доли. Но в 1803 году, по приказу донского атамана М. И. Платова (1753–1818), калмыки были переселены в Задонские степи — степи к югу от Дона, которые с 1884 года стали известны как Сальский округ. Этот степной район стал их постоянным местом обитания вплоть до окончания Гражданской войны в России в 1920 году.

При Петре I была предпринята глобальная попытка обратить донских калмыков в православие, не увенчавшаяся успехом. Разработали целую технологию материальных стимулов и служебных поощрений для вновь обращенных, но и она приносила весьма скромные результаты. Миссионеры не вникали в духовные предпочтения малых народов, прикрепив ярлык «язычества» ко всему неизвестному. В данной работе на основе архивного материала и дореволюционных изданий XIX — начала XX века мы покажем, как менялся интерес к буддизму у образованной части населения Области Войска Донского — не праздное любопытство, а настоящий интерес, подкрепленный изучением языков и традиций и школ буддизма.

Донские калмыки интересны тем, что сочетали патриотизм, не отказываясь от буддизма (Ваджраяны в том числе), внося в обряды свои

неповторимые национальные нотки. Даже формально ламы донских калмыков подчинялись непосредственно войсковой администрации, а не Министерству внутренних дел, как остальные ламы ойратов.

Несмотря на огромное количество литературы по истории Войска Донского — как досоветских изданий, так и современных работ, — вопросов в трактовке остается больше, чем ответов. Тема отношения казаков к религии вообще мало изучена. Точных статистических данных о процентном соотношении конфессий нет. Преобладало, естественно, православие разного толкования. На Дону и Урале в XVII–XVIII веках было очень сильным влияние старообрядцев. Протестанты были в основном среди иностранцев, живших в России. По всей Донской епархии при создании военных сообществ на территории необъятной Российской империи часть казаков использовали как пограничные войска. Еще они обязаны были выставять дополнительные полки во время войны. Постоянные приграничные конфликты, военные кампании делали их воинами-профессионалами. Какое отношение имеет к ним буддизм, в основе которого — закон причины и следствия, исключающий насилие? В основном косвенное. Только буряты в Сибири (в Забайкалье) и калмыки в европейской части на Дону, в Прикаспийской низменности, Нижней Волге и Южном Урале, из которых составлялись отдельные казачьи полки, принадлежали к тибетскому буддизму направлений Махаяны и Ваджраяны различных школ (в основном традиции Гелуг, но также и традиций Ньингма, Сакья и Кагью).

До постановления III Государственной Думы от 26 мая 1909 года «О праве свободно переходить из христианской религии, не исключая и православия, в религии: еврейскую, магометанскую и языческие» [Алов, Владимиров, 1996, 46–50] русские неопиты были исключительной редкостью.

Донские калмыки называли себя «бузава». После указа атамана М.И. Платова 1803 года кочевья калмыков (улусы) стали переселять на земли к югу от Дона, известные с 1884 года как Сальский округ. Центром округа, где было сосредоточено образование и духовная жизнь, стала ст. Платовская: «(Намровская, Калмыцкая до 2900 жит., при источнике Хадата-Булукъ). Здесь находится пребывание Бакши Донских калмыков съ его штатом» [Богачев, 1919, 510].

Описания быта и религиозных верований калмыцкого народа впервые появились в первой четверти XIX века. До этого сведения носили чисто этнографический характер. Калмыки интересовали Российскую империю как военная сила. Им отвели территорию, по которой можно кочевать, за что они обязаны были нести воинскую повинность, часто совместно с донскими казаками. Особо в тонкости религии никто не вникал.

Было бы некорректно сейчас приводить цитаты из статей православных священников-миссионеров о буддизме. В периодике второй половины XIX века были выводы о направлении в калмыцкие кочевья и поселения миссионеров с целью не только духовного образования, но и светского. Зачастую

неоправданная полемика и разногласия между конфессиями возникают из-за сопоставления разных по времени, даже эпохам выводов и высказываний, еще и вырванных из контекста, искажений перевода и т.д. Например, в советской и дореволюционной истории религий в слово «ламаизм» вкладывали соединение светской и духовной власти в Тибете. Лама в переводе с тибетского — «учитель, верховный наставник». Слово «учителизм» будет наверняка непонятным для тибетцев. В современной европейской литературе традиционной тибетской религией до буддизма называли религию бон, близкую к шаманизму. Тензин Вангьял Ринпоче (представитель линии Дзогчен) считает, что своеобразие обряда и высокий уровень практик тибетского буддизма происходит из традиции бон, а не взамен ее. Видоизменяются с течением времени основные религии мира. Ничто не стоит на месте.

По данным Донского статистического комитета, «за 1881 год церковных сооружений (православных церквей и соборов) было 430 на 1 288 275 человек и три монастыря... Население калмыков составляло в 2 % от общего числа жителей... Они исповедуют буддизм в форме ламаизма. По числу сотен, калмыки имеют 13 хурулов, то есть постоянных поселений калмыцкого духовенства. Собственно штатных гелюнгов 120, по официальным сведениям считается 94, а в действительности штатных и не штатных должно быть около 650 на 28 659 душ» [Маслаковец, 1884, 221]. В станицах были школы начального образования при буддийских центрах. Так, в официальной хронике описывается торжественное открытие двухклассного училища для калмыков в Орловской слободе (имение наказного атамана Орлова) [Донские, 1839, 17]. Списки пожертвователей были намного больше списка учеников. Многие калмыки не знали русского языка. Хурулы (храмы) были как стационарные, так и походные. Число духовных лиц по отношению к общему населению было весьма значительным. Первым ламой донских калмыков, согласно русским источникам, был «Чагур ламе или Шокур ламе», упомянутый в 30-х годах XVIII века. Ойраты, предки калмыков, приняли тибетский буддизм еще до отделения от монголов. Переводы основных священных текстов и сообщения с Тибетом были делом не скорым. Свод Ганджура (Кангьюра) на монгольский язык с санскрита, китайского, тибетского был переведен полностью в XVII веке.

По данным современных исследователей, «в 1860-е годы было проведено кардинальное сокращение числа храмов. При этом одни „лишние“ хурулы были объявлены малыми, другие стали именоваться молитвенными кибитками, а некоторые перешли на неофициальное положение» [Бакаева, 2009, 199]. В 1890-е годы возрастает количество лам, появляются различные течения внутри конфессии. Открывается в Калмыкии первая высшая философская школа. Стационарных, каменных или деревянных хурулов относительно Сальского округа, Поволжья, Астраханской и Ставропольской губернии было на Дону намного меньше. Из статьи Эльзы Бакаевой: «В Батлаевском хуруле донских калмыков каменный храм, построенный

в 1915 году по образцу буддийских храмов, имел „новейшие особенности, служащие к достижению красоты и удобства как наружного, так внутреннего вида зданий“: высокие большие окна, узорчатые чугунные решетки, плиточные рисунчатые полы, облицовку первого яруса внутренних стен зеркалами, пятицветные стекла (согласно цветам пяти дхъян будд) [Бакаева, 2009, 196]. Частично сохранились только планы или фото начала 30-х годов Кутейниковского хурула калмыков Войска Донского, Эркетеневского хурула. Росписи внутри храмов были в монгольской традиции, по мотивам традиционной ойратской монументальной живописи (данные не точные).

Наиболее авторитетным исследователем узкой темы «Буддизм на Дону» является ученый Арат Борманджинов. Его исследование представляет собой дополненное и переработанное издание работы «Лама Аркад Чубанов, его предшественники и преемники. Исследование истории калмыцкой ламаистской церкви в области Войска Донского» (College Park, Maryland: Birchbark Press, 1980). Его научный труд «Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков» 1997 года был переиздан в переводе с французского на русский и стал библиографической редкостью. Полной хронологии и биографий всех лам донских бузавов нет. Труды Зодбы Бурульдинова, этнического калмыка, проживающего в США, автора работы о линии преемственности донских лам, в русском переводе не встречаются.

Институт лам на Дону просуществовал до 1931 года. После депортации калмыцкого народа с 1943 по 1957 год в Сибирь и Среднюю Азию, геноцида казаков (раскасаживания) большинство храмов были разрушены, ламы линии Гелугпа были репрессированы, часть спаслись в эмиграции. В настоящее время возрождение традиционного направления буддизма происходит на территории Калмыкии.

Мало кто знает, что в геральдике нашего края есть буддийская символика. Флаг Войска Донского был впервые принят атаманом Красновым в 1918 году. Цвета флага символизировали единство трех народов (синий — донских казаков, желтый — донских калмыков, красный — донских крестьян), живших на Дону. В 1996 году принятый в Ростовской области этот же флаг был дополнен белой полосой — символом единства области с Российской Федерацией. Желтый цвет для калмыков — семантика гелугпинской школы в Тибете: их иногда именуют «желтыми шапками», а другую основную школу — «красными шапками».

ЛИТЕРАТУРА

1. Алов, Владимир, 1996 — Алов А.А., Владимир М.Г. Буддизм в России. 1996.

2. Бакаева, 2009 — Бакаева Э. П. Хурулы в калмыцкой степи // Сокровища культуры Калмыкии. Серия: «Наследие народов Российской Федерации». М., 2009.
3. Банзаров, 1891 — Банзаров Д. Черная вера и шаманство у монголов и др. статьи Дорджи Банзарова / под. ред. Потанина. СПб., 1891.
4. Богачев, 1919 — Богачев В. Очерки географии Всевеликого Войска Донского. Новочеркасск, 1919.
5. Борманджинов, 1997 — Борманджинов А. Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков. Элиста, 1997.
6. Донская газета, 1875 — Донская газета. 1875. №50. С. 198–199.
7. Донские, 1839 — Донские Войсковые Ведомости. 1839. №16.
8. Донские, 1864 — Донские Войсковые Ведомости 1864. №26. С. 200: копия Грамоты Императрицы Анны Иоанновны от 15 декабря 1738 года «О воссоединении хана Дундук Омбе с казачьими войсками».
9. Из Калмыцкой религии, 1871 — Из Калмыцкой религии и прочее. Донские епархиальные ведомости. 1871. №№4–6, 8–10.
10. Кожевников, 1916 — Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Петроград, 1916.
11. Крылов, 1873 — Крылов А. Поездка к калмыкам (1872 год) // Донские епархиальные ведомости. 1873. №2. С. 68–90.
12. Латкин, 1899 — Латкин М. В. Калмыки Донской области, Астраханской и Ставропольской губерний // Живописная Россия. Т. 7. Ч. 2. СПб. М.: Изд. т.-ва М. О. Вольф, 1899. С. 126–179.
13. Маслаковец, 1872 — Маслаковец Н. А. Статистическое описание кочевья донских калмыков // Труды Обл. войска Донского статистического комитета. В. 2. Новочеркасск, 1872.
14. Маслаковец, 1884 — Маслаковец Н. А. Статистическое описание кочевья донских калмыков // Труды Обл. войска Донского статистического комитета. В. 2. Новочеркасск, 1884. С. 281.
15. Тензин Вангъял Ринпоче, 2003 — Тензин Вангъял Ринпоче. Исцеление формой, энергией и светом: Пять элементов в тибетском шаманизме, Тантре и Дзогчене. СПб.: Культ. центр «Уддияна», 2003.
16. Траилин, 1872 — Траилин Ф. Санскрин-Курэдэ. Священное калмыцкое изображение и сведения о донских калмыках. Новочеркасск, 1872.
17. Траилин, 1886 — Траилин Ф. Калмыцкий престольный праздник // Донские войсковые ведомости. 1886. №31.
18. Шовунов, 1992 — Шовунов К. П. Калмыки в составе Российского казачества (втор. пол. XVII в. — XIX вв.). Элиста, 1992.
19. Шумов, 2011 — Шумов В. В. История казачества (справочник казака). Ростов-на-Дону, 2011.

А. А. Шиманская (Москва)

История школы Кагью в сочинении Кунги Дордже «ДЭБТЭР МАРПО»

Историческое произведение «Дэбтэр марпо» (тиб. *deb ther dmar po*) было написано в Тибете в середине XIV века буддийским монахом и ученым Кунгой Дордже (тиб. *kun dga rdo rjes*). Это сложное по составу сочинение, посвященное преимущественно истории буддийского Учения: оно начинается с жизнеописания Будды Шакьямуни и заканчивается историей возникновения тибетских буддийских школ; отдельные главы труда посвящены краткому изложению истории Тибета и соседних народов. В рамках данного доклада предлагается рассмотреть, каким образом Кунга Дордже в своем сочинении излагает историю тибетской школы буддизма Кагью, ведь именно Кагью уделяется наибольшее внимание автора в рамках его повествования об истории буддизма в Тибете.

Автор «Дэбтэр марпо» Кунга Дордже (тиб. *kun dga rdo rjes*) жил в 1309–1364 годах. Он происходил из влиятельного тибетского аристократического рода Цал и являлся иерархом одной из «четырех великих» школ Кагью — Цалпа Кагью (тиб. *tsal pa ka rgyud*). В тибетских источниках и в западной историографии он упоминается также под своим монашеским именем Ситу Гэви Лодрё (тиб. *si tu dge ba'i blo gros*). К обоим его именам иногда добавляется название школы Цалпа (тиб. *tsal pa*).

Название «Дэбтэр марпо» на русский язык может быть переведено как «Красная тетрадь», хотя некоторые исследователи переводят его как «Красные анналы» или «Красная летопись». В Тибете это произведение было известно также и с более полным названием, отражающим место создания — монастырь Цалпа: «Цалпа дэб мар» (тиб. *tshal pa deb dmar*).

«Дэбтэр марпо» принято датировать 1346 годом. Однако из самого текста источника видно, что к 1346 году он завершен не был. По всей видимости, в это время была готова лишь основная часть произведения, но затем

Кунга Дордже дополняет сочинение: он включает описание более поздних событий, современником и участником которых был сам. В двадцать третьей главе, перевод которой помещен в Приложения, повествование доведено до 1363 года, года Воды-Зайца.

В работе над «Дэбтэр марпо» Кунга Дордже опирался на широкий круг источников разного рода, свидетельства чего содержатся в самом тексте сочинения. Для освещения истории Китая и его политических взаимоотношений с Тибетом Кунга Дордже использовал переводы китайских сочинений на тибетский язык. История буддийских школ в «Дэбтэр марпо» строится на жизнеописаниях учителей, возглавлявших школы. Источником сведений для написания этих разделов послужили намтары [Шиманская, 2014а, 110–117].

Долгое время текст «Дэбтэр марпо» был практически недоступен для западных исследователей, и до настоящего времени не выходило его перевода на европейские языки. На тибетском языке памятник был опубликован впервые во второй половине XX века [The Red Annals, 1961; Tshal pa, 1981; Дунгасан Шильдедже, 2004]. В 1988 году «Дэбтэр марпо» был издан на китайском языке [Tshal-pa, 1988], а также дважды выходил на японском языке [Inaba, Satō, 1964; Mitsushima, 1985].

Несмотря на труднодоступность текста «Дэбтэр марпо», некоторые тибетологи в той или иной степени касались этого памятника и давали ему высокую оценку как важному историческому источнику [Востриков, 2007, 56–57; Tucci, 1949, 629–630; Бира, 1960; Bira, 1964, 69–81; Naarh, 1969; Пубаев, 1981, 111; Китинов, 2004, 17–18]. Однако комплексному изучению в качестве исторического источника «Дэбтэр марпо» пока не подвергался.

Текст «Дэбтэр марпо» разделен на 26 глав, каждая из которых снабжена авторским заглавием. Главы весьма различаются по объему и характеру изложения материала [Шиманская, 2014б, 345–358]. «Дэбтэр марпо» — это сложное по структуре сочинение, отдельные главы которого можно отнести к разным жанрам исторических произведений: династийные и генеалогические хроники, намтары, линии настоятелей монастырей, хронологические трактаты и т.п.

Первые три главы посвящены истории буддизма в Индии. Кунга Дордже начинает повествование с истории рода Шакьев и описания жизни Будды Шакьямуни. Эта схема построения исторического повествования традиционна для тибетской историографии. Включение жизнеописания Шакьямуни отчасти носит формальный характер, изложение весьма краткое. Далее следует история распространения Учения, рассказ о трех буддийских соборах, учителях-архатах и дхарма-раджах — индийских царях, поддерживавших буддизм. Описание событий индийской истории носит по большей части легендарный характер. Это в первую очередь история буддизма; события светской истории описываются кратко и в связи

с религиозной историей. По-видимому, история Индии не была предметом интересов автора: весь этот раздел довольно невелик по объему и служит прежде всего вступительной частью к основному изложению — истории буддизма в Тибете. Здесь же автор описывает традиционные буддийские системы летосчисления и приводит свои замечания к ним.

Далее следуют три главы, излагающие историю Китая до монгольского завоевания. Этот раздел представляет собой краткий обзор императорских династий с перечислением имен императоров и основных событий их правлений. Одна глава посвящена истории соседнего с Тибетом тангутского государства Си Ся. В ней излагается главным образом история династии и основные события политической истории. Далее следует глава о Юань.

Значительный объем памятника — семнадцать из двадцати шести глав — посвящен истории Тибета с правления первых ценпо до начала XIV века. Это основной и самый крупный тематический раздел «Дэбтэр марпо».

Кунга Дордже уделяет внимание как светской истории, так и истории буддизма в Тибете, излагая их раздельно. Автор выделяет историю царской династии (тиб. *rgyal rabs*), историю аристократических родов (тиб. *gdun rabs*) и историю Учения (тиб. *chos rabs*), используя соответствующую терминологию в наименовании глав и в тексте. Но все же история Тибета представлена в первую очередь как история буддизма — и по отведенному этим темам объему, и в целом по характеру подачи материала. Так, светской истории посвящено лишь три главы. История царской династии Тибета рассматривается в тесной связи с историей буддизма. Деяния ценпо оцениваются с точки зрения их вклада в распространение буддизма, некоторые из них именуются в соответствии с индийской традицией «дхарма-раджами» — то есть царями Учения. Аристократические роды, историю которых приводит Кунга Дордже, также были теснейшим образом связаны с буддийскими школами: это род правителей Нгари, потомков царской династии, и род Сакья (тиб. *sa skya*). Другим семействам в «Дэбтэр марпо» уделено гораздо меньше внимания.

Четырнадцать глав в сочинении Кунги Дордже повествуют о распространении буддизма в Тибете, строительстве монастырей, формировании буддийских школ и учительских линий передачи учения: Кагью, Сакья, Кадам (тиб. *bka' gdams pa*). В конце «Дэбтэр марпо» Кунга Дордже приводит текст указа, немаловажный для понимания взаимоотношений буддийского духовенства с монголами: «Указ о поддержке монашества, дарованный тибетским монахам во времена императора Тэмюра из династии Юань».

История школ тибетского буддизма в «Дэбтэр марпо» строится на основе намтаров учителей, их возглавлявших и составляющих «линию передачи» Учения внутри школьной традиции. Намтар (тиб. *rnam thar*, букв. «полное освобождение») — это жанр тибетской агиографической литературы, посвященный жизнеописаниям учителей буддизма [Шиманская, 2014а, 110–117].

Сведения, содержащиеся в «Дэбтэр марпо», дают ценную информацию о формировании жанра намтар в Тибете: в XIV веке жизнеописания учителей только начинают получать письменную фиксацию, до этого же они передавались устно. Жизнеописания учителей содержат сведения о ритуалах, обрядах, медитационных практиках, взаимоотношениях «учитель — ученик», установлении отношений между светскими правителями и духовными наставниками, сборе и распределении средств на поддержание монашеской общины, строительстве культовых сооружений и многих других аспектах.

Наибольшего внимания Кунги Дордже удостоилась школа Кагью. Ее история излагается в пяти главах. Кагью, одна из крупнейших школ в тибетском буддизме, была основана в Тибете Марпой Чёкьи Лодрё (тиб. *mar pa chos kyi blo gros*, 1012–1097), который более известен и в тибетской традиции, и в тибетологической литературе как Марпа-лоцава (тиб. *mar pa lo tsa ba* — «Марпа-переводчик»). Марпа был ключевой фигурой второй волны распространения буддизма в Тибете. Он сыграл важнейшую роль в процессах переноса буддийского учения из Индии и перевода основополагающих текстов на тибетский язык — как автор собственных сочинений, а также как учитель, собравший вокруг себя группу учеников. Передача Кагью основывается на материнских тантрах класса ануттара-йоги и восходит к учению индийских махасиддхов, а ее теоретической основой являются воззрения трех махаянских философских школ: мадхьямаки, йогачары и татхагатагарбхи. Учительская линия школы Кагью берет начало от индийских махасиддхов Тилопы (тиб. *ti lo pa*, ок. 928 — 1009) и Наропы (тиб. *na ro pa*, 1016–1100). Ранней истории Кагью и жизнеописанию ее первого тибетского учителя Марпы Чёкьи Лодрё посвящены работы В. П. Андросова и Е. В. Леонтьевой [Андросов, Леонтьева, 2009].

В повествовании Кунги Дордже эти события излагаются довольно сжато в главе под названием «История возникновения Кагьюпа [тиб. *bka' brgyud pa*]». Наибольшее внимание в «Дэбтэр марпо» уделено перечислению полученных Марпой у индийских мастеров поучений и посвящений, в конце главы дается список учеников Марпы. Кунга Дордже не указывает на источник сведений — были в его распоряжении тексты или он излагает сведения, передававшиеся устно. Можно сделать предположение, что имело место и то и другое. Но подробное и получившее широкую известность в Тибете и за его пределами жизнеописание Марпы было составлено гораздо позже Цанг Ньеном Херукой (тиб. *tsang nyon he ru ka*, 1452–1507).

В первой половине XII века Гампопа (тиб. *sgam po pa*, 1079–1153), или, как его называют, Дагпо Ринпоче (тиб. *dag po rin po che*), ставший третьим тибетским держателем линии Кагью, создал школу Дагпо Кагью (тиб. *dag po ka rgyud*), которая вскоре разделилась на четыре крупные подшколы. Главные ученики Гампопы и его племянника Гомцула (1116–1169) стали основателями «четырёх великих школ» Дагпо Кагью и собственных линий

учительской преемственности: Карма Кагью (тиб. *ka rma ka rgyud*), Барам Кагью (тиб. *ba' ram ka rgyud*), Цалпа Кагью и Пхагмо Кагью (тиб. *phag mo ka rgyud*). Основоположником Карма Кагью, или Камцанг, стал первый Кармапа Дюсум Кхьенпа (тиб. *dus gsum mkhyen pa*, 1110–1193). Барам Дарма Вангчуг (1127–1193) основал школу Барам Кагью. К ученику Гампопы Пхагмодру Дордже Гьялпо (тиб. *phag mo gru rdo rje rgyal po*, 1110–1170) восходит школа Пхагмо, или Пхагмодрупа Кагью.

Деятельность Гампопы и его ближайших учеников описывается Кунгой Дордже в отдельной главе «История возникновения Дагпо Кагью». Одна глава посвящена изложению линии преемственности учителей Карма Кагью («История возникновения Карма Кагью»), еще одна глава повествует о двух школах — Пхагдру и Дрикунг («История возникновения Пхагдру и Дрикунг Кагью»).

Кунга Дордже был выходцем из тибетского аристократического рода из Центрального Тибета, состоявшего в тесных политических взаимоотношениях с монголами. Семья Кунги Дордже была связана с одной из «четырех великих» школ Кагью — Цалпа. Ей автор посвятил отдельную главу — «История возникновения Цалпа Кагью».

Основателем школы Цалпа стал Жанг Юдрагпа Цондрю Дакпа (Жанг Ринпоче, 1123–1193), прославившийся своей ученостью ученик племянника Гампопы Гомцула [Гой-лоцава Шоннупэл, 2001, 375]. Цалпа Кагью получила название по области Цал, расположенной в Центральном Тибете. Жанг Ринпоче, так же как и его преемники, происходившие из одного аристократического рода, совмещал функции светского правителя области, настоятеля монастыря и главы школы Цалпа Кагью. Этими чертами Цалпа напоминает другую буддийскую школу Тибета — Сакья, также связанную с земельной тибетской аристократией.

В 1187 году Жанг Ринпоче основал на правом берегу реки Кыичу в области Цанг (тиб. *tsang*) главный монастырь Цалпа Кагью — Цал Гунтанг (тиб. *tshal gung thang*). Этот монастырь был весьма известен в том числе и благодаря активной политической деятельности настоятелей. Настоятели Цал Гунтанга были типёнами (тиб. *khri dpon*) области Цал: осуществляли управление административно-территориальным уделом, насчитывавшим 10 тыс. дворов, неоднократно посещали императорский двор в Пекине. Конец XIII — начало XIV века даже называют Цалдью (тиб. *tshal dus*) — «эпоха (или время) Цал». Среди учителей школы Цалпа были высокообразованные ламы, знатоки буддийского учения. Монастырь Чойкхор Линг, основанный в конце XII — начале XIII века, включал в свою структуру дацаны для изучения тантры и риторики. Пользовалась известностью обширная библиотека Цал Гунтага.

Прадед Кунги Дордже Рингьял (тиб. *rin rgyal*) после назначения типёном отправился ко двору Хубилая, где тот издал указ, предписывавший Рин-

гьялу руководить реставрацией монастырей в нескольких областях Тибета. Тесные контакты с юаньским императорским двором поддерживал дед Кунги Дордже, Гадэ (тиб. *dga' bde*). Он семь раз посещал Пекин по делам Цал Гунтанга и благодаря поддержке императорского двора сумел одержать победу в борьбе за титул типёна над своим соперником Замкхой (тиб. *zam kha*). Отец Кунги Дордже, Монлам Дордже (тиб. *mon lam rdo rdze*), также был одним из самых влиятельных типёнов Цала.

Кунга Дордже был старшим сыном в семье Монлама Дордже. Так же как и его дед и отец, он был типёном Цала; в этот период он основал новый монастырь школы Риво Чепел (тиб. *ri bo dge 'phel*). Затем Кунга Дордже передал должность типёна своему брату Драгпе Шерабу (тиб. *grags pa shes rab*) и принял монашеские обеты, а впоследствии и возглавил школу Цалпа Кагью. Основным местом пребывания Кунги Дордже был главный монастырь школы — Цал Гунтанг.

Кунга Дордже был свидетелем и непосредственным участником событий одного из интереснейших периодов тибетской истории. Период XIII–XIV веков в истории Тибета можно охарактеризовать как бурный и чрезвычайно насыщенный событиями — как в политическом, так и в духовном аспектах: внешняя агрессия монголов; тенденции к политическому объединению страны, лишенной с середины IX века единой центральной власти; соперничество между аристократическими кланами за политическое лидерство в стране. Завершился этап формирования основных школ буддизма, функционировали монастыри, связанные между собой духовной традицией, обменом знаний; был создан обширный комплекс буддийской литературы на тибетском языке, включавший уже не только переводные тексты, но и сочинения тибетских мыслителей.

На первую половину XIV века приходится заключительный этап формирования буддийского канона в Тибете, когда был окончательно зафиксирован его состав; Будон Ринчендуб составил его описание. В XIV веке также создаются важнейшие произведения тибетской историографии: «История буддизма в Индии и Тибете», написанная Будоном в 1322 году; «Дэбтэр марпо» Кунги Дордже; «Светлое зеркало истории царских родословных» Сакьи Сонама Чжалцана (1365).

Составление Будоном Ринчендубом труда по истории буддизма было теснейшим образом связано с его деятельностью по собиранию и систематизации канонических текстов. Оглавление собранного канона было помещено Будоном в его «Историю буддизма», послужившую своеобразным введением к канону. Кунга Дордже также не остался в стороне от этих важных процессов: подобно Будону, он занимался систематизацией хранившихся в Цале собраний буддийских текстов; им был составлен, по-видимому, не сохранившийся до наших дней либо пока не обнаруженный каталог Кангюра монастыря Цал Гунтанг. Сведения о существовании данного

каталога содержатся в списках литературы тибетских авторов [Востриков, 2007, 102].

В главе, посвященной Цалпа Кагью, Кунга Дордже доводит изложение до современного ему периода, в том числе описывает и события собственной жизни. При этом себя самого автор именует довольно скромно — «цалпасец», упоминая о себе в третьем лице. Вот как он пишет о своих первых контактах с Четвертым Кармапой Рольпе Дордже: «В мужской год Земли-Мыши (1348 год. — А. III.) о намтаре тулку Владыки Дхармы услышал цалпасец и отправил ему письмо и чай».

Обширная глава посвящена истории Карма Кагью. История школы в ней представлена как последовательное изложение жизнеописаний ее учителей — первых четырех Кармап. События недавнего прошлого и современного периода Кунга Дордже описывает довольно подробно, тогда как жизнеописание Первого Кармапы Дюсума Кхьенпы (тиб. *du gsum mkhyen pa*, 1110–1193) весьма краткое, оно содержит немного фактической информации. История жизни Второго Кармапы Карма Пакши (тиб. *karma pakshi*, 1204–1283) чуть более пространная, но также указываются лишь основные вехи. Раздел, посвященный Третьему Кармапе Рангджунгу Дордже (тиб. *rang byung rdo rje*, 1284–1339), по объему в два раза превышает раздел, посвященный Карма Пакши. Он содержит уже более десятка дат, события привязаны к датировке, приведены диалоги. Автор «Дэбтэр марпо» опирался на свидетельства очевидцев, кроме того, он и себя именует учеником Третьего Кармапы. Жизнеописание Четвертого Кармапы Рольпе Дордже (тиб. *rol pa'i rdo rje*, 1340–1383) еще более подробное, хотя и доведено только до 1363 года — года, предшествовавшего смерти самого Кунги Дордже. События привязаны не просто к годам, но к точным датам. Подробнейшим образом описывается его путешествие в столицу Юань, указывается множество даже мельчайших топонимов, приводятся имена людей из его окружения и чиновников, суммы пожалованных наград, подарки, тексты писем и указов.

Жизнеописания Кармап в «Дэбтэр марпо» выстроены по определенной схеме, включающей: обстоятельства рождения и сопутствовавшие ему благоприятные знаки; этапы обучения и принятия обетов; описание паломничеств, встреч с учителями, принятие посвящений; указания на успехи в медитационной практике; описание обстоятельств узнавания и признания в качестве тулку, инаугурации; сведения о строительстве монастырей, ступ и других культовых сооружений; описание встреч с правителями, взаимоотношений с аристократией, чиновниками и главами других школ, улаживания конфликтов; перечисление учеников. Благие дела, совершаемые учителем на протяжении всей его жизни, чудесные достижения и необычайные способности, обретаемые в результа-

те практики медитации (так называемые сиддхи), знание Дхармы — все это находит неперенное отражение в жизнеописаниях.

По характеру изложения жизнеописаний учителей можно судить о той роли, которую они играли в религиозной и политической жизни страны, как формировался и изменялся их статус. Кунга Дордже жил в период, когда в Тибете возникает и начинает устанавливаться система *тулку* — лам, принимающих следующее свое земное воплощение сознательно, по собственному решению. Эта система позволяла сохранять передачу Учения внутри школы, регулируя порядок смены иерархов школы. Автор «Дэбтэр марпо» был непосредственным свидетелем описываемых им событий, так как принадлежал к школьной традиции Кагью, в которой, собственно, и была разработана и воплощена концепция *тулку* (впоследствии принятая и в других школах), появилась линия учителей-*тулку* Кармап. В «Дэбтэр марпо» большое внимание уделяется процессу узнавания и признания Кармап в качестве *тулку* авторитетными учителями школы.

Передача учения внутри школы происходит посредством связи учителя и ученика: главные ученики ламы становятся держателями учения и передают его следующему воплощению их умершего учителя, который, в свою очередь, становится их учеником. Предсказания об обстоятельствах следующего рождения обязательно включаются в жизнеописания цепочек учителей одной школы. Результатом процесса узнавания становится церемония инаугурации — официальное признание в качестве *тулку* и возведение на престол главы школы либо монастыря. Эти события также находят отражение в жизнеописаниях.

Завершаются жизнеописания рассказом об обстоятельствах смерти ламы или его чудесного ухода, а также описанием его заслуг. Перечисляются главные ученики ламы, кратко даются характеристики их достижений в практике и знании Дхармы. Указывается, кто из них являлся личным учеником ламы, а кто был последователем школы, относился к данной традиции, но не имел непосредственных контактов с этим учителем. Таким образом делался акцент на преемственность, личную тайную передачу учения от учителя к ученику — важный аспект тибетского буддизма.

«Дэбтэр марпо» Кунги Дордже занимает видное место среди памятников тибетской историографии. Сочинение Кунги Дордже содержит важные сведения по истории буддийских школ, в частности школы Кагью, к которой принадлежал сам автор, о формировании жанра *намтар* в тибетской литературе. Можно уверенно говорить о том, что перевод и введение в научный оборот комментированного текста «Дэбтэр марпо» позволит расширить источниковедческую базу тибетологических исследований, особенно это касается периода второй половины XIII — первой половины

XIV века — времени, непосредственно предшествовавшего жизни автора, и современного ему периода.

ЛИТЕРАТУРА

1. 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.
2. Бира, 1960 — Бира Ш. Вопросы истории, культуры и историографии МНР. Улаанбаатар, 1960.
3. Будон, 1999 — Будон, Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера; пер. с англ. А.М. Донца. СПб.: Евразия, 1999.
4. Востриков, 2007 — Востриков А.И. Тибетская историческая литература. СПб., 2007.
5. Гой-лоцава Шоннупэл, 2001 — Гой-лоцава Шоннупэл. Синяя летопись. История буддизма в Тибете. VI–XV вв. / пер. с тиб. Ю.Н. Рериха; пер. с англ. О.В. Альбедия и Е.Ю. Харьковской. СПб.: Евразия, 2001.
6. Дунгасан Шильеджэ, 2014 — Дунгасан Шильеджэ. Комментарии к «Красной истории». Пекин: Миньцзу чубаньше, 2014.
7. Китинов, 2004 — Китинов Б.У. Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М.: Т-во научных изданий КМК, 2004.
8. Пубаев, 1991 — Пагсам Джонсан: история и хронология Тибета / пер. с тибетского, предисловие и комментарий Р.Е. Пубаева. Новосибирск: Наука, 1991.
9. Тибетская летопись, 1961 — Тибетская летопись «Светлое зеркало царских родословных» / пер., вступ. статья и комментарий Б.И. Кузнецова. Л., 1961.
10. Шиманская, 2014а — Шиманская А.А. Жанр намтара в тибетской литературе // Религиоведение. 2014. Т. 3. С. 110–117.
11. Шиманская, 2014б — Шиманская А.А. Изучение памятника тибетской историографии «Дэбтэр марпо» Кунги Дордже (предварительные данные) // Восточные общества: традиции и современность. Материалы II Съезда молодых востоковедов стран СНГ. М.; Баку, 2014. С. 345–358.
12. Bira, 1964 — Bira S. Some Remarks on the Hu-lan deb-ther of Kun-dga' rdo-rje / АОН. Т. 17. Budapest, 1964. Pp. 69–81.
13. Haarh, 1969 — Haarh E. The Yar-lung Dynasty. Kobenhavn, 1969.

14. Inaba, Satō, 1964 — Inaba Shōju, Satō Hisashi. Furan teputeru (hu-lan deb-ther). Chibetto nendaiki (hu-lan deb-ther). Kioto: Hōzōkan, 1964.
15. Mitsushima, 1985 — Mitsushima Tatasu. Bonkyō Ramakyōshiryō ni yoru Toban no kenkyū. Tokio: Seibundo, 1985.
16. Red Annals, 1961 — The Red Annals. Part 1. Tibetan Text. Gangtok, Sikkim, 1961.
17. Tshal pa, 1981 — Tshal pa kun dga rdo rjes brtsams. Deb ther dmar po. Beijin, 1981.
18. Tschal-pa, 1988 — Tshal-pa Kun-dga-rdo-rje: Xizang ren min chu ban she. Hong shi, 1988.
19. Tucci, 1949 — Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. Vol. 1–3. Roma, 1949.

Л. В. Щербакова (Астрахань)

АСТРАХАНСКИЙ КРАЙ КАК МЕСТО ПЕРЕСЕЧЕНИЯ МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

На территории России издавна сформировались культурные и религиозные центры, имеющие ключевое значение для представителей многих конфессий. Среди подобных центров особое положение занимает Астраханский край.

Астрахань, благодаря своему уникальному географическому месторасположению — на рубеже двух частей света, — издревле выступает посредником между восточным и западным мирами, связывая эти миры воедино. Пожалуй, нигде больше не побывало столько народностей, как в Северном Прикаспии. Астраханский край с древнейших времен являлся местом кочевий различных племен, попеременно сменявших друг друга. Как писал в конце XIX века известный местный краевед Адольф Николаевич Штылько, «Астраханский край, со времен глубочайшей древности, был местом кочевий диких племен Азии, переселявшихся в Европу. Скифы, сарматы, аланы, гунны, акациры, авары, угры и многие другие варвары попеременно обитали в Астраханском крае, в пределах того пространства, которое было свободно от вод Каспийского моря» [Штылько, 1896, 1]. Каждый из этих народов привносил в культуру края свои черты и особенности, в том числе и религиозные.

По выражению исследователя Ивана Черкасова, из всех губерний Российской империи «едва ли есть подобная, народонаселение которой было бы столь разнообразно, разнохарактерно и столь различимо по вероисповеданиям, как Астраханская» [Черкасов, 1856, 3]. Не всякая местность (возможно, кроме Земли обетованной) может похвастаться тем, что была и остается священным местом для такого множества религий. И особенно тем, что эти религии существуют в добрососедстве и взаимном уважении друг к другу на протяжении многих веков.

Уже в VII–IX веках в Нижнем Поволжье был основан Хазарский каганат, на территории которого проживало множество народов. Официальной религией страны, которую исповедовало большинство местных

правителей, являлся иудаизм. Одной из отличительных черт каганата была особая веротерпимость. Именно с Хазарией связано проникновение на территорию Астраханского края ислама. В городе Итиль, являвшемся столицей каганата, располагалась крупная мусульманская община. Среди приезжавших в страну торговцев было немало христиан, которые имели свои храмы. В 856 году на территорию обширного Хазарского каганата были приглашены из Греции братья Кирилл и Мефодий.

После падения Хазарии во второй половине X столетия и появления здесь новых народов хазарская культура, как и сами хазары, растворилась в новой социокультурной общности, но веротерпимость, присущая каганату, не была утрачена. Ни во времена главенства здесь печенегов, ни во времена половцев не было слышно о каких-либо религиозных конфликтах в Северном Прикаспии. Так сложилось, что пришедшие в XIII веке в Нижнее Поволжье монголы также соблюдали лояльное отношение ко всем религиям. Именно с монгольскими завоеваниями связывают первое проникновение буддизма на территорию будущего Астраханского края. Данная религия была широко распространена среди монгольской знати наряду с исламом. Но эти религии, как мы отметим ниже, не были единственными в Золотой Орде.

«Основными носителями буддизма на территории Улуса Джучи в XII–XIII веках были этнические уйгуры, являвшиеся чиновниками Монгольской империи, кунгираты, найманы, кидани» [Курапов, 2009, 77]. Даже после повсеместного распространения мусульманства буддизм на территории Золотой Орды продолжал существовать, хотя и был уже не так популярен. Это было связано в первую очередь с тем, что светская аристократия предпочла в качестве идеологии именно ислам, который был выбран ведущей религией монгольского государства в силу тесных и прочных связей ее с мусульманским Востоком [Курапов, 2009, 77–78].

Многие астраханские историки XIX столетия ошибочно полагали, что до присоединения Астраханского ханства к государству Московскому все местное население составляли лишь магометане и язычники, к которым они относили буддистов. Последние, по их мнению, извратили начальные основания этой древней религии и преклонялись перед идолами, силами природы и отдельными ее символами. В отношении последнего фактора можно отметить, что буддисты Северного Прикаспия всегда почитали и приписывали особые сакральные свойства таким местным природным достопримечательностям, как гора Богдо и цветы лотоса. В силу данных обстоятельств исследовательская литература и документы XIX века относили всех астраханских буддистов к идолопоклонникам. С нашей точки зрения, это неверно.

В качестве подтверждения мы можем указать на отрывок «О ламаизме» из сочинения об Астраханском крае Ивана Черкасова, написанного

в 1856 году. В нем автор отмечал наличие в вероучении калмыков-ламаитов как представителей буддизма «неизглагольного Творца и необъятного творения — Бога и природы, мира и человека». Он также подчеркивал, что учение ламаитов испытало влияние христианства и ислама, разработав «идею о Всемогущем и Предвечном» [Черкасов, 1856, 8]. Эти черты ламаизма были разработаны еще в Монгольской империи и разделялись буддистами Золотой Орды.

Однако следует отметить, что помимо монголов Золотую Орду населяли или постоянно посещали многие другие народности, в том числе греки и русские. Для последних по ходатайству Александра Невского в середине XIII столетия была учреждена православная Сарайская епархия. Епископская кафедра располагалась в ордынской столице — городе Сарай — и пользовалась большим уважением со стороны местных властей.

Золотоордынские правители придерживались последовательной, четкой вероисповедальной политики по отношению к завоеванной территории. Ханы покровительствовали священнослужителям всех конфессий на покоренных ими землях. Согласно изустному своду законов, составленному еще при Чингисхане, за оскорбление веры (в том числе — непочтение к священнослужителю любой религии) полагалась смерть. Христианские, мусульманские, буддийские священнослужители находились под ханским покровительством и были освобождены от уплаты дани.

Несмотря на то что распад Золотой Орды привел к постепенному упадку всей созданной ею культуры, традиция веротерпимости была продолжена русской властью после присоединения Астраханского ханства к Московскому государству в XVI веке. Царское правительство было коренным образом заинтересовано в развитии края, всемерно стремилось упрочить торговлю с восточными странами, закрепить политические и культурные связи с соседними народами, обезопасить южные границы и создать благоприятные условия для развития региона, имевшего стратегическое значение, сохраняемое Астраханским краем и по сей день.

Изучение повседневной жизни и религии народов, населяющих данную местность, становится популярным уже в XVIII веке. А исследовательская литература последующих столетий содержит массу материала в указанной области. В записках путешественников, путеводителях обязательным является подробное описание образа жизни, ментальных качеств и религиозных представлений местных народностей. Иван Черкасов подчеркивал: для того чтобы узнать какой-либо народ достаточно хорошо, нельзя остановиться только на наблюдении его «внешнего быта, видимой жизни и обычаев», для этого «нужно знать начала, из которых вытекают все проявления его жизни; чтобы знать эти начала, нужно знать жизнь духовную...». Знание последней предполагает обращение в первую очередь к религиозной стороне, так как именно из религии, «как из семени, главнейшее получает развитие

дух, и вследствие того все нравственные наклонности, все движения души и сердца, составляющие истинную жизнь человека» [Черкасов, 1856, 3].

Недостатка в подобного рода исследованиях в Астраханском крае не было. Уже со второй половины XVI века Астрахань стали заселять русские люди, в первую очередь служилый и торговый люд. «В то же время предприимчивые жители Востока — армяне, персы, индусы, хивинцы, бухарцы потянулись в Астрахань, привлекаемые выгодами торговли с Московским государством» [Солосин, 1925, 57]. Торговые отношения с Астраханью стремятся также завязать представители различных европейских держав, в первую очередь англичане, голландцы, немцы. В XVII–XVIII веках здесь стали оседать кочевые обитатели края: татары, калмыки. Последние впервые появились в прикаспийских степях в 1630 году, а формально признали себя подданными русского царя в 1655-м [Об астраханских калмыках, 1875а, 24]. На рубеже XVIII–XIX веков в Астраханский край пришла, оказав значительное влияние на этнический и религиозный состав местного населения, Казахская орда. «Так образовался тот пестрый племенной состав Астраханской губернии, который составляет этнографическую особенность нашего края» [Солосин, 1925, 58].

Русские жители значительно преобладали только в городе; за его пределами расселились представители иных народностей. Но и при существенном преимуществе русских (например, согласно однодневной переписи 1891 года, в Астрахани таковых насчитывалось 76,5 %) городское население описывалось как «крайне пестрое и разнообразное» [Ведомости, 1895, 5].

Автор «Записок об Астрахани» Михаил Самсонович Рыбушкин отмечал, что привлеченные в эти земли торговыми и другими выгодами представители различных народов добавляли Астраханскому краю этнического и конфессионального колорита. «От такого смешения наблюдательному взору представляется довольно странная борьба вероисповеданий, то нетвердых в своих началах, то колеблющихся и непостоянно исполняемых» [Рыбушкин, 1841, 24]. В результате подобной ситуации происходило взаимопроникновение и заимствование религиозных обрядов и форм вероисповедания. В этом плане любопытен термин, который использовал Иван Сергеевич Аксаков, посетивший Астраханский край в 1844 году, применительно к русским людям, давно проживающим в этих землях, — они «обастряханились», то есть слились с общей пестрой толпой, потеряв ярко выраженные признаки «настоящего русского мужика», и не так благочестиво соблюдают религиозные предписания [Аксаков].

В XIX–XXI веках в крае по-прежнему сохраняется веротерпимость и взаимоуважение среди религий как одна из ключевых культурных особенностей местности. Говоря о XIX столетии, можно привести массу подобных примеров. Так, например, в Астраханских епархиальных ведомостях за 1875 год в статье, посвященной астраханским калмыкам, отмечается,

что вряд ли найдется какой-либо иной народ, который, не изменяя своей национальности и оставаясь неизменным в своих религиозных верованиях, с таким уважением относился бы к христианской религии. Посещения религиозных служб и праздников представителями других религий в крае издревле были обычным явлением.

Астраханская история также помнит множество случаев взаимопомощи представителей различных конфессий друг другу в делах религиозных. Так, во время стрелецкого бунта 1705 года Астраханский митрополит Сампсон получил убежище в ставке калмыцкого хана Аюки [Об астраханских калмыках, 1876, 14]. Другой пример: в возведении некоторых местных христианских храмов принимали участие строители-мусульмане — например, католического Успенского собора или православного собора Святого Владимира. И именно жители-мусульмане дважды спасали последний от разрушения в советское время.

Кстати, наличие действующего католического собора в российском городе даже в наше время — явление редкое, скорее даже исключительное. Отношение к католикам повсеместно в России было весьма настороженным, в то время как астраханцы, по сведениям А. Н. Штылько, переживали изгнание иезуитов из России в 1820 году со слезами, — так велико было их значение в жизни города [Штылько, 1896, 37]. Следует отметить, что римско-католический костел сыграл важную роль в судьбе не только Астрахани. Основанное именно при нем образовательное учреждение подарило русской культуре выдающуюся личность, реформатора русского языка, человека православной культуры — Василия Кирилловича Тредиаковского.

Примеров подобного взаимодействия различных конфессий в Астрахани и в наши дни мы можем найти немало. В последние годы от окончательного разрушения знаменитый Хошеутовский хурул в селе Речное Харабалинского района спасала православная местная жительница. В настоящее время представители различных вероисповеданий активно восстанавливают пострадавший от пожара в начале 2013 года храм Иконы Казанской Божьей Матери в селе Ильинка Володарского района, особо почитаемый в крае.

О религиозном многообразии края можно судить по наличию в нем культовых объектов. На территории самой Астрахани до революции, помимо указанных выше православных, мусульманских, католических церквей, существовали также протестантские, армяно-григорианские, иудейские храмы. Количество их в разное время было различным, но менялось несущественно. Зависело оно главным образом от культурной, экономической или иной привлекательности региона для тех или иных народов и этносов. Так, например, к началу XIX века Астрахань почти полностью покинули индусы, но стали заселяться иудеи. Можно сравнить обнаруженные нами данные о городских храмах за 1872 год [Достопримечательности, 1872, 3] и 1903 год [Путеводитель, 1903, 334] (табл. 1):

Таблица 1.

Количество храмов в г. Астрахани в 1872 и 1903 годах

Конфессиональная принадлежность храмов	Кол-во в 1872 г.	Кол-во в 1903 г.
Православных	23	31
Римско-католических	3	1
Евангелическо-лютеранских	2	1
Армяно-григорианских	6	6
Мусульманских мечетей	7	8/1
Синагоги	—	2
Буддийский хурул	1	1

Указанный буддийский храм был расположен не в самом городе, так как буддисты в силу привычного образа жизни предпочитали жить в его окрестностях, в поселке Калмыцкий Базар. Эта территория являлась торговым местом на правом берегу Волги, расположенным в 7 верстах от города, с хурулом. Другой буддийский храм, с зимней ставкой Хошеутовского улуса, находился значительно дальше: в 90 верстах выше Астрахани на берегу Ахтубы [Достопримечательности, 1872, 17–18].

По сведениям статистического комитета, опубликованным в путеводителе от 1884 года, сообщаются следующие данные о соотношении населения в городе по религиям (для удобства мы указываем и процентные показатели для всех жителей города, количество которых равнялось 60317 человек) [Монастырский, 1884, 321] (табл. 2):

Таблица 2.

Распределение по конфессиям населения г. Астрахани в 1884 году

Конфессия	Количество, тыс. чел и %
Православные	46 385 (76,9%)
Раскольники	808 (1,34%)
Армяно-григориане	5 160 (8,55%)
Католики	790 (1,31%)
Протестанты	280 (0,46%)
Евреи	1 108 (1,84%)
Мусульмане	5 786 (9,59%)

Конечно, следует отметить, что в современной Астрахани и в области соотношение представителей различных религий значительно меняется. Миграция населения как важный фактор развития края не прекратилась и до настоящего времени. Но значение всех представленных здесь конфессий и религий, их мирное сосуществование и плодотворное взаимодействие по-прежнему являются первоочередными задачами, стоящими как перед местными властями, так и перед жителями региона. Астрахань до наших дней

не утратила своего стратегического и геополитического значения. Она так же, как и раньше, равноудалена от иных крупных политических, экономических, культурных центров и нуждается в сохранении этно-конфессионального равновесия, которое веками является основой ее устойчивого развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аксаков, 1844–1849 — Аксаков И. С. Письма к родным. 1844–1849 // Русский Туркестан [Электронный ресурс]. URL: <http://rus-turk.livejournal.com/179412.html>.
2. Ведомости, 1895 — Ведомости о личном составе населения, дворовых участках, строениях и квартирах г. Астрахани, составленные на основании результатов однодневной переписи 20 января 1891 г. [2], II, 22 с. Астрахань: б. и., 1895.
3. Достопримечательности, 1872 — Достопримечательности города Астрахани и его ближайшей окрестности. Астрахань, 1872.
4. Курапов, 2009 — Курапов А. А. Начальный этап развития буддизма на Нижней Волге // Астраханские краеведческие чтения: сб. статей / под ред. А. А. Курапова. Вып. I. Астрахань, 2009. С. 73–78.
5. Монастырский, 1884 — Монастырский С. И. Иллюстрированный спутник по Волге: историко-статистический очерк и справочный указатель. Казань: Типо-литография Ключникова, 1884.
6. Об астраханских калмыках, 1875а — Об астраханских калмыках // Астраханские епархиальные ведомости. 1875. № 1. С. 22–24.
7. Об астраханских калмыках, 1875б — Об астраханских калмыках // Астраханские епархиальные ведомости. 1875. № 2. С. 14–21.
8. Путеводитель, 1903 — Путеводитель по Волге А. Безчинского. М.: Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнерева и Ко, 1903.
9. Рыбушкин, 1841 — Рыбушкин М. Записки об Астрахани. М.: Тип. С. Селивановского, 1841.
10. Солосин, 1925 — Солосин И. Население Астраханского края. Краткий историко-этнографический очерк // Астрахань в кармане / под ред. И. А. Лизунова, А. Д. Загорянского, Ф. П. Зыкова. Астрахань: Коммунист, 1925. С. 57–71.
11. Черкасов, 1856 — Черкасов И. О ламаизме: отрывок из рукописного сочинения о древнем состоянии Астраханского края Ив. Черкасова. Астрахань: В Губ. тип., 1856.
12. Штылько, 1896 — Штылько А. Иллюстрированная Астрахань. Очерки прошлого и настоящего города, его достопримечательности. Саратов: Паровая скоропечатная Губернского Правления, 1896.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА

— 3 —

ARTISTIC CULTURE

Н. Г. Альфонсо (Москва)

РИТУАЛЬНЫЙ КИНЖАЛ *PHUR PA*

Кинжал *пурпа* (тж. «пурба», «пхурба»; тиб. *phur pa*) представляет наибольший интерес среди прочих ритуальных атрибутов северного буддизма. Поскольку многие обряды и ритуалы, связанные с пурпа, относятся к разряду тайных тантр, информация об этом культовом предмете часто представляет собой будоражащие воображение мистические рассказы о действии и волшебных свойствах этого оружия, с энергетическим потенциалом которого способны справиться лишь мастера высокого посвящения. Не менее бурные эмоции и жаркие споры этот предмет вызывает и в научной среде: даже по поводу его названия ученые до сих пор не пришли к единому мнению.

Тибетский термин *phur pa* переводится как: 1) гвоздь, колышек и собственно 2) магический трехгранный кинжал (для изгнания злых духов) [Рерих, 1986, 46]. Санскритское соответствие — *kīla* или *kīlaka* — также обозначает «колышек» или «клин», но в санскритских словарях перевод этих терминов со значением «магический кинжал» не встречается. Другое тибетское название, которое довольно часто употребляется для обозначения данного кинжала, — *phur-bi*, что, согласно словарю Ю. Н. Рериха, помимо первых двух значений, также обозначает планету Юпитер, планету Венера и служит эпитетом Ишвары. Кроме того, второй слог этого слова — *bi* — переводится с тибетского как «дитя, сын». На этот нюанс обращает внимание Дж. К. Хантингтон, который писал, что слово *phur pa* фактически используется для обозначения кольев, к которым привязывались веревки при установке палатки. А слово *phur-bi* буквально следует переводить как «сын *phur*». Алекс Вейман в небольшой статье «Заметки по *Phur-bi*» отвергает такую интерпретацию слова *пурбу* и на основании лингвистических изысканий с использованием санскритских параллелей приходит к выводу, что форма *phur-bi* возникла «из-за путаницы [в санскритском и тибетском языках] с названием планеты Юпитер» [Wayman, 1981, 79].

В научном мире также нет единого мнения о происхождении ритуалов, связанных с пурпа, терминологии и иконографии составных элементов

кинжала. Первый фундаментальный научный труд по иконографии пурпа был опубликован американским исследователем Джоном К. Хантингтоном в 1975 году. По форме рукояти и навершия кинжала автор выделяет семь типов пурпа. Отдельные главы посвящены непальским и китайским пурпам, а также кинжалам, относящимся к традиции бон. К сожалению, в данной работе никак не объясняется стилистическое разнообразие, которое характеризует именно этот ритуальный предмет. Вопросы происхождения и способы применения пурпа также остаются вне сферы интересов автора.

Немецкий ученый-этнолог Томас Маркотти опубликовал переводы нескольких текстов из руководства для практиков пурпа; кроме того, ему удалось сделать описание ритуала с пурпа и сфотографировать происходящее во время службы. Классификацию пурпа автор проводит по их предназначению: кинжал как объект поклонения, для пассивной магии и для активного магического воздействия. Относительно происхождения культа пурпа Т. Маркотти утверждает, что он существовал до появления буддизма в Тибете в VIII веке н. э., а также поддерживает мнение Зигберта Хуммеля о шумерских корнях этого ритуального атрибута.

Против такой точки зрения выступает английский исследователь культа Ваджракилы Мартин Дж. Бурд. Взяв в качестве исторического источника тексты тибетских тантр («The Byang-gter Vajrakīla Tantras»), а также ссылаясь на археологические находки А. Стейна на севере Дуньхуана, автор в книге «Культ божества Ваджракилы» приходит к выводу, что все основные доктрины и ритуалы Ваджракилы происходят из Индии, от деревянного шипа, который использовался при разметке границ и в ведическом ритуале наделялся способностью отгонять злых духов [Boord, 1993, 223]. Эту концепцию Бурд развивает и в последующих своих трудах: букв. «удар молнии среди ясного неба» и в продолжении этого издания — «раскат грома из пустоты». Иконография и собственно пурпа как ритуальный предмет автором не рассматриваются.

Мнение об индийском происхождении культа пурпа разделяют и английские ученые Кати Кантвелл и Роберт Майер, которые перевели и опубликовали ряд тибетских рукописей, обнаруженных в пещерах Дуньхуана. Основная масса найденных документов датируется концом X — началом XI века; среди них авторы отобрали тексты, которые так или иначе имели отношение к традиции пурпа. Хотя среди этого собрания нет полного списка тантры пурпа, отобранный исследователями материал оказался настолько обширным, что перед ними встал вопрос о причинах такой популярности и столь широкого распространения «индийского» культа *kīla* на ранних этапах проникновения буддизма в Тибет.

Точно так же и Р. Бир в статье, посвященной ритуальному кинжалу, заявляет, что *kīla* происходит из Индии периода Вед — это кол или столб, к которому привязывали домашний скот либо жертвенных животных (хотя так поступают по всему миру и во все времена, но почему-то только индийским

кольям придается особое сакральное значение). Кроме того, *kīla* в качестве ритуального атрибута использовался в ведических ритуалах при выборе благоприятного места для постройки и обеспечения безопасности его границ [Beer, 1999, 245–249].

Характерная особенность пурпа как ритуального атрибута — это чрезвычайно разнообразие их форм. Несмотря на строгую каноничность буддийского искусства, крайне редко можно встретить аналогичные экземпляры этого предмета. Практически не существует никаких пропорциональных соотношений между размерами составных частей пурпа. Длина пурпа может варьироваться от 4–5 сантиметров до 2 метров. Разнообразны и материалы, используемые при их изготовлении, — это сплавы на основе меди или железа, дерево, кость. Иногда для отдельных деталей пурпа могут быть применены разные металлические сплавы. Отмечается, что для клинка кинжала предпочтительнее железо метеоритного происхождения, как обладающее особыми мистическими свойствами [Huntington, 1975, 5–6].

Основной отличительный признак кинжалов пурпа — это наличие трехгранного лезвия, грани которого могут располагаться симметрично относительно друг друга под углом 120° или 90°, 90° и 180°.

Грани клинка могут иметь гладкую поверхность, но чаще всего на них изображены переплетенные пары змей или одна змея на каждой стороне, образующая петлю со своим хвостом. В качестве гарды над тремя лезвиями в большинстве случаев помещена голова *макары*, в редких случаях ее заменяет голова птицы *гаруды*.

Рукоять кинжала может быть резная, граненая, гладкая или же состоять из нескольких простых или сложных геометрических фигур, иметь форму ваджры или сдвоенных лотосов, а кроме того — представлять собой тело или туловище божества или духа. Характерная деталь рукояти пурпа — это два или одно кольцо или переплетенных узла на нижнем и верхнем конце ствола.

И, наконец, в навершии на ручке кинжала наблюдается еще большее разнообразие форм — от простых объемных фигур до сложных зооморфных или антропоморфных изображений. Согласно традиции школы Гелуг, «божество, представленное на орудии пурпа, всегда является [божеством] Пурпа, независимо от скульптурного изображения» [Huntington, 1975, 5]. Среди образцов пурпа, которые сохранились и используются в ритуальной практике Ваджраяны на сегодняшний день, наиболее часто встречаются кинжалы с навершием в виде трех антропоморфных голов с гневными выражениями лиц. По своим иконографическим признакам такое трехликое божество идентифицируется как Хаягрива (санскр., «лошадиная шея»; тиб. *rTa-mgrin*).

Предназначение ритуального кинжала пурпа в широком смысле — преодоление препятствий, которые мешают достижению намеченных целей. Это, в частности, помехи и препятствия на житейском уровне: болезни, неурожай, стихийные бедствия, физические враги и другие жизненные об-

стоятельства, возникновение которых тибетцы издревле связывали с вредоносным влиянием разного рода духов. Другой уровень препятствий — ментальный, то есть совокупность личностных характеристик практика, которые мешают ему продвигаться по пути Дхармы (ненависть, страсть, неведение и все прочее), а также пагубное влияние внешних сил, искушения и иллюзии, насылаемые злыми духами (Мара = Рудра). Способы преодоления препятствий могут быть разные: уничтожение, подчинение или преобразование негативного влияния.

Несмотря на множество вариантов использования кинжалов пурпа, схема основного ритуала довольно проста и является практически универсальной для всех школ северного буддизма. Вот как его описывает Дж. К. Хантингтон, получивший информацию от учителя школы Гелуг: «После выбора предписанного места священник помещает равнобедренный треугольник, сделанный из железа, напротив себя, который служит своеобразной «тюрьмой» для духа человека или явления, на которое должен действовать пурпа. Для того чтобы завлечь нужную субстанцию в ловушку, используются определенные мантры, заклинания, бумажные амулеты, листки бумаги с именами соответствующих людей или духов; или помещают в треугольник ранее собранные личные вещи, такие как части одежды, волос, срезанные ногти и т.д. Когда дух надежно закреплен в ловушке, ему наносится удар практиком пурпа и собранные материалы в треугольнике грунтуются наконечником орудия...» [Huntington, 1975, 5].

Суть ритуала пурпа, как и вся ритуальная практика Ваджраяны, имеет несколько уровней воспроизведения и восприятия, начиная с приземленно-бытовых проблем, когда необходимо справиться со зловредным влиянием духов, вызывающих беды, болезни, неурожаи и прочее. Несколько иной аспект — это магическая практика, которую используют главным образом шаманы или жрецы религии бон; направлена она на подчинение энергетической силы духа или демона, которая вынуждена впоследствии служить своему хозяину. И, наконец, высшие духовные практики, когда исполнитель ритуала ассоциирует себя с божеством пурпа и все его действия направлены не на уничтожение или подчинение противодействующих буддийскому учению сил, а на преобразование, освобождение пребывающего в невежестве сознания врага или же своего собственного сознания.

Все исследователи культа пурпа сходятся во мнении, что этот предмет в качестве буддийского ритуального атрибута впервые начал использовать Падмасамбхава, который был приглашен царем Тибета Тисрондецем (Трисонг Децен) в VIII веке для подавления «могущественных местных духов», препятствовавших распространению буддизма в стране. Согласно традиции, Падмасамбхава родился в царстве Уддияна, находившемся в пограничном районе между современными Афганистаном и Пакистаном, территория которого входила в зону распространения религии бон. Вполне

вероятно, что Падмасамбхава был хорошо знаком с одним из важных атрибутов жрецов бона — ритуальным кинжалом пурпа.

Еще один принципиальный аспект, который приводится сторонниками индийского происхождения пурпа в качестве аргумента, — это применение особых клиньев или колышков *kīla* для устранения или нейтрализации вредного влияния злых духов на жизнедеятельность человека. Однако ранняя обрядовая литература — по крайней мере относящаяся к периоду Вед и Брахман — не имеет даже намека на какие-либо специальные клиновидные ритуальные атрибуты. Что касается использования магических колышков при строительстве мандал, жилых, сакральных и прочих объектов в Индии — да, клиновидные палочки использовались, но исключительно как техническое средство для разметки территории. Так, например, в Матсья-пуране в разделе по строительным ритуалам (глава 256) колышек *kīla* упоминается в связи с неблагоприятными приметами, которые могут сопровождать разметку плана мандалы: в случае разрыва шнура или падения колышка хозяину грозили смерть и болезнь. Что же касается освобождения выбранного места от злых духов, то у древних индийцев был принципиально другой подход. Согласно домашним обрядовым текстам (*грихьясутрам*) для ритуального «очищения» земли и умиротворения злых духов хозяину необходимо было окропить его веткой дерева *шами* или *удумбара*; или же просто подмести его метлой из дерева *шами* или *палаша*.

Кроме того, что нет никаких древних нарративных источников, где описывался бы индийский ритуал с *kīla*, не существует ни одного материального образца ритуального кинжала, изготовленного в Индии. Теория З. Хуммеля о шумерском происхождении этого оружия представляется более обоснованной.

Сам кинжал по своей форме изначально ассоциировался с колышками для палатки — основного жилища кочевников. Естественно, от того, насколько прочно установлена палатка, напрямую могла зависеть жизнь людей. Вбивая клин в землю, человек вторгался на чужую территорию мира духов; и тем самым через этот колышек устанавливалась сакральная связь между людьми и духами, что придавало простому утилитарному предмету особую мистическую значимость. Получив статус самостоятельного ритуального предмета, колышек пурпа стал наделяться функциями божества, в чьей власти было воздействие на окружающих человека духов. Божество *Phur*, которое с помощью специальных обрядовых действий помещалось в кинжал еще на стадии его изготовления и, согласно традиции Гелуг, всегда является божеством *Phur pa*, невзирая на его скульптурное изображение [Huntington, 1975, 5], в процессе дальнейшей эксплуатации — в зависимости от целей практика — либо уничтожает, либо подчиняет или же преобразует негативную энергетику (дух освобождается с точки зрения буддийской эзотерики). Тем самым подчиненный, преобразованный и освобожденный дух становится «сыном» божества *Phur pa*, отсюда второе

распространенное название ритуального кинжала — *phur-bu*, что в переводе с тибетского значит «сын Phug».

С каждым последующим использованием пурпа добавляется больше силы — так, что старые многократно используемые орудия часто считают «опасными» для всех, кроме самых продвинутых практиков [Huntington, 1975, 36].

С распространением буддизма иконография пурпа постепенно приобретает черты божеств пантеона Ваджраяны, а схема ритуальных действий обрастает буддийской мифологической подоплекой и приобретает сотериологические цели.

ЛИТЕРАТУРА

1. Рерих, 1986 — Рерих Ю.Н. Тибетско-русско-английский словарь с санскритскими параллелями // Вып. 6. М.: Наука, 1986.
2. Beer, 1999 — Beer R. The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs. Boston: Shambhala Publications, 1999.
3. Boord, 1993 — Boord M. J. The cult of the deity Vajrakila: According to the Texts of the Northern Treasures Tradition of Tibet (Byang-gter phur-ba). Nring: The Institute of Buddhist studies, 1993.
4. Boord, 2002 — Boord M. J. A Bolt of Lightning from the Blue. Berlin: Edition Khordong, 2002.
5. Boord, 2010 — Boord M. J. A Roll Of Thunder From The Void: Vajrakila texts of the Northern Treasures Tradition. Volume Two. Berlin: Edition Khordong, 2010.
6. Cantwell, Mayer, 2008 — Cantwell C., Mayer R. Early Tibetan Documents on *Phur pa* from Dunhuang. Wien: Akademie der Wissenschaften City, 2008.
7. Hummel, 1952 — Hummel, S. Der lamaistische Ritualdolch Phurbu und die altorientalischen Nagelmenschen // Der lamaistische Ritualdolch (phur-bu) und die altvorderorientalischen Nagelmenschen. Asiatische Studien. No. 6. Bern, Switzerland, 1952. Pp. 41–51.
8. Huntington, 1975 — Huntington J.C. The *Phur pa*, Tibetan ritual daggers. Ascona, Switzerland: Artibus Asiae, 1975.
9. Mracotty, 1987 — Marcotty, Th. Dagger blessing; The Tibetan Phurpa cult: reflection and materials. Delhi: B. R. Publishing Corporation, 1987.
10. Wayman, 1981 — Wayman A. Notes on the Phur-bu // Journal of the Tibet Society. University of Cambridge. Yale. Volume 1. 1981. Pp. 79–84.

Н. Г. Артемьева (Владивосток)

ЧЖУРЧЖЭНЬСКАЯ ВАДЖРА

Во время раскопок дворцового комплекса на территории Красноярского городища, которое идентифицируется с Верхней столицей чжурчжэньского государства Восточное Ся (1215–1233), обнаружена уникальная находка — жезл, олицетворяющий буддийский космос (рис. 1–3). Длина изделия 21,5 см. Изготовлено оно из белой бронзы. Средняя часть жезла представляет собой круглый стержень (держатель) длиной 8 см, диаметром 2 см, разделенный на пять зон. Концы жезла оформлены идентично. Держатель заканчивается с обеих сторон изображением головы животного, напоминающего льва, из пасти которого выходит четырехгранный стержень (продолжение круглого), а от боков в противоположных направлениях отходят головы рогатых драконов. Из пастей последних вырываются пламеобразные отростки в виде дуг, соединяющихся со стержнем, выходящим из пасти льва. Внешне это напоминает натянутый лук со стрелой. Этот жезл является ритуальным буддийским предметом — ваджрой. Слово «ваджра» первоначально употреблялось для обозначения громового скипетра «индийского Зевса» — ведийского бога Индры. В Ведах оно исконно обозначало особое оружие, некогда изготавливавшееся из комля деревца с заостренными и оставленными торчать в разные стороны частями корней. Потом материал сменился, а форма осталась прежней. Буддийская ваджра как ритуальный предмет по форме представляет удвоенный оголовок этого оружия [Торчинов, 2002, 32–33]. Считается, что ваджра — это один из видов метательного оружия воинов Древней Индии [Синицын, 2001, 18]. Подобный жезл также вкладывался в руку хранителя буддийских храмовых входов, который, подобно Будде, с его помощью укрощал и побеждал демонов, оборотней, злых духов.

Изображения драконов и львов исполнены в агрессивной манере. Они связаны с буддийской символикой: лев является защитником закона и стражем священных храмов, служит средством запугивания демонов [Сидихменов, 1987, 206]. На красноярском жезле изображены четыре



Рисунок 1. Ваджра

одинаковые морды льва — по две с каждой стороны. Хорошо проработаны глаза миндалевидной формы с круглыми зрачками, подчеркнутые полуovalными бровями. Двумя продольными полосами выделен нос, переходящий в закругленный кончик. На жезле образ льва занимает главенствующее положение. Его с двух сторон как бы охраняют и одновременно помогают ему драконы. Изображения последних проработаны более детально. Открытые пасти драконов как бы извергают пламя, скулы сильно напряжены. Глаза круглые, выпуклые. Жаберный плавник переходит в шейный и оформлен вертикальными полосками. Такие же полоски с внутренней стороны пасти дракона. На голове приподнятый рог. Образ дракона играл огромную роль в пантеоне буддийских изображений [Чеснов, 1986; Терентьев-Катанский, 1971; Решетов, 1981; Забелина, 1960; Ларичев, 1958, 83–85; Сычев, Сычев, 1975, 26–27], в первую очередь как оберег от злых духов. Его изображениями украшались крыши дворцовых и храмовых построек.

На стержне-держателе жезла вычеканена регистрационная надпись: «Управление чжэнсы области Линьхуан (фу)»^{*}. Указанная область находилась на территории Внутренней Монголии (КНР), в верховьях р. Шара-Мурэн, в районе современного города Балиньцзоци. Здесь раньше располагалась Верхняя столица киданьской империи Ляо, которая в свое время была завоевана чжурчжэнями.

В «Ляо-ши» приводится довольно подробное описание этого города [Е Лун-ли, 1979, 497–499]:

^{*} Перевод надписи, как и использованных в статье источников на китайском языке, сделан А. Л. Ивлиевым, за что автор приносит ему огромную благодарность.



Рисунок 2. Фрагмент ваджры

«Верхняя столица — место, где император Тай-цзу основал государство. Это место окружено горами и опоясано реками, так что имевшиеся естественные преграды были достаточны, чтобы сделать его неприступным. Плодородная почва подходила для посевов, а имевшаяся трава и вода благоприятствовали скотоводству...

В юго-восточном углу внутреннего города Тай-цзу построил буддийский храм Тяньсюнсы, в котором поместил изображение своего знаменитого отца — императора Сюань-цзяня.

Поздняя династия Цзинь за то, что Тай-цзун помог ее основанию, отправила к киданям канцлера Фэн Дао, Лю Сюя и других лиц, имевших при себе верительные знаки, императорские регалии и одежды. Они прибыли сюда, чтобы поднести Тай-цзуну и императрице Ин-тянь почетные титулы. Тай-цзун, приказав всем племенам варваров следовать китайским установлениям, явился в зал Кайхуан, открыл ворота Чэнтянь и совершил церемонию принятия титула. После этого он изменил название „Императорская столица“ на „Верхняя столица“.

На восточной стороне улицы, шедшей от ворот Императорского города прямо на юг, находились управление наместника, управление по делам соли и железа и храм Дракона, стоявший вблизи южных ворот. На южном конце улицы располагалось управление округа Линьхуан, рядом с которым стояло управление уезда Линьхуан. К юго-западу от последнего стоял буддийский храм Чунсяосы, построенный императрицей Чэн-тянь. К западу от храма находилось управление уезда Чантай и далее на запад — даосский храм Тяньчангуань. На юго-западе была расположена школа для детей и младших братьев сановников, к северу от нее стоял храм Конфуция, к востоку от которого находился буддийский храм Цзеисы, а к северо-западу буддийский храм Аньгосы, построенный императором Тай-цзуном. К востоку от храма находилась старая резиденция императрицы Цитянь, к востоку от которой стояла резиденция старшей наложницы, построенная императрицей Фа-тянь. К югу от последней были расположены буддийский храм Бэйшэннисы, мастерские по изготовлению шелковых тканей, дворцовое управле-

ние и два склада, принадлежавшие управлению оказания помощи государству. Все это находилось к юго-востоку от императорского дворца. Управление восемью ремеслами стояло против буддийского храма Тяньсюнсы.

К востоку от южных ворот находилось уйгурское подворье. Это подворье было создано уйгурскими купцами, находившимися в Верхней столице, в которой они жили. На юго-западе находилось подворье Тунвэнь, в котором останавливались послы различных государств. К юго-западу от этого подворья стояло подворье Линьхуан для приема послов из государства Ся. К западу от подворья находился буддийский храм Фусяньсы».

Из приведенного описания видно, что в Верхней столице было шесть буддийских храмов. Таким образом, буддизм на данной территории имел очень широкое распространение, а предметы культа из этих мест попадали в разные части империи.

Рассматриваемый жезл — не единственная находка, попавшая на территорию Приморья из Линьхуан. В жилище 149 Шайгинского городища найден фрагмент бронзового зеркала, на бортике которого выбита надпись: «Чантай сянь» — «Уезд Чайтай». В чжурчжэньской империи уезд Чантай входил в область Линьхуан губернии Северной столицы. Он также был основан еще киданями и находился северо-западнее Борохотона в бассейне р. Шара-Мурэн (северо-западная часть современной пров. Ляонин) [Ивлиев, 1978, 106]. Исходя из этого можно сделать вывод, что существовала постоянная связь между центральными районами империи и Приморьем, хотя расстояние между ними было довольно большим — около 1 150 км (рис. 3).

Жезл, подобный краснорювскому, был обнаружен на памятнике Юнфэн в районе г. Байчэн пров. Цилин, где находилось

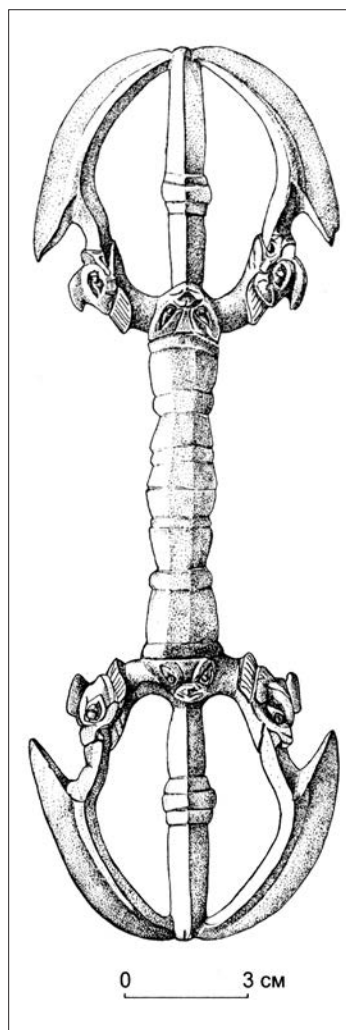


Рисунок 3.
Прорисовка ваджры

селище, в котором был раскопан буддийский храм. В этом районе обнаружено пять памятников такого типа, датируемых эпохой Ляо. На них прослежены большие строения, а в западной части — храмы. Найденный в Юнфэне жезл сделан из бронзы. Его длина 17 см. Оба конца оформлены в виде пестов, соединенных между собой рукоятью. По форме жезл напоминает красноярский, но из-за плохого качества фотографии невозможно различить, чем он украшен [Байчэн, 1985, 24, табл. 7, 2].

Подобные жезлы и сейчас используются в ритуальных церемониях буддистов. По форме они схожи с красноярским жезлом, правда, вместо львов и драконов изображены бутоны и цветы лотосов, а концы оформлены в виде пестов с четырьмя пламевидными отростками. В тибетском буддизме такие жезлы называются *dorje*, что означает «удар грома». Причем вместе с *dorje* в религиозных церемониях использовался колокол, верхняя часть которого также оформлена в виде жезла. Колокол всегда держат в левой руке, он обозначает женскую мудрость, *dorje* — в правой, он — символ мужского порядка. Вместе эти культовые предметы символизируют союз мудрости и порядка, или достижение Просветления, и связаны с историческим Буддой. Если Будда изображен с одним жезлом, то последний находится в левой руке, причем всегда в вертикальном положении, если с жезлом и колоколом, то жезл — в правой руке, а колокол — в левой [Цултэм, 1982, 96, рис. 79; 102, рис. 85].

Буддийские культовые предметы — довольно частые находки среди археологических коллекций с чжурчжэньских средневековых памятников Приморья. На Ананьевском и Шайгинском городищах найдены бронзовые, каменные и фарфоровые статуэтки Будд, бронзовые зеркала и амулеты с буддийскими сюжетами. С буддизмом чжурчжэни познакомились довольно рано, еще в период создания государства. Причем есть сведения, что данная религия к ним проникла из Кореи, однако это влияние было крайне слабым. То, что известно о буддизме среди чжурчжэней в конце XI — начале XII века, говорит о киданьском его происхождении [Воробьев, 1966, 69]. Жезл, обнаруженный на красноярском городище, по крайней мере подтверждает возможность проникновения культовых буддийских символов на территорию Приморья с бывших киданьских земель. Хотя не исключено, что буддийские традиции сохранились здесь со времени существования государства Бохай (VII–X века), когда буддизм в Приморье был довольно широко распространен. Об этом мы можем судить по результатам исследования восьми культовых сооружений, раскопанных на территории Приморья: семь из них — буддийские храмы VII–XIII веков, одно — прихрамовая постройка [Артемьева, 1998]. Глиняные и бронзовые фигурки Будд и Бодхисаттв, обнаруженные на данных памятниках, имеют черты, присущие практически всем культовым изображениям того времени, так как существовали определенные каноны буддийской мелкой

скульптуры, хотя некоторые исследователи пытались доказать, что в бохайских культовых изображениях прослеживаются черты когурёской культуры [Чжу Ен Хён, 1967, 26].

По мнению японских ученых, в архитектуре бохайских храмов Приморья есть очень много общего с подобными сооружениями, встречающимися в Индии и Центральной Азии, а культура Бохая в значительной степени наследовала когурёские традиции [Кан, 1966, 127, 132]. Китайские исследователи также 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 к чжурчжэням проник из Кореи, по-видимому, до того, как они вступили в тесные связи с киданями [Воробьев, 1983, 51]. Вопрос о происхождении буддизма у чжурчжэней довольно сложный. Но поскольку центром развития культуры Восточной Азии был Китай, не исключено, что непосредственно оттуда и проникло буддийское учение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Артемьева, 1998 — Артемьева Н. Г. Культовые сооружения бохайского времени на территории Приморья // РА. 1998. № 4. С. 174–191.
2. Байчэн, 1985 — Байчэн ши вэньу чжи (Описание памятников материальной культуры г. Бэйчэн). Изд-во Комитета описания памятников материальной культуры пров. Цзилинь, 1985. (На кит. яз.)
3. Воробьев, 1966 — Воробьев М. В. Религиозные верования чжурчжэней // Докл. по этнографии / Геогр. об-во СССР. Вып. 4. Л., 1966. С. 61–82.
4. Воробьев, 1983 — Воробьев М. В. Культура чжурчжэней и государства Цзинь (X в. — 1234 г.). М.: Наука, 1983.
5. Вэй Цуньчэн, 1984 — Вэй Цуньчэн. Архитектура Бохая // Хэйдунцзян вэньу цункань. 1984. № 4. С. 15–43. (На кит. яз.)
6. Е Лун-ли, 1976 — Е Лун-ли. История государства киданей (Цидань го чжи) / пер. с кит., введ., коммент и прил. В. С. Таскина. М.: Наука, 1979.
7. Забелина, 1960 — Забелина Н. Н. Из области средневекового искусства Дальнего Востока // Тр. Дальневосточной археологической экспедиции. Т. 1. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 214–224. (МИА; № 86)
8. Ивлиев, 1978 — Ивлиев А. Л. О надписях на бортиках средневековых бронзовых зеркал // Археологические материалы по древней

- истории Дальнего Востока СССР. Владивосток: ДВНЦ АН СССР, 1978. С. 104–117.
9. Кан, 1966 — Кан, Эдани. Абрикосовский храм бохайского времени // Палеология. Т. 13. № 2. 1966. С. 120–145. (На яп. яз.)
10. Ларичев, 1958 — Ларичев В.Е. Китайская надпись на бронзовом зеркале из Сучана (Приморье) // Эпиграфика Востока. Т. 12. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 82–89.
11. Решетов, 1981 — Решетов А.М. Дракон в культурной традиции китайцев // Сб. МАЭ. Т. 37: Материальная культура и мифология. Л.: Наука, 1981. С. 81–92.
12. Сидихменов, 1987 — Сидихменов В.Я. Китай: страницы прошлого. М.: Наука, 1987.
13. Синицын, 2001 — Синицын А.Ю. Рыцари Страны восходящего солнца. СПб.: Паритет, 2001.
14. Сычев, Сычев, 1975 — Сычев Л.П., Сычев В.Л. Китайский костюм: Символика, история, трактовка в литературе и искусстве. М.: Вост. лит., 1975.
15. Терентьев-Катанский, 1971 — Терентьев-Катанский А.П. Китайская легенда о драконе // Страны и народы Востока. Вып. 11. М.: Наука, 1971. С. 119–126.
16. Торчинов, 2002 — Торчинов Е.А. Буддизм: карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002.
17. Цултэм, 1982 — Цултэм Н. Выдающийся монгольский скульптор Г. Дзанабадзар. Улан-Батор: Гос. изд-во, 1982.
18. Чеснов, 1986 — Чеснов Я.В. Дракон: метафора внешнего мира // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. М.: Наука, 1986. С. 59–72.
19. Чжу Ен Хён, 1967 — Чжу Ен Хён. Бохай — наследник Когурё // Кого минсок. 1967. № 2. (На кор. яз.)

С. Г. Батырева (Элиста, Республика Калмыкия)

БУДДИЙСКОЕ ИСКУССТВО И АРХИТЕКТУРА КАЛМЫКИИ: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

Рассматривая взаимовлияние традиций в контексте буддийского искусства, отметим: художественная традиция, обозначающая линию преемственности его развития, несет пространственное видение традиционного общества. Мировидение этноса измеряемо категориями символической насыщенности, позволяющими выявить мифопоэтическую *«картину (модель) мира»* в ее локальных особенностях. В параметрах *«пространства»* и *«времени»*, типологических признаках культуры определяется способ бытия общества. В качестве аспектов его мировоззрения Л. Н. Гумилев видит религию, *«своеобразный индикатор этногенеза»*, обусловленного биосферой земли, и искусство как *«кристаллизованную пассионарность»* этноса [Гумилев, 1990, 452].

Буддийская культура Калмыкии сформировалась под влиянием уникальной совокупности исторических факторов в органичном синтезе архитектуры и искусства. Фактор изоляции от буддийских культурных центров Азии способствовал консервации архаических пластов традиционного мировидения народа. Сохранился древний культ «Обо», связанный с почитанием природы и родовых покровителей, инкорпорированных в иконографию буддизма, принесенного из Центральной Азии. Последнее определило формирование локальных особенностей вероучения калмыков и этнической специфики воплощения иконографического канона в архитектуре и искусстве, что было исторически обусловлено.

Распространение и закрепление буддизма в качестве официальной религии в среде монгольских народов рассматривалось разными исследователями. Так, Х. Серрайс отмечает, что окончательное введение у монголов в XVI веке буддизма в тибетской традиции Гелугпа (одной из школ северного буддизма Махаяны, возникшей в начале XV века) было «по своей

сути возрождением и укреплением того, что никогда (после XIII века) окончательно не исчезало, а только ждало подходящей возможности, чтобы возобновиться... представляет собой буддизм, вобравший в себя многие элементы добуддийской туземной религии народов Тибета и Монголии — шаманизма» [Serruys, 1963, 182].

Действительно, тибетская традиция в значительной мере облегчила восприятие буддизма монгольскими народами, служа своеобразным культурным буфером в историческом процессе. Вместе с тем сложный разновременный спектр этнокультурных контактов ойратов-калмыков дает возможность исследователям Г. Авляеву, А. Берзину и Б. Китинову предполагать более ранние сроки их знакомства с буддизмом [Авляев, 1995; Китинов, 1994, 205–207; Берзин, 1992, 25–31]. Сложение синкретичного религиозного комплекса у монгольских народов, подчеркивает Н. Л. Жуковская, осуществлялось через следующие этапы: «Дошаманский — формирование общей мифологической картины мира, шаманский — ритуализацию мифологии, подчинение ее идеологическим нуждам системы, эволюционировавшей из местных культов, послешаманский — связанный с распространением ламаизма» [Жуковская, 1978, 24–36].

Эволюцию религии рассматриваем процессом преемственности и новационных сдвигов в мировосприятии народа, где добуддийские верования выполняли роль этноинтегрирующих факторов в формировании пантеона старокалмыцкого искусства и его локальных особенностей. Принятие буддизма было обусловлено динамикой *стадиального* развития общества, переживающего переход от родоплеменного образа жизни к зрелому феодальному. В освоении нового природного пространства происходит дальнейшее развитие традиции кочевников. Исторический опыт адаптации к климату и ландшафту прикаспийского степного региона России представляет собой культурное достояние калмыцкого этноса. Совокупностью сложившихся традиций обозначается сложное многосоставное понятие «*кочевая культура*» народа. В русле изучения феодализма кочевников, начатого в отечественном монголоведении Б. Владимирцовым [Владимирцов, 1934], понятие углубляется и расширяется, теряя прямолинейную однозначность термина, часто противопоставляемого оседлой культуре земледельческих народов. В историческом плане государственные образования кочевников фиксировали различные стадии процесса феодализации, включающие *кочевнические, полуоседлые и оседлые* формы хозяйства [Плетнева, 1982].

Выделяем следующие этапы истории калмыцкой архитектуры: монгольский (строительство городов XIII века), средневековый (строительство стационарных поселений ойратов XVI–XVII веков в Прииртышье) и соб-

* Термин, обозначающий комплекс учений и практик тибетского буддизма; буддизм. — Прим. ред.

ственно калмыцкий (сооружения XVIII–XIX веков на территории России). Архитектура кочевников, совмещающая, таким образом, стационарные и мобильные формы, представляет самобытное явление в общечеловеческой культуре, позволяющее проследить ее эволюцию на межформационных рубежах в XIX — начале XX века.

Циклическая система перемещения обусловила такие виды ставок номадов, как *орда* — в периоды кочевек и военных походов — и *хото* — полуоседлая, связанная с сезонным периодическим возвращением на эту территорию. Центром последней выступали монастыри и крепости, обраставшие торговыми и ремесленными посадами с застройками жилого и общественного значения. Это могли быть летние и зимние ставки феодалов. Полуоседлые поселки (хотонные зимовища) в калмыцкой степи представляли собой *переходную* форму от становищ (кочевий) к поселениям оседлых земледельцев. Этому способствовало выделение земельных наделов кочевникам с целью закрепления их на определенной территории в русле российской политики, сопровождавшейся христианизацией калмыцкого населения в XVIII–XIX веках.

Кочевой уклад бытия как закономерная ступень в освоении природной среды человеком определил особый строй пространственно-пластического мышления, синтезированного в жилом пространстве калмыцкой кибитки *ишкэ гер*. Рожденные кочевой культурой *войлочный дом* и *палатка* явились конструктивной основой развития архитектуры монгольских народов, в том числе ее *жилых, дворцовых и храмовых* сооружений. Развитие ойрато-калмыцкого зодчества шло по линии максимального увеличения вместительности традиционного жилища, что обусловило впоследствии *переход* от сборно-разборных к стационарным конструкциям жилища, буддийского храма, монастыря. Отметим: осмысление и освоение пространства объемлет исторический переход, фиксирующий вехи развития (в геометрической проекции): от *круга* кибитки номадов через производный *многогранник* переходного сооружения к четкому симметричному *квадрату* стационарного сооружения оседлых поселений калмыков. Так в новых условиях обитания происходит дальнейшее развитие традиций пространственного мышления народа.

В освоении материального мира развивалась калмыцкая культовая архитектура. В основе ее стационарных форм, пришедших на смену мобильным, лежит квадратное в плане, сменившее многоугольное сооружение переходного периода, образованное в результате эволюции кибитки, утратившей верхнюю часть *хара*. Квадратных очертаний площадь здания, поддерживаемая, как правило, четырьмя опорами, несла на себе навершие в виде буддийской ступы — *субургана* (калм. *суврһн*), окруженное деревянной балюстрадой. Форма субургана в центре архитектурной композиции символизировала священную гору Сумеру, воплощавшую космогонические

представления верующих калмыков о центре мира. Приподнятые углы крыши, имитирующей верх кочевой палатки, придавали экстерьеру храма завершенность архитектурной формы, привнесенной в новый ландшафт из Центральной Азии.

Зодчество Калмыкии как художественное явление *синкретично*, поскольку соединяет традиции — *кочевнические* и *буддийские*. Космическая взаимосвязь и совпадение микро- и макрокосмосов в круговой планировке поселения и сферическом пространстве жилища кочевника трансформируются и включаются в мировоззренческую систему буддизма, находя выражение в кубическом пространстве храма и квадратной форме его плана. Выявляемая в плоскостной проекции диаграмма круга и квадрата, исторически взаимообусловленная в развитии калмыцкой архитектуры переходного периода, составляет многозначную схему *мандалы* (геометризованной формы выражения картины мира в космографии буддизма). Вселенская концепция материально и объемно оформлена в предметной композиции алтаря — смыслового центра храмового пространства — и субургане. Субурганообразное навершие храма является характерной особенностью калмыцкой архитектуры XIX века, в то же время субурган как самостоятельное сооружение этого периода — явление достаточно редкое в степях Прикаспия.

В конструкции субургана (ступы) заложена идея «*пути спасения*» буддизма Махаяны. Из символа нирваны (санскр., «*не-жизнь*», полное преобразование личности), как справедливо замечает В. Монтлевич, ступа-субурган превращается в символ ступеней на пути к достижению просветления [Монтлевич, 1972, 93–94]. Архаическая *ось мира*, воссоздаваемая в объеме жилого пространства кибитки кочевника, переосмысливается в образе мировой горы *Сумеру*, центра Вселенной, в пространстве буддийского храма. Ориентация по сторонам света с входом (выходом) на юг увязывает древние представления калмыков о Вселенной, слившиеся с космогонической концепцией буддизма. Таков итог тысячелетней эволюции архитектурной традиции кочевников от сборно-разборного (мобильного) жилища к буддийскому (стационарному) храму, выстроенному согласно канону.

Сформированный ансамбль храма свидетельствует о зрелости конфессиональной культуры Калмыкии XIX — начала XX века. В пространстве храма, месте средоточия буддийского искусства и художественного ремесла, сформировалась локальная школа, отмеченная этническим своеобразием. Храм выступал в качестве центра культуры и просвещения своего времени, готовя священнослужителей по специальностям: *багш* (учитель), *гавж* (философ), *зурхач* (астролог), *эмч* (врач) и *зурач* (художник). Духовное образование предусматривало обязательной составной частью художественную подготовку выпускника буддийской академии *Чееря-хурул* [Корсункиев, 1977].

Признанными центрами иконописания и металлического литья бурханов в калмыцкой степи были монастыри: *Дунду-хурул* и *Ики-хурул* Малодербетовского улуса, *Большой Барунов хурул* Багацохуровского улуса и духовная академия *Чееря-хурул*. Основы архитектуры, каллиграфия, технология живописи и скульптуры, изобразительный канон буддизма изучались будущими художниками-профессионалами. Их деятельность, уподобляясь обряду физического и духовного очищения, осуществлялась под покровительством Манчжуши (калм. *Манзушир*), Бодхисаттвы знания и искусства. В художественно-образовательной системе калмыцких хурулов, таким образом, самобытно соединялись классические основы буддийского вероучения и традиционное мышление. В синтезе традиций и воспринятого канона буддизма сформировалась конфессиональная художественная культура, органичной частью которой надо рассматривать архитектуру и искусство в совокупности живописи, скульптуры и прикладного творчества народа.

В пространственной структуре храма происходило развитие изобразительного искусства буддизма Калмыкии. В установлении закономерностей исторического процесса необходим анализ художественного образа произведений искусства, стадийно различных в происхождении. Важно выявить динамику, направление, ритм и формы искусства, синтезированные традиционно-канонической культурой XIX — начала XX века. Искусство сохраняет и структурирует мифопоэтический образ, проецирующий архетипы сознания общества. Его «первообразное» выражение конституирует этническое своеобразие искусства, сформированное этноинтегрирующими и этнодифференцирующими функциями художественной традиции, осуществляющей преемственность в развитии культуры.

Вдали от художественных центров буддизма, в новой природной и этнокультурной среде искусство калмыков, не находя точек соприкосновения с культурой соседей, «отстаивается, консервируясь» в системе традиций этноса. Такие факторы, как добуддийские верования и обрядность, народное прикладное искусство, связанные с кочевым укладом жизни, определили формирование *локальной* школы искусства северного буддизма. Об этом свидетельствует история ойрато-калмыцкой художественной культуры. В пространство многочисленных монастырских укреплений ойратов Прииртышья [Черников, 1960, 134; Конкашпаев, 1984, 114–115; Артыкбаев, 2002; Тамгалытас, 2010, 459–474] органично вписывались произведения монументальной живописи и скульптуры. Останки буддийского ансамбля Тамгалытас, ставшего в последнее время предметом комплексного исследования ученых России и Казахстана, сохраняют свидетельства развитой иконографической традиции изображения, дополняемой многочисленными образцами ойрато-калмыцкой письменности «*тод бичг*» и тибетского письма.

Структурно-функциональный анализ культовых произведений в исследованиях Е. Огневой и К. Герасимовой в области тибетской иконографии принципиально значим для изучения буддийского искусства монгольских народов [Огнева, 1979, 117–124; Герасимова, 1971, 102]. Опыт научной каталогизации музейных коллекций и систематизации пантеона северного буддизма в трудах отечественных исследователей А. Грюнведеля, Ю. Рериха, А. Терентьева [Грюнведель, 1905, 15; Roerich, 1925, 7; Терентьев, 1978, 109–119] и за рубежом — А. Гетти, А. Гордон, Д. Туччи и П. Потта [Гетти, 1928, 147; Gordon, 1952, 11–13; Tucci, 1949, 38; Pott, 1951, 36, 44–69] впервые применен автором к материалу калмыцкого искусства [Батырева, 1984; 1991; 2005].

Известную преемственность художественных традиций можно констатировать на примере уникального архитектурного памятника Калмыкии начала XIX века — *Хошеутовского (Тюменевского) хурула*, ныне реконструированного. Монументальная живопись храма, к сожалению, полностью утраченная в процессе «реставрации», имела выраженный фольклорный характер в отсутствие классических персонажей пантеона. Образы Будд и Бодхисаттв, Идамов (Йидамов) и учителей веры нередко замещались изображениями птиц, людей, цветов и орнаментальными композициями в калмыцких храмах. *Фольклоризация* буддийского изобразительного канона происходила под влиянием традиционной культуры народа. В живописном и пластическом воспроизведении *локальные* персонажи, связанные с изначальной мифологией этноса, так и не были вытеснены классическим пантеоном буддизма в изобразительном искусстве Калмыкии, его станковых и монументальных формах.

Заметим, в живописных образах позднего времени наблюдается заметное нарушение пропорционального канона, утрируется форма изображения образов буддизма, ландшафтный фон живописи, как правило, несет элементы местной природной среды. Композиция иногда обретает гротесковую выразительность художественного примитива. Вместе с тем продолжающейся *канонической* линией развития старокалмыцкого искусства XIX — начала XX века являются портретные изображения калмыцких лам, иллюстрирующие качественно новую ступень процесса взаимодействия иконографического канона и традиции в художественной культуре. Отметим: ростки жанровой дифференциации в силу исторических обстоятельств революционного рубежа веков не получили дальнейшего развития в живописи и скульптуре буддизма Калмыкии, впоследствии отринутых пролетарской культурой.

Заключая, подчеркнем: формообразующим, стабилизирующим и регулирующим фактором развития искусства буддизма в традиционной культуре этноса является художественная традиция, осуществляющая процесс ее преемственности. Последнее реализуется в сложном взаимодействии

традиции и новации, каковой для этнической культуры выступил воспринятый иконографический канон буддизма.

В синтезе подходов к проблеме взаимодействия традиций и новаций приходим к выводу о многослойности художественного процесса, объемлющего историю и религию, культуру и искусство Калмыкии. Традиционный опыт бытия этноса как концентрат родовой памяти и стандартизированной модели деятельности [Моль, 1973, 44–45, 63] эмоционально трактуется в создании произведений культового искусства. Это питает творческое начало этнической культуры, обеспечивая ее способность к сохранению и саморазвитию. Исследование приводит к пониманию буддийского искусства Калмыкии не как результата механического заимствования, а как сложного культурного процесса, протекающего в полноте исторических взаимосвязей традиции и новаций, его взаимодействующих составляющих.

ЛИТЕРАТУРА

1. Авляев, 2002 — Авляев Г.О. Происхождение калмыцкого народа. 2-е изд., переработанное и исправленное. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 2002.
2. Артыкбаев, 2002 — Артыкбаев Ж.О. Кызыл-Кенчский дворец — малоизвестный памятник калмыцкой архитектуры в Центральном Казахстане // Монголоведение. 2002. №1. Элиста: КИГИ РАН. С. 35–44.
3. Батырева, 1984 — Батырева С.Г. Искусство Калмыкии XVIII–XX вв. Каталог выставки. Элиста: Калмыцкая государственная картинная галерея, 1984.
4. Батырева, 1991 — Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство. Альбом. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991.
5. Батырева, 2005 — Батырева С.Г. Старокалмыцкое искусство XVIII — начала XX в. Опыт историко-культурной реконструкции. М.: Наука, 2005.
6. Берзин, 1992 — Берзин А. Тибетский буддизм: история и перспективы развития / пер. с англ. М.: Традиционная медицина, 1992.
7. Владимирцов, 1934 — Владимирцов Б.Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм (в пер.). Л.: Академия наук СССР, 1934.
8. Герасимова, 1971 — Герасимова К.М. Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции Амдо, XVIII в. АН СССР. СО Бур. фил. БИОН. Улан-Удэ, Бурятское книжное издательство, 1971.

9. Грюнведель, 1905 — Грюнведель А. Обзор собрания предметов ламайского культа князя Э.Э. Ухтомского. СПб.: Bibliotheca Buddhica. VI. Ч. 1, 2. 1905.
10. Гумилев, 1990 — Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. 3-е изд., стереотип. Л.: Гидрометеиздат, 1990.
11. Жуковская, 1978 — Жуковская Н.Л. Народные верования монголов и буддизм. К вопросу о специфике монгольского ламаизма // Археология и этнография Монголии. Новосибирск: Наука, 1978. С. 24–36.
12. Китинов, 1994 — Китинов Б.У. Религиозные традиции Тибета в истории буддизма у калмыков // Геше Вангьял. Драгоценная лестница. Элиста: Ботхн, 1994.
13. Конкашпаев, 1984 — Конкашпаев Г.К. Некоторые сведения о пребывании ойратов на территории Казахстана // Проблемы этногенеза калмыков. Элиста: КНИИФЭ, 1984. С. 112–118.
14. Корсункиев, 1977 — Корсункиев Ц.К. Программа обучения в школах при калмыцких хурулах // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 34–47.
15. Моль, 1973 — Моль А. Социодинамика культуры / пер. с фр. М.: Прогресс, 1973.
16. Монтлевич, 1972 — Монтлевич В.А. О символике ламаистских субурганов // Центральная Азия и Тибет. История и культура Востока Азии. Т. I. Новосибирск: Наука, 1972. С. 91–95.
17. Огнева, 1979 — Огнева Е.Д. Тибетский средневековый трактат по теории изобразительного искусства (о трактате Цзонхавы Лобзан-дракпы «Восприятие видимого») // Народы Азии и Африки. 1979. №1. С. 117–124.
18. Плетнева, 1982 — Плетнева С.А. Кочевники Средневековья. М.: Наука, 1982.
19. Тамгалытас, 2010 — Тамгалытас: к 110-летию научного изучения буддийского памятника в Илийской долине: Роль кочевников в формировании культурного наследия Казахстана // Научные чтения памяти Н.Э. Масанова: сб. материалов международной научной конференции. Алматы: Print-S, 2010. С. 440–530.
20. Терентьев, 1978 — Терентьев А.А. К вопросу о каталогизации ламаистских коллекций в музеях СССР // Музеи в атеистической пропаганде. Сб. трудов ГМИРиА. Л.: Государственный музей истории религии и атеизма, 1978. С. 109–119.
21. Черников, 1960 — Черников С.С. Памятники архитектуры ойрат-калмыков // Записки КНИИЯЛИ. Вып. I. Элиста: Калм. кн. изд., 1960. С. 115–134.
22. Getty, 1928 — Getty A. The Gods of Northern Buddhism. Their History, Iconography and Progressive Evolution through the Northern Buddhist Countries. Oxford: Clarendon Press. 1928.

23. Gordon, 1959 — Gordon A. The Iconography of Tibetan Lamaism. Tokio: Rutland. Vt. C.E. Tuttle Co., 1959.
24. Pott, 1951 — Pott P.H. Introduction to the Tibetan Collection of the National Museum of Ethnology. Leiden: E. J. Brill, 1951.
25. Roerich, 1925 — Roerich G. Tibetan paintings. Paris: Paul Geuthner, 1925.
26. Serruys, 1963 — Serruys H. Early Lamaism in Mongolia // Orient Extremus. Jahrgang, 10, October 1963, Heft 2. Viesbaden, 1963.
27. Tucci, 1949 — Tucci G. Tibetan painted scrolls. First ed. Vol. 1–3. Roma: La libreria Dello Stato, 1949.

Ю. В. Герасимова (Астрахань)

КОЛЛЕКЦИЯ КАЛМЫЦКИХ КУЛЬТОВЫХ ПРЕДМЕТОВ В СОБРАНИИ АСТРАХАНСКОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА

В настоящий момент коллекция калмыцких культовых предметов в собрании Астраханского музея-заповедника насчитывает около 100 единиц хранения, которые требуют изучения и атрибуции.

Первые упоминания о собирании предметов, относящихся к калмыкам, относятся к 1893 году. В «Сведениях о калмыках по ответам корреспондентов обывателей» находим: «...Указания о существовании курганов, о находках в них, названия бурханов — все это уже известно и не дает никакого материала для какой-либо научной работы. Этнографические сведения так же скудны, как и исторические» [Отчет, 1893, 214]. Калмыки постоянно изучались различными исследователями историко-этнографической секции Петровского музея. Одним из ведущих исследователей калмыков в конце XIX — начале XX века был член Петровского общества И. А. Житецкий. В списках книг, приобретенных в разное время для библиотеки Петровского музея за 1901–1903 годы, значится его работа «Астраханские калмыки — очерки с предисловием, приложениями и примечаниями автора и с рисунками». В списке книг, поступивших в библиотеку Петровского музея в 1907 году, значится книга того же автора «Очерки быта Астраханских калмыков. Этнографические наблюдения. 1884–1886 гг.». К 1905 году в состав этнографической коллекции Петровского музея была включена коллекция калмыцких предметов: «К этнографической части Астраханской губернии, присоединены к ним коллекции Калмыцкого Управления, коллекции солей и проч.» [Отчеты, 1908, 1].

Первые упоминания о наличии в калмыцкой коллекции танок (тханок) относятся к 1906 году — в списке предметов, поступивших в Петровский музей в этом году: «№3217. „Аюши“ — покровитель долгоденствия — с 250 разных святых вокруг. Калмыцкая икона, писанная на полотне красками.

Привезена из Урги (Монголия). Пожертвовал Наянта Шахтаев, гецюль Икицохуровского улуса, Китченерова рода» [Отчеты, 1906, 9]. Также говорится и о способе поступления предметов в коллекцию: «Пополняется Музей экскурсионными сборами и предметами, приобретенными покупкою. Последним путем пополнен калмыцкий отдел, а именно приобретено несколько женских одежд, вообще слабо представленных в музее» [Отчеты, 1906, 2].

Калмыцкие танки именуются в отчетах Петровского общества как «дарцики» (позднее в Книгах поступлений Астраханского музея-заповедника танки именуются «дарцигами»), и впервые этот термин встречается в отчетах в 1907 году, там же говорится и об атрибуции калмыцкой коллекции: «В отчетном году Музей был посещен членом учетного комитета Министерства народного Просвещения А. П. Поздневым, очень заинтересовавшимся этнографическим (калмыцким) отделом нашего музея и, между прочим, сделавшим определение некоторых дарциковъ (калмыцких икон)...» [Отчеты, 1907, 4].

В каталоге этнографического отдела Краевого музея за 1928 год дано определение понятия «дарциг»: «род харугви с живописным религиозным изображением». В этом же каталоге дан список предметов музея из калмыцкой коллекции [Каталог музея, 1928, 45].

Танки являлись отражением определенной категории буддийской философии: так, каждый объект пантеона (Будды, архаты, Бодхисаттвы) являлся носителем одного из принципов буддизма — сострадания, мудрости, Просветления. Культовые живописные традиции Тибета и Монголии развивались в тесной связи с индийской традицией, приобретая национальный колорит [Курапов, 2009, 230–231]. Характерные черты калмыцкой живописи и ее создания были традиционны и каноничны, обладая рядом особенностей, присущих национальной традиции. Старокалмыцкую живопись отличала плоскостность изображения, строгая симметрия в композиции, яркая контрастная гамма, контурный рисунок. Техника исполнения живописного образа в XIX–XX веках приобрела ряд нововведений: основным материалом для полотна стал белый холст, натертый мелом и крупчаткой, обработанный рыбьим клеем. Для просушки полотно укрепляли на каркасе нитками, бечевкой из верблюжьей шерсти. Контур изображения наносился карандашом, тушью, затем прорисовывался красками. Красители для калмыцких полотен использовались как минеральные — собственного производства, так и фабричные — порошковые краски. Кисти калмыцких живописцев были тонкие и толстые [Курапов, 2009, 231].

В настоящее время в коллекции культовых предметов музея-заповедника имеются более 30 калмыцких танок, на которых изображены: Зеленая Тара, шестирукий идам (йидам), шестирукий Махакала, Ваджрапани,

Вайшравана, Авалокитешвара, Майтрея, Хаягрива, Ваджрабхайрава, Локатала, Даргини-цимбэ, Манлы, Абида, Будда, Цзонхава (Цонкапа), Оконтенгр, Сита Тара.

Наряду с иконографией в коллекции Астраханского музея-заповедника представлена и культовая скульптура. Материалом послужила бронза, глина и дерево. Традиционно изготавливались как отдельные скульптурные изображения, так и ансамбли бурханов, которые изображали различные объекты буддийского пантеона. Вот некоторые из них: бурхан Ваджрапани, бурхан Шакьямуни, бурхан Тара, бурхан Вайшравана, бурхан Бодхисаттва, бурхан «Бык и дева», бурхан Авалокитешвара, бурхан Наган-Дарэхэ, бурхан Будда, бурхан Яма.

В коллекции культовых предметов имеются небольшие керамические изображения объектов буддийского пантеона — «мирдэ», которые помещались в металлические футляры и выполняли функции оберегов. Основные изображения на мирдэ: Будда (7 фигур), белый Махакала, Вайрочана, Ваджрапани, Майтрея, Ушинишавиджая.

Помимо скульптур и танок коллекцию культовых калмыцких предметов музея-заповедника составили: две основные ритуальные принадлежности — ваджра и колокольчик; ритуальные чаши, используемые для подношений божествам при проведении специальных практик; литавры; элементы украшения хурула; молитвенные барабаны (кюрдэ) — атрибуты буддийской культовой архитектуры калмыцких хурулов; облачения калмыцких священнослужителей.

Буддийская скульптура и иконография представляют собой не только искусство, но и в первую очередь буддийское учение, выраженное в образах и символах. В них скрыто мировоззрение и духовная ценность буддизма.

ЛИТЕРАТУРА

1. Инвентарная книга, 1957 — Инвентарная книга Отдела учета Астраханского музея-заповедника «Церковь №1». 1957–1988.
2. Инвентарная книга, 1988 — Инвентарная книга Отдела учета Астраханского музея-заповедника «Церковь №2». Начата в 1988 г.
3. Каталог музея, 1928 — Каталог музея. Этнографический отдел. Калмыки // Ежегодник Астраханского Краевого музея. Астрахань, 1928.
4. Книга поступлений, 1949 — Книга поступлений №2 Отдела учета Астраханского музея-заповедника. 1949–1957.
5. Курапов, 2009 — Курапов А.А. История и культура буддизма в Астраханском крае (по материалам коллекции буддийской иконографии Астраханского музея-заповедника) // Астраханские

краеведческие чтения: сборник статей / под ред. А.А. Курапова. Вып. I. Астрахань, 2009.

6. Отчет, 1906 — Отчет за 1906 год // Ежегодник Астраханского Петровского музея. Астрахань, 1906.
7. Отчет, 1907 — Отчет за 1907 год // Ежегодник Астраханского Петровского музея. Астрахань, 1907.
8. Отчет, 1893 — Отчет Петровского общества исследователей Астраханского края за 1893 год. Астрахань, 1893.
9. Отчеты, 1908 — Отчеты музея за 1891–1900 и 1901–1905 гг. // Ежегодник Астраханского Петровского музея. Астрахань, 1908.

И. Н. Гридинберг, Н. А. Орехова (Красноярск)

ТАНТРИЧЕСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ В ФОНДАХ КРАСНОЯРСКОГО КРАЕВОГО КРАЕВЕДЧЕСКОГО МУЗЕЯ

Среди многих религиозных конфессий нашей многонациональной страны буддизм — это религия без бога, в которой «нет бога-творца, соответственно нет ни момента создания мира, ни первопричины» [Леонтьева, 2012, 13–14]. Согласно буддийским представлениям, все в мире развивается и исчезает по своим естественным законам с безначальных времен. Также нет начала и конца учению Будды.

В истории буддизма известны случаи, когда Учение, будучи полностью исчезнувшим в отдельном регионе, вновь напоминало о себе благодаря находкам важных текстов учения Будды — так называемых *терма*. Один из примеров — факт подобных находок в окрестностях города Красноярска, хранящихся сейчас в фондах Красноярского краевого краеведческого музея (далее «КККМ»). В этом учреждении культуры собраны материалы истории красноярской земли, в его деятельности «пишется» летопись наших дней. В фондах музея есть коллекция, связанная с историей культуры буддизма и представляющая культовую скульптуру, буддийские тексты и ритуальные предметы. Помощь в экспертизе экспонатов оказывает Красноярский буддийский центр, в результате совместной работы открываются новые страницы истории буддизма на енисейских берегах.

В марте 2013 года в рамках Всероссийского тура г. Красноярск посетил ученик ламы Оле Нидала, переводчик и преподаватель тибетского языка в Международном институте тибетских и азиатских исследований в Испании (ITAS) В. Ю. Ермолин. Он провел экспертизу тибетских текстов и предметов (32 ед. хр.) коллекции, которые были обнаружены в 1934 году в гроте на скале Такмак А. Л. Яворским, основателем заповедника «Столбы», и переданы в этнографический фонд КККМ. Почти 80 лет материал безмолвно лежал на полках музейного хранилища. В. Ю. Ермолин стал первым ис-

следователем предметов, записанных в третью инвентарную книгу по этнографии (№ 1652 ОФ), сделав их научное описание.

В стопке рукописей из 326 листов были определены: текст 21 Тары, фрагменты Алмазной сутры и тибетской азбуки, часть монгольского учебника тибетского языка, отдельные листы мантры Ваджрадхары, листы с мантрой ламы Цонкапы (основателя школы Гелугпа) [ККМ Э 1652/1]. Тибетские тексты мантр (100 листов из плотной бумаги размером 9 x 45 см) были закручены в роллы, 2 листа на рисовой бумаге намотаны на палочку для благовония. Данные мантры используют для закладывания в ступы и статуи [ККМ Э 1652/14].

Первый текст посвящен 21 Таре. Тара (санскр. *tārā*; тиб. *Dsgrol ma*, «Освободительница») в буддизме воплощает женскую энергию Просветления. Имя «Тара» имеет значения: «освободительница» и «путеводная звезда». «Восхваление 21 Тары» — содержание небольшого текста, посвященного полной тантрической практике. В 21 строфе восхваляются формы Тары, которые выражают различную степень активности, связанной с исполнением желаний, защитой, умиротворением, а также разрушением всех видов препятствий. Текст «Восхваление 21 Тары» читается утром во всех четырех школах тибетского буддизма.

Следующий текст — «Ваджрачхедика», или «Праджняпарамита-сутра», более известная на Западе как «Алмазная сутра». Эта сутра «о совершенной мудрости, рассекающей тьму невежества, как алмазный резак», — основополагающий текст буддизма Махаяны, созданный, вероятно, в III веке н. э., не позднее середины IV века. Здесь описываются поведение, речь и образ мыслей ставших на путь Бодхисаттв. Третий фрагмент являет собой текст ламы Цонкапы, основателя школы Гелугпа.

При тщательном рассмотрении страниц текстов Алмазной сутры в верхнем правом углу нами был обнаружен фабричный штамп, тисненый на бумаге. Не на всех листах он хорошо просматривается, но на некоторых можно было прочесть: «Фабрика наследников Сумкина №7». Это штамп Лальской писчебумажной фабрики, основанной в 1829 году на северо-востоке Вологодской губернии, в 3,5 версты от города Лальска Великоустюгского уезда, в деревне Афамова купцом Степаном Сумкиным.



Рисунок 1. Красноярский краеведческий музей

В год открытия Лальской бумажной фабрики в России насчитывалось уже более 70 аналогичных предприятий. Развитию бумажного производства способствовали законы, изданные с 1816 по 1841 год, которые запрещали ввоз писчей бумаги из-за границы. Из этого можно сделать вывод, что тексты были напечатаны в России и, скорее всего, в Ацагатском дацане в Бурятии в конце XIX — начале XX века.

Также среди текстов имеются фрагменты мантры, посвященной Ваджрадхаре, тантрической персонификации Дхармакаи, измерения пустотной природы ума (санскр. *Vajradhāra*; тиб. *Rdorje chang*). Ваджра означает истинное постижение пустоты, что также подразумевает устойчивое, несокрушимое свершение — ведь пустота по своей природе не подвержена разрушению. Дхара (Держатель) указывает на то, что Будда Ваджрадхара полностью обладает этим постижением. Согласно буддийской доктрине, постижение высшей пустоты означает достижение того, что все формы, звуки, запахи, вкусы и объекты осязания являются единством проявленности и пустоты.

Наличие листов тибетской азбуки и монгольского учебника тибетского языка, входящих в коллекцию, дает нам основание предположить, что хозяин текстов не только занимался медитацией, но также изучал и совершенствовал тибетский язык, чтобы точнее понимать суть буддийских текстов во время медитации.

Ритуальные тексты в буддизме имеют особое значение. Ритуал предшествует или сопровождает практически любое событие или действие в повседневной жизни и духовной практике традиционного буддиста: рождение и смерть, изменение социального статуса, строительство нового и разрушение старого дома, сон, прием пищи, обучение, отправление в путь и т.д. Буддийский ритуал может быть подразделен на: а) храмовую

службу, б) бытовой обряд, в) индивидуальную практику. Официальным языком ритуала для многих народов, принявших тибетскую форму буддизма, был и остается тибетский язык: на нем написаны найденные тексты.

Не менее интересны были и другие предметы, найденные в гроте вместе с текстами. Среди них медное круглой формы *gaу* (амулетница



Рисунок 2. Мантры Ваджрадхары

для ношения на груди) диаметром 4,3 см [ККМ Э 1652/3]. Наружная сторона гау украшена священным слогом ХРИ, который у буддистов часто ассоциируется с образом Бодхисаттвы Авалокитешвары. Стоит отметить, что заполнение гау реликвиями — особый ритуал, который осуществляет лама, после чего оно начинает выполнять функцию защиты и благословения для того, кто его носит. Внутри амулетницы найдена керамическая круглой плоской формы цаца (диаметром 3 см) с изображением ваджры (тиб. *дорчжек*). Она символизирует силу и твердость духа, в центре рукояти несет слог ХУНГ, обозначающий ум всех Будд. На другой стороне цаца имеет S-образное изображение сороконожки, пронизанной пурбой (трехгранный ритуальный кинжал с рукояткой в виде трех голов гневного божества). В буддизме этот кинжал символизирует разрушение всех концепций и привязанности к собственному «Я» [ККМ Э 1652/3].

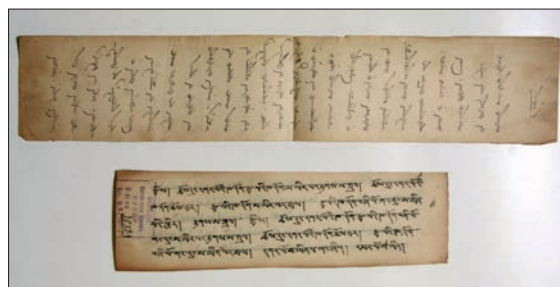


Рисунок 3. Тибетские тексты для дискуссии

Помимо указанного в коллекцию входят: фотографии лам [ККМ Э 1652/6 (5 ед. хр.), /7 (2 ед. хр.)], изображения Будд, написанные минеральными красками на небольших кусочках материи [ККМ Э 1652/13], шелковые тряпицы желтого [ККМ Э 1652/17] и красного цвета со шнуром [ККМ Э 1652/16], образцы зерен пшеницы и гороха [ККМ Э 1652/9, 10], фрагмент засушенного мучного изделия [ККМ Э 1652/11].

Вышеназванные ритуальные предметы и алтарные принадлежности, по всей видимости, принадлежали человеку, занимавшемуся индивидуальной практикой. Были ли Красноярские Столбы местом для его медитации? Государственный природный заповедник «Столбы» расположен на северо-западных отрогах Восточного Саяна, граничащих со Средне-Сибирским плоскогорьем. Естественными рубежами охраняемой территории являются правые притоки р. Енисей: на северо-востоке — р. Базаиха, на юге и юго-западе — реки Мана и Большая Слизневка. С северо-востока территория граничит с Красноярском. Основан заповедник в 1925 году по инициативе жителей города для сохранения природных комплексов вокруг живописных сиенитовых останцов — «столбов». Самый близкий к городу, в 1,5 км от поселка Базаиха, — Такмаковский район [Кириллов, 1984, 135].

В Такмак входит ряд отрогов, составляющих единую систему утеса. Крайняя северная площадка носит название Малька, затем идет главный массив, за ним — Большой Беркут, Монгол и карандашеобразный Тотем.



Рисунок 4. Буддийское гау

С восточной стороны параллельно спускаются Первый и Второй Буруны, в одном из которых находится сквозная ниша, называемая Голубыми Воротами. Невдалеке от них имеется небольшая завалившаяся низкосводчатая пещера, где и были найдены данные предметы.

Известно, что район Такмака, скрытый от посторонних глаз, был местом общения шаманов с духами стихий. В начале прошлого века оно не пользовалось таким спросом у туристов, как в наши дни. Чтобы добраться до Голубых Ворот от р. Моховой, требуется

преодолеть крутой подъем по сыпучему откосу и небольшую скальную преграду. Отсюда можно заключить, что вероятность обнаружения пещеры, использовавшейся для медитации, была крайне мала. А близкое расположение к городу и деревне Базаиха делало эту пещеру весьма привлекательным местом для практикующего, жившего среди красноярцев.

Совокупность найденных предметов позволяет предположить, что в пещере находился обычный буддийский алтарь, состоявший из трех основных групп предметов, символически представляющих тело, речь и ум Будды. Основным объектом алтаря является статуя Будды или фотографии лам, помещаемые в центр и символизирующие тело Будды. Сакральный текст символизирует собой речь Будды (завернут в темно-красную или желтую ткань) и располагается слева от Будды. В школе Гелугпа здесь принято класть труд ламы Цонкапы. С правой стороны размещается символ ума Будды — ступа или цаца, помещаемая на алтаре за неимением ступы.

На алтаре практикующие делают специальное подношение торма (коническая форма, сделанная из ячменной муки и топленого масла), необходимое для проведения тантрических ритуалов. находка в пещере изделия из муки позволяет предположить, что это было торма, которое практикующий в гроте на Такмаке использовал как подношение в тантрической практике; до наших дней не сохранилась.

Тексты тантр даются подготовленным буддистам не просто для чтения, но для углубленной практики. «Изучая и практикуя тантры, человек учится видеть себя, свое тело, свои мысли и чувства как нечто благородное и драгоценное, воспринимать



Рисунок 5. Цаца

всех существ как Будд, а мир — как Чистую страну» [Леонтьева, 2012, 79].

В буддийской традиции основополагающую роль играет учитель (лама), который направляет и ведет практикующего по пути Дхармы. В пещере были обнаружены фотографии лам, возможных духовных наставников человека, практиковавшего на Такмаке. Фотографии отлично сохранились, хотя большая часть из них, вероятно, выполнена в дореволюционное время. Три фотографии с изображением лам на троне в дацане были изготовлены в фотоателье «Сибирская фотография в Чите» [ККМ Э 1652/6 (2, 4, 5)], одна фотография — в фотосалоне «Фотография Татьяны Алексеевны Урсу» в Верхнеудинске [ККМ Э 1652/6(1)]. Две фотографии были приклеены на простой картон (9 x 14 см, 8 x 10 см). В коллекции имеется открытка, на которой изображен сандаловый стоящий Будда [ККМ Э 1652/7 (2)].

Фотографии были показаны ламе Тарбе Доржиевичу Доржиеву, управляющему делами Ацагатского дацана, во время его визита в ККМ в марте 2013 года. По его мнению, на фотографиях изображены бурятский и тибетские ламы: [ККМ Э 1652/6 (1)] — Данзан Норбоев Ганжар Гэгэн, лама Цугольского дацана; [ККМ Э 1652/6 (4)] — Далай-лама XIII; [ККМ Э 1652/7 (1)] — Джаяса Гэгэн, тибетский лама. На других фотографиях, судя по их одежде, изображены бурятские ламы. Сомнения вызывает человек [ККМ Э 1652/6 (3)], одетый в ламский халат и шапку пандита.

В истории бурятского буддизма фигурирует Данзан Норбоев (1888–1935), ученый-лама, публицист, которого Далай-лама XIII признал воплощением халхасского Ганжирва-гэгэна. Он получил духовное образование в Цугольском дацане, продолжив его в монастыре Лавран, а в 1907 году снова вернулся в Цугольский дацан. В 1909 году Ганжирва-гэгэн снова уезжает в Тибет, где после окончания обучения защищает богословскую степень «лхарамба». Далай-лама выдал ему особую грамоту, которая уполномочивала



Рисунок 6. Мантра-роллы



Рисунок 7. Далай-лама XIII



Рисунок 8. Данзан Норбоев (Ганжирва-гэгэн)

его заместителем в храме и заместителем по делам Тибето-монгольской миссии в СССР. В августе 1935 года он трагически погиб при загадочных обстоятельствах.

Предполагаем, что одна из фотографий с образом Далай-ламы XIII (1876–1933), возможно, совершила путешествие из Страны снегов — Тибета — до берегов сибирской реки Енисей. Все Далай-ламы являются воплощениями Ченрезы, Бодхисаттвы сострадания. Далай-лама XIII Тхуптен Гьяцо был образованным реформатором, во внешней политике — искусным дипломатом, борцом за независимость своей страны. В период его правления Тибет являлся суверенным государством.

Различны версии того, кем являлся хозяин данной находки. Практикующий мог быть одним из жителей г. Красноярска: согласно статистическим данным, в 1910 году здесь числилось 215 человек «далай-ламайского вероисповедания» [Статистический обзор, 1911]. Возможно, он был родом из Читинской области и, скорее всего, имел связь с традицией, практикуемой в Цугольском дацане. В 30-е годы XX века, когда религия была под запретом, в стране развернулись массовые репрессии



Рисунок 9. Джаяса-гэгэн

против буддизма. Не секрет, что многие лагеря и поселения, где содержались буддийские ламы, находились в Красноярском крае, в том числе вблизи от места находки. Практикующий и владелец описанных предметов тантрической коллекции музея мог быть одним из репрессированных и насильственно переселенных лам в окрестности города Красноярска.



Рисунок 10. Сандаловый Будда

ЛИТЕРАТУРА

1. Кириллов, 1984 — Кириллов М. В. Красноярский край: Справочник / сост. О. А. Хонина, Р. Л. Иванова. Красноярск: Книжное издательство, 1984.
2. Леонтьева, 2012 — Леонтьева Е. Л. Путеводитель по буддизму. Иллюстрированная энциклопедия. М.: Эксмо, 2012.
3. Статистический обзор, 1911 — Статистический обзор Енисейской губернии за 1910 г. Красноярск, 1911.

В. В. Деменова (Екатеринбург)

СВЕТОНОСНАЯ ПРИРОДА БУДДИЙСКИХ БОЖЕСТВ: ИКОНОГРАФИЧЕСКОЕ И ОБРАЗНОЕ ОТРАЖЕНИЕ В ИСКУССТВЕ

Отражение светоносной природы высших миров в сакральном изобразительном искусстве является одной из его характерных черт. В буддийской традиции изображение светозарности тел Будд, Бодхисаттв, учителей чрезвычайно разнообразно и уходит далеко за пределы простой фиксации светового излучения, так как несет в себе отражение целого ряда важнейших, системообразующих черт буддийского учения.

Отметим, что представление о «светозарности» как имманентном качестве божеств является характерным для индийской культуры в целом. Еще в текстах Ригведы встречаются описания «сияющего» или «озаряющего тьму» Агни или «блистающего» Индры. В более поздних текстах Махабхараты блеск, сверкание часто сравнивается со «священными огнями на алтарях» либо описывается посредством качеств сакральных для древней культуры материалов — золота и драгоценных камней. Нередко понимание «красивого» совпадает с описанием его как «блистающего», особенно при описании архитектуры «небесных» дворцов*. Однако, вбирая в себя вышеназванные характеристики света как неотъемлемого качества

* Например, эпизод о строительстве несравненного дворца зодчим Майя, называющим себя потомком «божественного архитектора» Вишвакармы. Согласно эпосу, «дворец тот состоял из золотых колонн и занимал площадь в десять тысяч локтей. Подобно тому, как сверкают дворцы Агни, Солнца и Луны, он блистал своей красотой, словно затмевая своим блеском само Солнце. Дивный, он излучал чудесный свет. Красиво сооруженный Вишвакармой, он простирался ввысь к небу, напоминая собой гору, уходящую в облака, — длинный и широкий, величественный и безупречный, избавляющий от усталости, наполненный необыкновенной утварью, окруженный стеной из драгоценных камней, бесценный и полный сокровищ всех видов. Ни Судхарма — дворец Дашархов, ни дворец самого Брахмы не были наделены такой красотой — столь несравненным сделал его Майя» [Махабхарата, 2007, 84].

божеств в момент их нисхождения, а светоность как качество божественной архитектуры, свет в буддийской традиции приобретает особый статус. Он становится видимым проявлением феномена «запредельной мудрости», качеств ума Пробужденного, которые способны «озарить» множество миров.

На этот важный нюанс, в частности, указывает текст тринадцатой главы «Сутры о мудрости и глупости (Джанлундо)», именуемой «О посрамлении шести учителей» и известной по поздней визуальной иконографии как «Чудо в Шравастии». В начале главы здесь рассказывается о появлении перед Буддой двух божеств, пришедших к нему за Учением. «Сияние, исходящее от их тел, в мгновение ока озарило *золотистым светом* сад Джетавана». А далее в тексте подробно раскрывается своеобразие света самого Победоносного Будды, его «всепроникновение». «Явив себя, подобно солнцу, Будда запредельной мудростью все (!) кругом озарил». Свет, эмануемый Буддой, в самых разных проявлениях заполняет все миры, все пространство. Так, следуя тексту сутры, в один из дней «Победоносный из восьмидесяти тысяч пор своего тела испустил лучи, которые заполнили все небо. На кончике каждого луча он сотворил силой волшебства по большому лотосу. На каждом лотосе Победоносный силой волшебства сотворил нирманического будду с окружением, и каждый из этих будд проповедовал святое Учение». На следующий день «Будду пригласил на угощение Брахма. Магической силой сотворил Победоносный свое тело необычайно большим. И сидел он, сверкающий, достигая сферы мира бога Брахмы, а его яркие лучи озаряли небо и землю, осветив все вокруг». Когда четыре великих царя устроили для него угощение, Будда «сделал многочисленных окружающих очевидцами того, как в каждой из стран четырех великих царей возникло по нирманическому телу Победоносного. Эти тела, испускавшие яркие лучи, заполнили собой области великих царей, вознесясь вплоть до вершины мира». Во время угощения домохозяином Анатхапиндадой «Победоносный сел, погрузившись в Майтрейя-самадхи. Восседая на львином престоле золотистого цвета, он сделал невидимым свое тело и, испустив сильный луч света, в чрезвычайно melodичных словах раскрыл и подробно изложил святое Учение». Когда на следующий день Будду пригласил домохозяин Читра, «Победоносный, сидя в позе Майтрейя-самадхи, испустил золотые лучи света, которые заполнили пространство сферы тысячи великих миров. Все живые существа, которых коснулись те лучи, полностью укротили помыслы, связанные с тремя ядами, и, породив мысль о милосердии, стали относиться друг к другу с любовью, подобной родительской или братской». Во время угощения, приготовленного царем Шундзингой, «Победоносный, сидя на львином престоле, испустил из своего пупка два луча света. На конце каждого луча появилось по лотосу. На каждом лотосе восседал нирманический будда. Каждый нирманический

будда, в свою очередь, испустил из пупка по лучу света, которые, раздвоившись, также явили по лотосу с восседавшими на них нирманическими буддами. Так продолжалось до тех пор, пока вся сфера тысячи великих миров не заполнилась подобными магическими превращениями» [Сутра о мудрости и глупости, 2002, 69–87]. В сутре мотив проявления светозарной природы Будды как действенного сострадания и запредельной мудрости подчеркивается многократно. Почти каждый эпизод из пятнадцати чудес в Шравасти заканчивается словами «в силу чего многие, породив помысел о наивысшем духовном пробуждении, обрели духовный плод».

Понимание светозарной природы *«высших сфер»* пронизывает все буддийское учение: это и безначальный свет Вайрочаны, и светоносная природа Ваджрасаттвы, и сверкающий драгоценностями Ваджрадхары и т.д.* Светоносная сущность просветленного ума ярко выражена в многочисленных поэтических строках великого йогина Миларепа**.

Субстанция света присутствует и в ежедневной практике поклонения Учителю, зафиксированной в тексте первого Панчен-ламы Лобсана Чойки Гьялцена, и в практике медитации-визуализации Ваджрасаттвы, где он предстает в качестве живой, сострадательной ткани, соединяющей все живые существа. Описывая практику поклонения Ваджрасаттве, Чоки Нима Ринпоче говорит о светоносной силе мантры Ваджрасаттвы, которая испускает бесконечные лучи света во всех направлениях. Эти лучи затем принимают образы «всего самого прекрасного». Возвращаясь, они вбираются телом, речью и умом Будды Ваджрасаттвы, который пребывает над

* Проф. Локеш Чандра даже вводит деление всех тантр на эротропные и фототропные с точки зрения важности союзов *яб-юмб* и эманации света для формирования иконографии. К фототропным тантрам (тем, что соотносятся с идеей божественного преображающего Света) исследователь относит три класса тантр и соответственно три Татхагаты: Амиабха — Крийя-тантра; Вайрочана в мудре Амиабхи — Чарья-тантра и Вайрочана в бодхьягри-мудре — Йога-тантра [Lokesh Chandra. Transcendental art of Tibet. New Delhi, 1966. P.17].

** «Я созерцаю истинное знание реальности
И знаю без колебаний самоизлучающийся ум».
Украшен драгоценным самоцветом истинного знания,
Я, йогин Миларепа, лев среди людей.

* * *

То есть три ключевых момента,
Которые вы должны знать:
Все явленное, сама вселенная содержится в уме;
Природа ума есть царство свечения, которое нельзя постичь,
До которого нельзя дотронуться.
Это — ключевые моменты Видения.

[Великий йог, 1994: 382, 384, 390, 399, 404, 411]

макушкой практикующего. От этого сияние божества, его «белизна», его величие еще больше усиливаются, становятся ярче, чем раньше. «По мере того как свет возвращается, сияние Ваджрасаттвы становится все сильнее. Свет превращается в жидкость, и она начинает капать вниз, стекая потоком из сердечного центра Ваджрасаттвы через все его тело, и входит в нас через макушку» [Чоки Нима Ринпоче, 2001, 37–38].

В тибетской традиции хорошо известен чудесный феномен достижения практикующим тантриком радужного тела (тиб. *'ja 'lus*) во время смерти. Как отмечает Роберт Бир, «чудесный знак этой реализации известен как тело света. Если великий мастер достиг реализации Махамудры или Дзогчен, мир более не воспринимается как концептуальное конкретное измерение. Поскольку все проявленное трансформировалось в саму истинную природу реальности как полностью просветленное „тело“ Будды (санскр. *dharmakaya*, тиб. *chos sku*), наполняющее пространство светоносной прозрачностью, в мире нет больше плотности и разделения. Когда представление об индивидуальном „я“ растворяется, не оставляя и следа промежуточного „я“ между непроявленным сознанием и проявлением физической Вселенной как света, физическое тело тоже воспринимается как простое проявление света. Такой мастер обычно оставляет указания о том, что тело его следует оставить неприкосновенным в течение определенного времени. Из места, где пребывает его тело, исходят радуги, а сознание остается погруженным в состояние „ясного света“. Когда излучение чудесных радуг прекращается, все, что остается от физической формы мастера, — это одежды, волосы и ногти» [Бир, 2011, 33]. Исследователь также обращает внимание на сходные примеры, описанные в Ветхом и Новом Заветах (пророки Илия, Елисей, Иезекииль; Иисус Христос), а также на превращение тела в ложе цветов индийского мистика и поэта XV века Кабира.

Вышеназванные аспекты Учения не могли не отразиться в искусстве буддизма. На иконографическом уровне — это изображение сияющего ореола мандорлы, уже упомянутая живописная иконография «Чуда в Шравастии», изображение радужного тела Учителя, испускающего потоки света в виде тонких спиралевидных радужных лучей, исходящих из сердца или головной, горловой и сердечной чакр (проявление на уровне дхармакаи, самбхогакаи, нирманакаи)* Учителя и т.д. Однако иконографически

* «Когда будды или бодхисаттвы появляются в каждой из шести сфер существования, лучи света их мудрости и сострадания исходят из различных физических центров их тел. Изредка эта схема распределенных очагов излучения линий ауры встречается на изображениях „колеса бытия“, где представлены будды шести миров. Когда будда появляется в сфере богов, лучи света распространяются из его головной чакры, в мире асуров — из горлового центра, в измерении людей свет исходит из сердечной чакры, в мире животных лучи исходят из пупочного центра, в мире голодных духов — из сексуального центра, в измерениях ада — из центров стоп» [Бир, 2011, 35].

закрепленные элементы в различных художественных традициях получали различный визуальный образ.

Так, иконография и абхамандалы (нимба), и мандорлы (округлого ореола вокруг тела Будды)* в буддийском искусстве впервые появляется в памятниках Гандхары, Матхуры, Сарнатха и др. в I веке н. э., но окончательно закрепляется и широко распространяется в III–IV веках н. э. Уже в самых ранних формах мандорлы наблюдается большое разнообразие. В дальнейшем оно многократно усиливается каждой новой художественной традицией, соприкасающейся с буддизмом.

Как известно, в искусстве Китая наибольшее распространение получили различные виды «пламенеющей мандорлы» ранней бронзовой скульптуры и живописи. Светозарность простых по форме нимбов здесь чаще всего дополняется трепетной линией огненных силуэтов, идущих по внешнему «каплевидному» абрису. Вибрации света в них подвижно-линейны. Этот характерный и чрезвычайно устойчивый для китайских буддийских образов иконографический элемент является своеобразным сгустком смыслов, отражающим и своеобразие отдельных школ китайского буддизма, и особенности китайского художественного мышления в целом. Линия как основное средство художественной выразительности в искусстве Китая несла в себе необычайное разнообразие добуддийских общекультурных констант, связанных с такими понятиями, как черта-линия *хуа*, разделяющая великую первозданность и «придающая форму небу, земле и [всей] тьме вещей» [Духовная культура Китая, 2006–2009, т. 6, 134], а также с понятием *вэнь* — «узорочье», отражающим особый феномен, лежащий в основании всего многообразия проявлений культуры. Само слово *вэньхуа* (*wénhuà*) — «духовная культура», «цивилизация» — обычно дословно переводят как *метаморфозы*, или *превращения*, *вэнь*. Многократно воплощаясь в самых разных явлениях искусства и культуры (иероглифика, живопись *гохуа* и т.д.), в буддийском искусстве Китая линия, особенно подвижная, вибрирующая, «пламенеющая» становится способом выражения наиболее утонченных материй, таких как светозарность и сияние.

Что касается предметно-образного истока «пламенеющей» пластики «огненной мандорлы» Китая, можно предположить, что им являлось изображение струящихся одежд и лент небесных танцовщиц *ансар*, трепещущих в потоках «тонких миров». Об этом свидетельствуют ранние каменные скульптурные изображения Будды из Циньчжоу (провинция Шаньдун), датируемые династиями Вэй (386–550), на которых отчетливо видно, что

* Конечно, само слово «мандорла» (от. лат. «рыбий пузырь» или от ит. *mandorla*) — миндалины — не вполне корректно для обозначения данного элемента, однако по сложившейся традиции при описании буддийской иконографии в англоязычной литературе, в том числе и восточными исследователями, используется именно оно.

пламенеющий узор ореола мандорлы образуется развевающимися полами одежд и шарфов апсар, обычно парящих около Будды и держащих ступу над его головой. Подобная иконографическая схема присутствует и в самых ранних росписях пещер Дуньхуаня, где нередко сосуществуют пламенеющие мандорлы и развевающиеся одежды апсар, что облакает наглядностью наличие осязаемых небесными танцовщицами потоков света, исходящих от божеств. Окончательно китаизированная, в дальнейшем эта иконографическая схема претерпевает значительные изменения: повествовательность и изобразительность уступают место орнаментальным танцующим «язычкам пламени», которые, по сути, также будут являть собой изображение световых струений «чистых земель» Будды.

В своем предисловии к каталогу изображений из Циньчжоу исследователь Ся Минцай (Xia Mingcai) прямо трактует подобный мотив как изумительную метафору всей сущности амидаизма*. Небеса, простирающиеся над головой Будды, есть не что иное, как Чистая земля — райская обитель, где звучат прекрасные инструменты, нет страданий и можно, опираясь на сияющее истиной слово Учения, преодолеть круговорот сансары и достичь полного освобождения [Buddhist Sculpture, 2001, 74]. Эта трактовка вполне обоснована, так как сам феномен сияния подробно объясняется в одной из популярных сутр, посвященных Будде Амитабхе, — «Проповеданная Буддой махаянская сутра величественного чистого, спокойного, ровного и равного просветления [Будды Амитаюса]» (Большая Сукхавативьюха-сутра), в которой Ананда задает вопрос о природе «величественного сияния, [подобного] сиянию расплавленного золота, а также подобного [сиянию] светлого зеркала...», «величественного сияния, исполненного радости, изменяющегося на сотни и тысячи ладов...», «которое явил Почитаемый Миром» [Избранные сутры, 2000, 99].

Интересно также отметить, что в главе «Всеосвещающее сияние», посвященной мудрости Будды Амитабхи, раскрываются образные качества его сияния: «Благие признаки сияния Будды Амитабхи превосходят свет солнца и луны в тысячи, миллионы, десятки тысяч раз. Так как он обладает самым ярким сиянием, которое почитается превыше сияния [всех иных Будд], то он является царем среди Будд. Поэтому Будду Неизмеримое Долголетие также зовут Буддой Неизмеримое Сияние, также его зовут Буддой

* По замечанию Е. А. Орчинова, если в Индии и Тибете почитание Будды Амитабхи было всего лишь одним, хотя и очень популярным культом, то в Китае постепенно оформилось целое направление, или школа, известное как *Цзинту цзун* — школа Чистой земли. Она формировалась длительное время, с V по XII век, и в ее формирование внесли свой вклад такие выдающиеся китайские буддисты, как Хуай-юань, Тань-луань и Шань-дао. С эпохи правления династии Юань (1279–1368) школа Чистой земли стала одним из ведущих (наряду со школой *Чань*, с которой она активно взаимодействовала) направлений китайского буддизма.

Безграничное Сияние, Буддой Безупречное Сияние, Буддой Несравненное Сияние, также он зовется Сияние Мудрости, Постоянное Сияние, Светлое и Чистое Сияние, Радостное Сияние, Сияние Освобождения, Спокойное Сияние, Превосходящее Солнце и Луну Сияние, Невообразимое Сияние. Такое сияние равным образом освещает все миры десяти сторон света. Если живущие в них существа узрят это сияние, то их загрязнения исчезнут и родится благо. Их тело и ум обретут покой. Если на трех путях чрезмерных страданий они узрят это сияние, то обретут отдохновение, а после смерти обретут освобождение» [Избранные сутры, 2000, 127].

Описание качеств света в этой сутре интересно перекликается с более ранним даосским текстом «Люйши Чуньцю» («Весны и осени господина Люя»): «В то время, когда небо и земля еще не обрели формы, все было парение и брожение, струилось и текло. Назову это — Великий Свет» [Ткаченко, 1990, 35]. А в более поздних текстах даосов не раз упоминается о том, что *овладевшие искусством Единого (дао)* источали свет, подобно луне и солнцу.

Таким образом, можно сказать, что для ранних китайских буддийских изображений визуальное восприятие сияющей природы Будды в качестве струения, течения света, почти осязательной особой плавкой светозарности, выраженное посредством вибрирующей «огненной линии», было необычайно устойчивым, так как на художественном уровне вбирало в себя огромное количество неразрывных контекстов, «художественно-эстетических кодов» Китая, в том числе связанных со специфическими направлениями китайского буддизма*.

Однако если общий контур мандорлы в ранних китайских буддийских произведениях нередко носил «пламенеющий» характер, то интересно отметить потрясающее разнообразие способов разработки пространства внутри нимба как структуры этого света. В тханках из Дунь-Хуаня (собрание Национального музея в Дели), например, можно встретить и традиционное изображение нимба, в котором свет представлен в виде радуги, идущей по окружности, и изображения искрящихся насыщенно-изумрудных и кобальтовых острых пучков света, похожих на кристаллическую форму в нимбе Тысячехрукого Авалокитешвары, названных Артуром Вайлем «блестящими копьями цвета», и U-образные радужные свечения в мандорлах Амитабхи и Авалокитешвары, которые изгибаются, словно «плывут» по форме невидимой сферы. Два последних вида изображения нимбов в тханках Дунь-Хуаня названы Локешом Чандрой и Нирмалой Шармой «различными видами вибрации самадхи» [Chandra, Sharma, 2012, 146]. Это замечание, по сути, является ключом

* Интересно отметить, что в тибетском искусстве огненные ореолы станут самостоятельным иконографическим элементом, характеризующим в основном гневных божеств. В этих случаях узор языков именно пламени, окружающий божество, символизирует, по замечанию Роберта Бира, «*пылающий огонь осознанности*».

к пониманию визуального отражения художниками многообразных энергетических струений, световых вибраций, исходящих от божеств в линейной, орнаментальной или пластической форме. Не отходя от канона и даже от стилевых норм, принятых на данном этапе и в данной художественной школе, художник должен был выразить характер света, исходящего от божества, как его (божества) проявленную через свет, свечение суть.

В тибетских и непальских тханках XII–XIV веков мандорлы божеств, их «светозарность» проявляется через орнаментальную «разработку» поверхности. Моделировка цветочного орнамента в таких работах строится на нюансах, тонких градациях цвета. Практически невидимая для беглого взгляда, при внимательном рассмотрении она открывается тонко, изящно структурированным пространством, является в своем роде образцом баланса взаимоотражений явных и менее явных для глаза, как бы малоочевидных форм. Сияние божеств, их утонченная природа передается здесь в бесконечных переключках орнаментальных форм корон, украшений, тронов и т.д. и едва заметных разработок фоновых орнаментов. Трепет этих визуальных переключек словно ткёт, создает пространство божества. Можно сказать, что «декоративно-орнаментальное» в данном случае не столько выполняет функцию украшения, сколько являет собой игру божества, является его проявленной сутью на орнаментальном уровне.

Для японской традиции, где чрезвычайно популярным был культ Вайрочаны, который на первых этапах буддизма нередко смешивался с культом богини солнца Аматаэрасу, часто можно встретить буквализируемое изображение лучей в мандорле, которые, в свою очередь, могут заканчиваться уменьшенным изображением татхагат, и т.д. Подобным же «лучистым» способом оформлялись нимб и мандорла в японских изображениях Дзидзо-босатцу (Бодхисаттвы Кшитигарбхи).

Закрепленная на уровне иконографии, светозарность Будды и буддийских божеств особым образом раскрывается на уровне используемого материала.

Как известно, во времена Средневековья наибольшее распространение в монастырях и храмах Тибета, Китая, Японии и других стран получила золоченая металлическая скульптура. Едва уловимые перепады моделировки объема в гладкой золоченой скульптурной поверхности, блики и многочисленные взаимоотражения пластических деталей создают в больших и малых изображениях впечатление живой, словно дышащей поверхности, пустого и одновременно наполненного сосуда, особой *светоформы Будды*. Лик, плечи, грудь, кисти рук, лежащие на коленях стопы ног — в лучших произведениях металлической скульптуры все это наполнено утонченной вибрацией, сияющей игрой, трепетом свето-пластической массы, которая приводит к живой осязательности светозарного тела божества — чуда, сотканного поверхностью и освещением, так поражающего всякого находящегося в храме.

В искусствоведческом контексте изображаемая «светоформа» божеств раскрывается посредством различных способов создания поверхности скульптуры. Соприкасаясь с пространственной средой, тончайшим слоем пространства, обволакивающим скульптуру, поверхность словно «обретает осязательную способность» [Полякова, 1982, 23]. Можно сказать, что через фактуру поверхности свет становится формой, а форма — светом, причем не только в проработанной поверхности золоченой скульптуры, но и в лучших образцах скульптуры из «темных бронз». В незолоченной скульптуре Тибета XII–XIV веков, китайской скульптуре XVIII–XIX веков, также созданной без позолоты, светозарность образов обогащается ритмическим контрастом гладких, отполированных поверхностей тела и гравированных фактур одежд, инкрустацией, световыми и силуэтными акцентами украшений.

Особой гранью светоформа буддийской скульптуры раскрывается в технике инкрустации. Цветные драгоценные, полудрагоценные и поделочные камни, включенные в поверхность металлической скульптуры, вносили в нее особую утонченную упорядоченность. Они не только выполняли декоративно-орнаментальную роль, но и фиксировали в пространстве поверхности цвето-свето-пластические узлы — пробивающийся огненный пульс Вселенной, «окаменевший Свет».

В качестве вставок в металлическую поверхность скульптуры мастера чаще всего использовали бирюзу, кораллы, реже — горный хрусталь. Как известно, в традиции буддийской скульптуры южного региона, например Шри Ланки, драгоценные камни использовались не только для инкрустации корон и других украшений, но и для инкрустации глаз, а в непальских скульптурах X–XII веков встречается инкрустация горным хрусталем пьедестала.

В заключение отметим, что сакральное искусство буддизма «схватывает» беспредельность материи, ее бесконечную игру, переход из одного состояния в другое. Оплотнение Света, проходящее через медитацию и мастерство художника, воплощалось в лучистых и пламенеющих линиях, в орнаментах тханок, в светозарной поверхности металлических скульптур, вновь и вновь возвращая зрителя в пространство изначального Света божеств. Через погружение в светоносный мир живописи и скульптуры мы возвышаемся к светозарности Мира, а светозарность Мира нисходит к нам через язык искусства.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бир, 2011 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер.с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011.

2. Ганевская и др., 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, 2001 — Гой Лоцава Шоннупэл. Синяя летопись / пер. с тиб. Ю. Н. Рериха. СПб.: Евразия, 2001.
4. Великий йог, 1994 — Великий йог Тибета Миларепа / пер. на англ. Ламы Кази Дава-Самдупа; пер. на рус. О.Т. Тумановой. Самара, 1994.
5. Деменова, Уроженко, 2010 — Деменова В.В., Уроженко О.А. Пространство смыслов буддийской металлической скульптуры. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2010.
6. Духовная литература Китая, 2006–2009 — Духовная культура Китая: энциклопедия в 6 томах / под ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова. М.: Восточная литература, 2006–2009.
7. Избранные сутры, 2000 — Избранные сутры китайского буддизма / пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб.: Наука, 2000.
8. Махабхарата, 2007 — Махабхарата. САБХАПАРВА. Книга о собрании. М.: Наука, 2007.
9. Полякова, 1982 — Полякова Н. И. Скульптура и пространство. М., 1982.
10. Сутра о мудрости и глупости, 2002 — Сутра о мудрости и глупости (Дзанлундо) / пер. Ю. М. Парфиновича. М.: Восточная литература, 2002.
11. Ткаченко, 1990 — Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал. Миф и эстетика в «Люйши Чуньцю». М., Наука; ГРВЛ, 1990.
12. Чоки Нима Ринпоче, 2001 — Чоки Нима Ринпоче. Учения о предварительных практиках. СПб.: Рангчжунг Еше; Россия, 2001.
13. Шантидева, 2000 — Шантидева. Бодхичарья аватара / пер. Ю. Жиронкина. СПб.: Карма Йеше Палдрон; Уддияна, 2000.
14. Buddhist Sculpture, 2001 — Buddhist Sculpture. New Discoveries from Qinnngzhou, Shandong Province. Hong Kong Museum of Art, 2001.
15. Chandra, Sharma, 2012 — Lokesh Chandra, Nirmala Sharma. Buddhist paintings of Tun-Huang in the National Museum, New Delhi. New Delhi: Niyogi Books, 2012.

Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург)

ОБРАЗЫ ПАДМАСАМБХАВЫ ИЗ КОЛЛЕКЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОГО ЭРМИТАЖА

В коллекции Государственного Эрмитажа представлены различные образы Падмасамбхавы, из них десять скульптур и одиннадцать живописных произведений. Они относятся к собраниям Э. Э. Ухтомского (1861–1921), П. К. Козлова (1863–1935), Ю. Н. Рериха (1902–1960) и Б. И. Панкратова (1892–1979). Только одна скульптура была приобретена Государственным Эрмитажем в 2001 г.

Култ Падмасамбхавы — исторического персонажа, жившего в VIII веке, имел широкое распространение во всех странах, где исповедовали тибетский буддизм. Падмасамбхаву называют вторым Буддой, он прославился как тантрист и маг. Его почитают как основателя тибетской школы Ньингма. Он прибыл в Тибет в 747 году по приглашению царя Тисон Дэцэна (Трисонг Децена) (755–797). Согласно легендам, Падмасамбхава сумел укротить злых духов, препятствовавших распространению буддизма, при его участии был построен первый буддийский монастырь Самье; также ему приписываются и другие деяния.

Существуют многочисленные биографии Падмасамбхавы [Эванс-Венц, 1998, 241–368]. Подобно Илье-пророку, он не умер, а усакал по радуге на белом коне.

Падмасамбхава в своих различных манифестациях является центральным божеством многих тантрических практик. В одном из гневных воплощений он выступает в образе «божества верхом на тигре», которое относится к разряду древних добуддийских божеств, заимствованных из бонского пантеона [Snellgrove, Richardson, 1968, 172].

Падмасамбхава имеет определенную иконографию: кроме милостивых форм, он может изображаться и в гневном облике. Можно выделить пять основных типов иконографии Падмасамбхавы: 1) восемь манифестаций;



Рисунок 1

2) в окружении двадцати пяти учеников; 3) намтары (житийные тангка (тханки)); 4) чистая земля Падмасамбхавы; 5) с двумя спутницами — Мандаравой и Еше Цогьял. Специальное изображение школы Ньингма посвящено божествам бардо [Thurman, Rhie, 1991, 167–168].

Особую популярность культ Падмасамбхавы приобрел в Бутане. Падмасамбхава прибыл в Бутан по приглашению царя Синдху Раджа и, так же как в Тибете, усмирив злых духов. На горе, в том месте, где Падмасамбхава предавался медитации, появились отпечатки его ладоней и ступней. В Бутане Падмасамбхаву почитают как второго Будду, который проповедовал тантры. С его именем связаны монастыри Такцанг в долине Паро и Курдже в Бумтанге. Изображения

и статуи Падмасамбхавы встречаются в Бутане во всех храмах и являются украшениями домашних алтарей [Mehra, 1974, 67].

На тангка из Бутана (XIX век, стиль «новый менри», инв. №КО-1006, размер 68 x 48 см, коллекция Ю. Н. Рериха) (рис. 1) Падмасамбхава показан восседающим на лотосе. Чаще всего Падмасамбхава изображается в форме Пема Джюнгне (Лотосорожденный) (тиб. *pad-ma 'byung-gnas*). Считается, что именно в таком виде он появился в Тибете. Он носит особую одежду, типичную для Индии того времени, которая называется *Za-hor-ma*, и в особом головном уборе *rad-sva*. В правой руке он держит ваджру — в жесте, защищающем от зла (*какрана-мудра*), в левой руке — чашу из человеческого черепа (*капала*), сосуд-калашу с амритой (напитком бессмертия) и жезл (*кхатванга*). Капала является символом пустоты и устраняет разницу между бытием и небытием. Сосуд с амритой указывает на связь Падмасамбхавы с Амиабхоей (бесконечный светом) и Амиабоем (бесконечной жизнью). Согласно буддийским легендам, Падмасамбхава появился по повелению Амиабоей. Жезл означает обретение блага через просветленность. Три головы жезла символизируют победу



Рисунок 2

над желаниями, ненавистью и невежеством, а также олицетворяют настоящее, прошлое и будущее.

Сверху над Падмасамбхавой находится Ами табха, рядом у лотосового престола две спутницы — Еше Цогьял (слева) и Мандарав (справа).

Вокруг центрального образа Падмасамбхавы расположены его шесть милостивых предыдущих воплощений и два гневных: 1) Гуру Цокье Дорже (тиб. *mtsho-skyes rdo-rje*), яб-юм, синего цвета с белой праджней. Его атрибуты — ваджра в правой руке, в левой руке колокольчик, у праджни в руке капала; 2) Лодан Чогсед (тиб. *blo-ldan phyogs-sred*), его атрибут — чаша; 3) Шакьясенге (тиб. *sha-kye seng-ge*), изображается как Будда, так как считается, что Падмасамбхава является одной из инкарнаций Будды. Правая рука в жесте касания земли (бхумиспарша-мудра), в левой руке — патра (чаша для сбора подаяния); 4) Гуру Сенге Драдог (тиб. *seng-ge sgra-agrogs*) синего цвета, в правой руке держит ваджру, левая рука в жесте тарджани-мудра; 5) Дордже Дроло (тиб. *rdo-rje mgro-lo*), едет на тигре, в правой руке у него ваджра, в левой руке — пхурбу. В Бутане тигр почитается как манифестация Таши Менмо Кхенден, дочери Синдху Раджа. Она



Рисунок 3



Рисунок 4

была отдана Падмасамбхаве как духовная спутница, подобно тибетской Еше Цогьял и непальской Мандараве [Mehra, 1974, 69]. Согласно бутанским легендам, считается, что в манифестации Дордже Дроло прятал книги в пещерах в горах недалеко от монастыря Такцанг [Mehra, 1974, 70]; 6) Ньима Одзер — солнечный сиддха (тиб. *gu-ru nyi-ta 'od-zer*), в короне из черепов и с трезубцем; ему приписывалась способность управлять солнцем, поэтому его атрибутом является солнечный диск, привязанный за ниточку; 7) Гуру Падма Гьялпо (тиб. *pad-ma rgyal-po*) изображается с барабанчиком (дамару) и зеркалом; 8) Падмасамбхава изображается как учитель, с чашей в левой руке, правая рука в жесте спокойствия (абхая-мудра) [Bartholomew, Johnston, 2008, 264–277].



Рисунок 5

В нижней части тангка изображен лама. В Бутане доминирующей буддийской школой является Другпа, ответвление Кагьюпа. Последователи этой школы изображаются в красной шапке *жад-мар* с белыми полосками. Такую же шапку, но без полос, носили монахи Кагью. Именно головной убор является характерным атрибутирующим фактором для данной тангка. Лама восседает на подушках, правая рука его находится в жесте абхая-мудра, в левой руке он держит книгу [Bartholomew, Johnston, 2008, 341]. Подобные изображения бутанских лам известны по публикациям [Mehra, 1974, 97]. Внизу перед ламой изображены пять объектов для услаждения органов чувств, предложенных в качестве подношений: барабанчик (дама-

ру), колокольчик и ваджра, две чаши (одна с подношениями, вторая с пищей) и свиток китайского шелка.

Бутанские художники писали преимущественно в стиле «новый менри», внося в него некоторые незначительные изменения и дополнения. Эти изменения обусловлены влиянием восточного и центрально-тибетского стилей [Jackson, 1996, 345].

Для бутанской живописи характерны крупные солнце и луна, кучевые облака, окружающие мандорлу (сияние вокруг тела), горы и пригорки, поло-сатая двойная мандорла, окружающая тела божеств и святых; лotosовые пре-сто-лы, украшенные ажурными лепестками.

Обрамление выполнено из светло-синего шелка XIX века, к данному моменту выцветшего и сильно посеченного, с неясным тка-ным орнаментом, красная полоса — узкая, желтая полоса — в три раза шире красной, украшена геометрическим орнаментом.

В центре другой тангка (Бутан, начало XIX века, инв. №КО-1008, размер 84 x 58,5 см, коллекция Ю. Н. Рериха) (рис. 2) изображен Падмасамбхава в окружении богов бардо. Падмасамбхаве приписывается авторство тибетского апокрифа «Бардо тходол» («Ос-вобождение через слушание в бардо») (тиб. *bar-do thos-grol*). Бардо, по представлению буддистов, — это особое состояние сознания



Рисунок 6



Рисунок 7

между смертью и новым рождением. Оно длится сорок девять дней и подразделяется на три стадии: 1) от момента смерти до четвертого дня; 2) с четвертого дня по восемнадцатый, когда происходят определенные символические видения; 3) с девятнадцатого по сорок девятый, когда сознание выбирает один из шести миров, в котором оно должно воплотиться. Практика бардо выполняется всеми школами тибетского буддизма. Переводы этого сочинения неоднократно издавались на русском языке.

На тангка изображены все божества, которые возникают в сознании умершего с четвертого по восемнадцатый день.

Сверху и снизу от Падмасамбхавы изображен Самантабхадра — Ади-Будда школы Ньингма.

Всего, согласно буддийской традиции, должно быть сто десять божеств бардо: сорок два милостивых и пятьдесят восемь гневных. Чаще всего их изображают на двух тангка, но иногда они могут быть представлены и все вместе. Вокруг верхнего образа Самантабхадры расположены шесть Будд различных миров: небожителей, асур, людей, животных, прет и ада. Эти шесть Будд символизируют различные виды существования. На тангка показаны три Ади-Будды тибетского буддизма различных школ: Самантабхадра (Ньингмапа), Ваджрадхара (Гелугпа) и Ваджрасаттва (Сакьяпа и Кагьюпа). Под Самантабхадрой находятся синий Ваджрадхара и белый Ваджрасаттва.

Вокруг Падмасамбхавы изображены двенадцать из двадцати пяти учеников, пандиты и последователи школ Другпа Кагью и Ньингмапа. Среди учеников присутствует также непальская принцесса Мандарава, которая также считалась ученицей Падмасамбхавы. Если тибетские монахи почти всегда гладко выбриты, то только на бутанских тангка можно увидеть бородатых лам.

В сознании умершего милостивые божества появляются в следующем порядке: сначала Ади-Будды в форме *яб-юм*: Самантабхадра и Ваджрасаттва на четвертый день (первый день второй стадии). Тело Ади-Будды состоит из пяти Дхьяни-Будд, которые



Рисунок 8

являются его эманациями. Более поздние Дхьяни-Будды изображаются также в форме яб-юм: белый Вайрочана с праджней и свитой, синий Акшобхья, желтый Ратнасамбхава, красный Амиабха и зеленый Амогхасиддхи с праджнями и свитой. Дхьяни-Будды представлены в виде Бодхисаттв (в теле блаженства, самбхогакайя), они сопровождают четыре гневных охраняющих божества со своими шакти: Ямантака с юга, Амритадхара с севера, Хаягрива с запада и Виджая с востока. Только после этого в сознании умершего появляются все гневные божества.

На тангка представлены семь видов Херуки — гневного аспекта Самантабхадры (они появляются на восьмой день). Желтый Ратна-Херука расположен в центре, вокруг него находятся синий Ваджра-Херука, красный Падма-Херука, зеленый Карма-Херука и коричневый Будда-Херука.

Снизу на тангка изображены и другие гневные божества — Падма Драгпо (гневный аспект Падмасамбхавы), дакини Симхавактра, Дамчан (тиб. *dam-can*), божество из разряда бцан (тиб. *btsan* — целый сонм воинов, локальных божеств-хранителей), Ваджраварахи со свитой, Раху, Вайшравана, Махакала, Церингма — богиня долголетия (ее вахана — лев) и две богини бцанма из свиты Лхамо.



Рисунок 9



Рисунок 10

Окружающие Падмасамбхаву пятьдесят восемь божеств с головами животных и птиц подразделяются на следующие группы: дакини восьми кладбищ, дакини четырех семейств, дакини трех миров, дакини десяти направлений, хранители четырех входов (восток — божество с головой тигра, юг — кабана, запад — льва и север — змеи). Эти пятьдесят восемь божеств символизируют кармические силы, порожденные интеллектом.

Тангка с изображением божеств бардо достаточно сложны по иконографии. Лишь несколько подобных памятников известны нам по публикациям. Чаще всего при выполнении ритуала использовались две тангка:

на одной из них располагались милостивые божества, на другой — гневные. Две такие тангка опубликованы Дж. Туччи [Tucci, 1949, 151–152]. Сравнивая их иконографию, можно отметить, что обязательными изображениями являются Самантабхадра, Херука со свитой, пять Дхьяни-Бодхисаттв, пятьдесят восемь божеств с головами животных и птиц и шесть Будд различных миров. Изображение самого Падмасамбхавы, как и ряда гневных божеств, вовсе не обязательно. Вероятно, появление Падмасамбхавы на этой тангка является выражением местной бутанской традиции.



Рисунок 11

На обороте тангка по-тибетски написаны мантра Падмасамбхавы: ОМ-АХ-ХУМ ВАДЖРА ГУРУ ПАДМА СИДДХИ ХУМ, ОМ-АХ-ХУМ, перечислены божества Самантабхадра, Авалокитешвара, Падмасамбхава, пять Дхьяни-Бодхисаттв, гневные божества, Дамчан, владыки местности. Затем приводится следующее тибетское изречение: «Достигший нирваны [благодаря] терпению, великий Будда говорил: „Ставший монахом и причиняющий другому вред в следующей жизни монахом не станет. Самантабхадра, прекративший рождения, [обладающий] телом дхармакайи. Беспрепятственный свет, [обладающий] самбхогакайей Авалокитешвара, владыка милосердия, наставляющий на истинный путь. Припадаем к стопам ламы Падмасамбхавы, обладающего тремя телами. Собранные вместе пять Дхьяни-Будд и другие божества [сияют] светом знания и блеском мудрости. Сорок два [божества], освободившиеся из круга рождений и обладающие мудростью, эти божества вблизи появляются. Неколебимо существуют образы и обеты владык местности, божеств-хранителей сокровищ, Дамчана, кроме того, сокровенных поучений лам-наставников, пятьдесят восемь „пьющих кровь“ и других божеств. Молитесь вблизи [божеств], созерцая высшее и сансарическое бытие. Пусть будет счастье“» (перевод автора).



Рисунок 12

Формула «Пусть будет счастье» характерна для всех тибетских и монгольских сочи-



Рисунок 13

нений. Этой формулой всегда заканчиваются все буддийские сочинения.

Тангка интересна по сюжету, но написана в несколько примитивном стиле. Художник использовал немного позолоты, а гневных божеств изобразил слишком приземистыми, с большими круглыми головами.

Обрамление выполнено из хлопчатобумажной ткани XIX века светло-зеленого цвета с тканым орнаментом в виде мелких цветов, без полос.

На третьей тангка (Тибет, стиль «новый менри», XVIII век, размер 52 x 33 см, инв. №КО-1007, коллекция Ю.Н. Рериха) (рис. 3) изображена чистая земля Падмасамбхавы (тиб. *zings-mdog-dpal-gyi-ri*). Точно такая же тангка опубликована Дж. Туччи [Tucci, 1949,

224]. Если имеются две абсолютно одинаковые тангка, то становится понятно, что в основе лежит ксилографическое изображение, которое затем расписывалось.

В центре тангка показан дворец Падмасамбхавы, расположенный на острове. Три этажа дворца символизируют три тела Будды. Дворец обсажен деревьями, исполняющими желания, и украшен фонтанами, которые наполнены напитком бессмертия (амритой). Падмасамбхава пришел в свою Чистую землю из Тибета. Здесь он правит и пребывает в вечной молодости, поучая и наставляя демонов-ракшасов. Он восседает в центре дворца, с двух сторон трона изображены праджни, подносящие капалы.

Сверху показан Амиитабха, слева — Авалокитешвара Шадакшари и справа — Зеленая Тара. В самом верхнем ярусе дворца располагается Самантабhadра, Ади-Будда школы Ньингмапа, рядом с ним дакини синего цвета Симхавактра и Махакала. Вокруг изображены восемь учителей (гуру), восемь форм Падмасамбхавы, его предыдущие воплощения. Дворец сориентирован по сторонам света, его охраняют локапалы, хранители четырех сторон света.

У основания горы расположена сфера обитания нагов, чуть выше изображены три



Рисунок 14



Рисунок 15

аскета в пещерах, в средней части обитают дакини (на тангка представлена Экаджати, гневная Тара), с другой стороны — Раху, демон, вызывающий затмения. У него четыре руки, в двух он держит лук, аркан и штандарт. Демон имеет змеиный хвост, а на его теле расположена тысяча глаз. В верхней части тангка располагается брахмалока*, ее населяют небожители.

Нижняя часть тангка представляет собой царство демонов-ракшасов. Некоторые ракшасы пожирают человеческие тела, другие пьют кровь из чаш. Царь ракшасов восседает на троне. Все сооружения в этой стране имеют крыши из черепов. На тангка изображены человеческие души, переходящие по мостику из мира ракшасов на остров Падмасамбхавы и внимающие проповеди Учения.

Тангка с подобным сюжетом хорошо известны по публикациям, а Чистая земля описана в текстах школы Ньингмапа. Тангка характеризуется тонкостью письма. Дворцы божеств являются отдельной канонической композицией в тибетской живописи.

Обрамление выполнено из бежевого китайского шелка XVII века с тканым орнаментом в виде медальонов с драконами и восьми счастливых эмблем, снизу и сверху вшиты прямоугольники. Снизу находится красный прямоугольник с изображением дракона, волн и облаков, расшитый золотой нитью. Сверху — вставка с изображением хвоста дракона, волн и ратн. Полос нет.

На тангка, написанной на красном фоне (тиб. *dmar-than*) (Монголия, XIX век, инв. №У-274, размер 43,5 x 30,5 см, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 4), Падмасамбхава имеет тело золотистого цвета, его головным убором служит островерхая шапка, в остальном его иконография традиционна, калаша отсутствует.

Еще на одной тангка (Китай, тибето-китайский стиль, конец XIX века, инв. №У-275, размер 32 x 24 см, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 5) Падмасамбхава представлен в традиционной иконографии, головной убор

* Брахмалока — в буддийской мифологии седьмые небеса, обитель Брахмы.

увенчан двумя перьями. Падмасамбхава восседает на подушках трона, фоном служат небо, горы и кучевые облака. Перед ним на столике и на траве разложены различные подношения.

На тангка из Монголии (XIX век, инв. №У-277, размер 36,5 x 48,5 см, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 6) Падмасамбхава изображен восседающим на лotosовом престоле, в традиционной иконографии, его головной убор завершается полуваджрой с двумя перьями. Фоном для образа служат небо, горы, кучевые облака, реки. У престола показаны махасиддха и монах. Перед лotosовым тронem находится чаша с подношениями.



Рисунок 16

На бурятской миниатюре (*цакли*) (Бурятия, конец XIX века, инв. №У-420, размер 6,6 x 5,2 см, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 7) Падмасамбхава показан в традиционной иконографии, головной убор увенчан тремя перьями, калаша отсутствует.

Еще на одной миниатюре (Бурятия, конец XIX века, инв. №У-1521, размер 12 x 9 см, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 8) изображен гневный Падмасамбхава в форме Дордже Дроло, едущий верхом на тигре, в правой руке у него ваджра, в левой руке — пхурбу.



Рисунок 17

Еще три образа Падмасамбхавы относятся к собранию советского востоковеда Б.И. Панкратова. Они были написаны в Бурятии в середине XX века специально по заказу ученого. На первой тангка Падмасамбхава (инв. №КО-1224, размер 20 x 14 см) (рис. 9) показан в полугневном облике, в традиционной иконографии в окружении двух спутниц — Еше Цогьял и Мандаравы, калаша отсутствует. Второй образ (рис. 10) изображает его в милостивом облике, он представляет собой раскрашенную ксилографию (инв. №КО-1225, размер 17,8 x 14,5 см), третий (рис. 11) ближе всего к монгольской живописной традиции (инв. №КО-1226, размер 18,5 x 13 см).

Скульптура из Непала (XVI век, инв. №У-997, высота 13 см, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 12) изображает Падмасамбхаву



Рисунок 18

в милостивом облике, восседающим на лотосовом престоле в традиционной иконографии. Верх шапки увенчан пером, ниже находятся солнечный диск и полумесяц.

Скульптура отличается хорошей работой, яркой позолотой, тонкой гравировкой, инкрустирована бирюзой, низ лотосового престола украшен растительным орнаментом.

Падмасамбхава (Китай, тибето-китайский стиль, XVIII век, высота 18 см, инв. №У-993, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 13) представлен в полугневном облике, с подчеркнуто широко раскрытыми глазами. Он восседает на двойном лотосовом престоле в свободной позе (раджалиласана).

Особенно интересны сапоги монгольского типа. Верх головного убора венчает не перо, а полуваджра. Шапка украшена солнечным диском и полумесяцем. Трезубец утрачен.

Одеяние покрыто тонкой гравировкой с растительным орнаментом. Интересной особенностью скульптуры является незолоченные лицо и руки Падмасамбхавы. В целом скульптура отличается яркой позолотой и хорошей работой, характерной для тибето-китайской бронзовой пластики XVIII века.

Падмасамбхава (Китай, тибето-китайский стиль, конец XVIII — начало XIX века, высота 11 см, инв. №У-994, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 14) представлен в милостивом облике. Он восседает на двойном лотосовом престоле в свободной позе (раджалиласана). Верх головного убора венчает полуваджра, вставленная в миниатюрный череп, снизу завязан бант. Шапка украшена солнечным диском и полумесяцем. Трезубец утрачен. Одеяние покрыто гравировкой с растительным орнаментом, скульптура золоченая.

Две одинаковые скульптуры Падмасамбхавы (Китай, тибето-китайский стиль, конец XIX века, высота 10,3 см, инв. №У-995–996, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 15) представляют его в полугневном



Рисунок 19

облике. Он восседает на двойном лотосовом престоле в алмазной позе (ваджрасана). Верх головного убора венчает полуваджра. Шапка украшена солнечным диском и полумесяцем. Все атрибуты, кроме ваджры, утрачены. Одевание покрыто гравировкой с растительным и геометрическим орнаментами. Ступни закрашены краской. Одинаковые образы свидетельствуют об отливке в форме, скульптуры незолоченые.

Падмасамбхава (Непал, XIX век, высота 13,5 см, инв. №У-998, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 16) представлен в милостивом облике, с широко раскрытыми глазами. Он восседает на двойном лотосовом престоле в алмазной позе (ваджрасана). Интересно, что он изображен босым, без сапог. Верх головного убора обломан, трезубец утрачен. Бронза незолоченая, гравировка с геометрическим орнаментом украшает края одеяния. Целый ряд дефектов указывает на то, что мастер пытался искусственно состарить скульптуру.

Миниатюрная скульптура представляет Падмасамбхаву в традиционной иконографии (Монголия, XIX век, высота 3,6 см, инв. №У-1806, коллекция Э.Э. Ухтомского) (рис. 17).

Еще одна скульптура представляет Падмасамбхаву в традиционной иконографии (Монголия, XIX век, высота 8 см, инв. №КО-168, коллекция П. К. Козлова) (рис. 18).

Еще одна скульптура представляет Падмасамбхаву в традиционной иконографии (Монголия, XIX век, высота 8 см, инв. №КО-168, коллекция П. К. Козлова) (рис. 18).

Скульптура из Монголии (XVIII век, высота 19 см, инв. №КО-1644) (рис. 19), приобретенная Эрмитажем в 2001 году, является типичным образцом работы школы Дзанабадзара (1635–1723). Она представляет Падмасамбхаву в традиционной иконографии, жезл утрачен. Для скульптуры характерен круглый лотосовый престол с тремя рядами лепестков лотоса, тонкая гравировка с растительным и геометрическим орнаментом, яркое золочение, рельефные украшения.

Еще одна скульптура (Непал, XVII век, высота 10,5 см, инв. №ВД-359, немецкая коллекция, до 1945 года хранилась в Музее народоведения г. Берлина) (рис. 20) представляет Падмасамбхаву в одной из восьми форм — гуру Падма Гьялпо, в милостивом облике, он восседает в свободной позе (раджалиласана). Скульптура не имеет престола. Кисть левой руки и зубцы короны обломаны, в правой руке он держит барабанчик-дамару. Скульптура покрыта позолотой, инкрустирована кораллом и бирюзой. Вероятно, был изготовлен целый набор скульптур, изображающих все восемь форм Падмасамбхавы.



Рисунок 20

Проанализировав образы из коллекции Эрмитажа, мы видим, что иконография немного варьируется: Падмасамбхава в основной своей форме может быть милостивым и полугневным, чаще он изображается в сапогах, но может быть и без них, калаша тоже может отсутствовать, встречаются два типа головных уборов. На некоторых из них могут быть показаны луна и солнце и т.п. Но в целом его образ хорошо узнаваем.

Таким образом, в коллекции Эрмитажа имеются тангка, цакли, ксилографические образы и скульптуры с изображением Падмасамбхавы. Они представляют собой интересные образцы тибетской, китайской, бутанской и бурятской живописи XVIII–XX веков; непальской, монгольской и тибето-китайской бронзовой пластики XVI–XIX веков.

ЛИТЕРАТУРА

1. Эванс-Венц, 1998 — Эванс-Венц У.Й. Тибетская книга о великом освобождении. Тибетская йога и тайные учения. Великий йог Тибета Миларепа: в 3 т. Самара: Агни, 1998.
2. Bartholomew, Johnston, 2008 — Bartholomew T.T., Johnston J. The Dragon's Gift. The Sacred Arts of Bhutan. Chicago: Serindia Publications Inc. in association with the Honolulu Academy of Arts, 2008.
3. Jackson, 1996 — Jackson D. A History of Tibetan painting: The Great Tibetan Painters and Their Traditions. Wien: Universitätsbuchdruckerei Styria, 1996.
4. Mehra, 1974 — Mehra G.N. Bhutan: Land of the Peaceful Dragon. New Delhi, Bombay, Bangalore, Calcutta, Kanpur: Vikas Publishing House, 1974.
5. Snellgrove, Richardson, 1968 — Snellgrove D., Richardson H. A Cultural History of Tibet. New York: Praeger, 1968
6. Thurman, Rhie, 1991 — Thurman R., Rhie M. Wisdom and Compassion: The sacred art of Tibet: catalogue. N. Y.: Harry N. Abrams, Inc., 1991.
7. Tucci, 1949 — Tucci G. Tibetan Painting scrolls: vol. 1–3, Rome: La Libreria Dello Stato, 1949.

Ю. В. Кирбаба (Астрахань)

ФИЛОСОФИЯ И ПОЭТИКА ЧАНЬ-БУДДИЗМА В ТВОРЧЕСТВЕ ГУСТАВА МАЛЕРА

Однажды утром ученик вошел в комнату для бесед и поклонился Сун Сану. Сун Сан спросил:

— У вас есть вопросы?

— Да, что такое смерть?

— Вы уже мертвы, — ответил Сун Сан.

Сближение культур Запада и Востока длится не одно столетие, и, надо полагать, в этом направлении не пройдено еще и половины пути. Восток многое заимствовал у Запада — в первую очередь науку и технологии, освоил их и с успехом использует, но сам так до конца и не раскрыл свои тайны.

Проникновение чань на Запад началось во второй половине XIX века. Поначалу западный мир привлекала, скорее, экзотическая оболочка этого учения, нежели самобытность философских идей. Постижение эстетических и философских тонкостей чань происходило поначалу спонтанно, интуитивно, и только позже, уже в XX столетии, обрело теоретическую основу и обстоятельность. Собственно, чань всегда сторонился теории, ему чужда холодность и сухость философских трактатов. Чань — учение в первую очередь практическое, антиинтеллектуальное. Одна из главных его особенностей — акцент на личной передаче опыта от учителя к ученику, отказ от авторитетов и высокомерных наставлений. Чань отказывается и от вербализации знания. «Мысль изреченная есть ложь» — эти стихотворные строки Ф. Тютчева чань-буддизм мог бы использовать в качестве девиза. Поэтому философские принципы чань чаще проявлялись не в высокоумных текстах, а в искусстве — прежде всего в поэтическом и живописном творчестве.

По мысли Алана Уотса, от других буддийских практик чань отличается особой «прямотой»: «В других школах буддизма пробуждение — бодхи — представляется чем-то далеким, почти сверхчеловеческим, достижимым лишь после многих и многих существований, полных терпеливого усилия. В Дзэн же всегда присутствует такое ощущение, будто пробуждение — нечто вполне естественное, почти осязаемое; оно может произойти в любой момент. Если его трудно достичь, то лишь потому, что все слишком просто» [Уотс, 1993, 126–127].

Неудивительно, что и в западную традицию чань-буддизм проникал именно через искусство. Ориентализм как стилизация «под Восток» (в самом широком смысле) очень характерен для XIX столетия. Умы европейцев восхищала персидская поэзия, суры Корана, индийская мудрость. Немало поклонников ориентального искусства и философии было среди немецких интеллектуалов. Может быть, одним из первых поэтов Германии, кто обратил свои взоры к Востоку, был великий Иоганн Гете. В своем знаменитом «Западно-Восточном диване» немецкий классик впервые заговорил о диалоге двух цивилизаций. Кстати, несмотря на то что Гете интересовался в первую очередь ближневосточной поэзией, ряд исследователей находит в его творчестве поистине чаньские прозрения [Завадская, 1977, 117]. У Гете было немало последователей, которые занимались переводами поэтических сочинений или же стилизацией в духе ориентализма: к примеру, Фридрих Рюккерт — немецкий поэт первой половины XIX столетия, переводивший произведения арабских, персидских, индийских авторов. И Гете, и Рюккерт были излюбленными авторами композитора Густава Малера, прославившегося переложением чаньских стихов на музыку. В основу шестичастной «симфонии в песнях», названной Малером «Песней о Земле», легли произведения китайских поэтов эпохи Тан (618–907).

Густав Малер (1860–1911) — немецко-австрийский композитор, живший и работавший в самом центре Европы, в точке смешения культур, языков, традиций. Перипетии судьбы и творчества Малера во многом преломляются сквозь призму парадоксальности. Жизнь композитора пересекала грань двух веков — уходящего романтического и нарождающегося катастрофического XX столетия. Парадоксализм в его концентрированном виде просматривается как на бытийном, поведенческом уровне, так и в имманентно-музыкальном срезе симфоний художника. Малеровская «двойственность» не раз отмечалась в статьях и исследованиях, посвященных его творчеству. Например, знаменитый дирижер Леонард Бернстайн утверждал: «Малер уникален. Он — и яростный, и изнеженный, мягкий и вопиющий, изящный и неотделанный, застенчивый, грандиозный, самоуничтожающийся, уверенный, непрочный, зависимый... Страстному желанию безмятежности неизбежно сопутствует зловещее сомнение в возможности ее достижения» [Бернстайн, 1968, 114].

Одна из главных особенностей творчества Малера — философичность. Идейно-смысловой модус становится решающим для формирования облика каждой его симфонии. Малер, безусловно, принадлежит к категории композиторов-мыслителей, и круг его духовных интересов поистине необъятен. Уникальная способность впитывать разнородные влияния и стили, преломлять их сквозь собственные переживания обусловила не только широчайший спектр философских воззрений художника, но и обилие самых разнообразных музыкальных составляющих, воплощенных в его сочинениях.

Композитора часто упрекали в эклектичности стиля. И в самом деле, для его музыкального языка характерно смешение высокого и низкого, утонченного и просторечного. Малер не стеснялся вводить в музыкальную ткань симфоний уличные мелодии или наигрыши шарманки. Причем он вовсе не стремился облагородить их звучание (так поступали, к примеру, венские классицисты, когда стилизовали в симфониях звуки охотничьего рога или использовали народные мелодии). Нет, простецкие музыкальные обороты звучат как раз предельно вульгарно, с самой пошлой интонацией, подчеркивая трагизм и безысходность окружающей действительности.

«Песня о Земле» была написана в 1909 году, когда Малер находился под гнетом трагических событий. В 1907 году умерла старшая дочь композитора, позже он сам узнал о болезни сердца. В связи с поставленным диагнозом жизнь Малера изменилась и внешне: врачи рекомендовали ему отказаться от лишних нагрузок. Композитор был лишен возможности совершать длительные променады по горным тропам — это было для него очень большим лишением: он любил движение, во время прогулок хорошо думалось, приходили новые идеи, новая музыка.

«Песня о Земле» должна была стать Девятой симфонией, так как следовала сразу за Восьмой. Однако Девятая была последней и в творчестве Бетховена, и в наследии Брукнера. Малер, как полагают многие исследователи, из суеверия не стал присваивать порядковый номер своему творению. Но, может быть, он сделал это еще и потому, что на симфонию «Песня о Земле» похожа все-таки лишь отчасти.

В основу «Песни о Земле» были положены стихи четырех китайских поэтов: Ли Бо, Чжан Цзи, Мэн Хао-жэня и Ван Вэя. Композитор использовал переводы, сделанные его современником Гансом Бетге и опубликованные в сборнике «Китайская флейта» (1907). Как отмечает Е. Завадская, «из антологии, включающей разные по художественной ценности произведения, композитор взял самые „чаньские“ стихотворения танских поэтов — в них раскрывается суть, душа чаньской поэзии» [Завадская, 1977, 135].

Густав Малер обратился к экзотической для него поэзии Китая в поисках выхода из внутреннего тупика, из «небывалого кризиса» — именно так

охарактеризовал сам композитор свое душевное состояние. Он жаждал найти долгожданный покой в словах восточных мудрецов. Обрел ли он успокоение? В музыке «Песни о Земле» трудно найти умиротворенные настроения. Это сочинение пронизано глубочайшей печалью, может быть, даже отчаянием. Последняя часть «Песни...» «звучит как реквием, прощание с быстротечной жизнью, встреча с вечностью» [Завадская, 1977, 135].

В «Песне о Земле» очень немного музыкальных стилизаций «под Восток». К примеру, Малер мало использовал пентатонику — а именно этот лад для европейского слуха звучит как «китайская гамма». Композитор действительно попытался понять самый дух чаньской поэзии, передать ее тончайшие смысловые грани. Малер — человек европейского менталитета, живший на рубеже XIX–XX веков, — смог почувствовать специфику поэзии чань, отстоящей от него неизмеримо далеко во времени, в пространстве, в культуре.

И все же нет ничего удивительного в том, что именно Густав Малер впервые переложил на музыку строки китайских поэтов. Это становится еще более очевидным, когда мы рассматриваем не только «Песню о Земле», но и все творчество композитора. Надо полагать, стихотворные строки Ли Бо и Ван Вэя затронули какие-то очень важные струны в его душе.

Мировоззрение композитора сформировалось, как и его музыка, под влиянием многих факторов. Можно сказать, что религиозные предпочтения композитора складывались вполне в духе времени. Европейская культура на тот момент была уже вполне секулярной. Христианство находилось под огнем критики, все более популярным становилось неоязычество (особое место ему уделялось в творчестве Р. Вагнера, которым Малер необыкновенно восхищался). Образованные европейцы были в большинстве своем нерелигиозны и, демонстрируя широту взглядов, обращались за новыми идеями к самым неожиданным источникам.

И тем не менее воззрения Малера не сводились только к модным увлечениям. Он вдохновлялся философией Спинозы, произведениями Гете, восхищался идеями Достоевского. По мнению многих исследователей, огромную роль в формировании личности композитора сыграло его еврейское происхождение [Векслер, 2010]. Малер не придерживался канонов иудаизма. Он вел светскую жизнь, да и внешние обстоятельства не способствовали погружению в иудейскую традицию. Иудаизм, хотя и не был запрещен, но находился под огромным давлением государства и общества. К примеру, в Австро-Венгерской империи существовал налог на зажжение субботних свечей — следовательно, позволить себе соблюдение традиции мог только очень состоятельный человек. На государственные должности иудеи не допускались. Когда Малеру было предложено место главного дирижера Венской оперы, то это автоматически повлекло за собой принятие

католичества: крещение стало необходимым условием для вступления в заветную должность.

Смешение идей, верований, наречий окружало композитора в повседневной жизни. Австро-венгерская империя рубежа веков — это и в самом деле мультикультурное «лоскутное одеяло». Чешские, венгерские, немецкие, австрийские, еврейские языки и фольклор смешивались в единую и совершенно удивительную картину. Уже тогда европейское сознание было вполне космополитичным. Многие выдающиеся личности того времени воспринимали весь мир как собственный дом, легко перемещаясь из одной его точки в другую. Сам Малер много путешествовал, гастролировал и работал не только в различных европейских городах, но и в Соединенных Штатах Америки.

Широта взглядов, умение непредвзято относиться ко всему новому, неизведанному были очень характерны для Малера. Он, как и его кумир Гете, сумел разглядеть близкое в далеком, почувствовать чужое как свое. Созвучие философии чань и философских воззрений Малера необыкновенно велико. Хотя природа этих двух явлений абсолютно различна, тем удивительнее совпадения между ними.

Не будучи религиозным человеком, не отдавая предпочтения ни одной из традиционных религий, Малер долго и мучительно искал собственную полуфилософскую-полумистическую концепцию видения бытия. Виднейший исследователь творчества композитора И. Барсова сформулировала важнейший вектор мировоззренческих исканий композитора в виде триады «жизнь — смерть — бессмертие». Взяв ее за основу, попробуем рассмотреть названную триаду по отношению к творчеству австрийского композитора.

Жизнь для Малера выступала в первую очередь в модусе повседневной бессмысленной круговерти. Как правило, композитор использовал для изображения повседневности гротесковую краску. Часто в симфониях и в вокальных произведениях Малера мы видим настоящие карикатуры, где низость человеческой природы показана максимально жестко — через судороги и конвульсии лжи и уродства.

Может быть, наиболее знаменитой музыкальной пародией, которую написал Густав Малер, стал траурный марш из его Первой симфонии. Музыкальной основой третьей части симфонии стала уличная песенка «Братец Мартин», изложенная в виде канона и стилизованная под траурный марш, — контраст вульгарной мелодии и высокого жанра уже свидетельствует о пародийной интерпретации материала. Весьма интересна программная составляющая траурного марша: Малер сопровождал его ремаркой «в манере Калло». По всей вероятности, композитор имел в виду хорошо известную в то время репродукцию картины Калло «Похороны охотника». Погребальную церемонию Малер начисто лишил пафоса,

он «блестяще построил комедию похоронного плача, где все звучит вразброд, с чудовищной нестройностью, когда из общей вязкой массы звуков выпадают отдельные нелепые голоса» [Барсова, 1975, 62].

Другой аспект реальности — страдание. В песнях и симфониях композитора страдание показано в самых напряженных, в самых трагических модусах. Недаром Малера считают предвестником экспрессионизма в музыке, а критики нередко иронизировали по поводу его излишней эмоциональности.

Как схожи, отметим, буддийское понимание сансары и взгляды Густава Малера на круговорот жизни. В буддизме, в том числе и в традиции чань, реальность рассматривается как бессмысленная, бездумная суэта, погружение в которую причиняет человеку только боль.

Г. Малер много внимания уделял своего рода музыкальной натурфилософии, стремясь отразить в симфонической ткани произведений грандиозные концепции бытия. Композитору были близки идеи пантеизма, он часто живописал в своих сочинениях прекрасную и вечную природу, рассматривая ее как самое совершенное божественное создание и в то же время как воплощение разлитой всюду божественной энергии.

С наибольшей очевидностью пантеистическая концепция была сформулирована Малером в его Третьей симфонии. Третья — масштабное и величественное симфоническое полотно. Она состоит из шести частей, каждая из которых, по Малеру, являла собой этап развития бытия — от мертвой природы до самой Любви. Это настоящая космогония в звуках. Показателен один из поздних набросков, сделанных Малером в качестве программы к симфонии:

«I часть — Лето шествует вперед.

II часть — Что рассказывают мне цветы на лугу.

III часть — Что рассказывают мне звери в лесу.

IV часть — Что рассказывает мне ночь (Что рассказывает мне человек).

V часть — Что рассказывает мне утренний звон (Что рассказывают мне ангелы).

VI часть — Что рассказывает мне любовь».

Мы видим величественное музыкальное строение, созданное в духе исканий Иоганна Гете, одного из любимых авторов Малера. Но в то же время малеровское благоговение перед природой резонирует и с пантеистической философией чань-буддизма. В поэзии и живописи древних китайских мастеров природа выступает символом гармонии и покоя, дарит чувство безмятежности.

А что же *смерть*? С одной стороны, ее у Малера как бы и нет. Она не приходит к нему в образе костлявой и омерзительной бестии, как являлась Мусоргскому или Шостаковичу. Не выступает в облике инфер-

нального погребального напева, как в Шестой симфонии Чайковского. Конечно же, размышления о смерти занимали значительное место в философских исканиях композитора; смерть, как мы знаем, присутствовала в его мыслях и в тот момент, когда Малер писал свою «Песню о Земле». Но очень характерны слова композитора, написанные им в период работы над этим произведением: «У меня нет ипохондрического страха смерти. Что я должен умереть, я знал еще раньше. Я не могу Вам объяснить словами мое сознание, что я стою лицом к лицу с ничем» [Завадская, 1977, 136].

Смерть не исчезает, не отрицается, но она утрачивает характер безысходного, окончательного акта, теряет свою зловещую власть над человеком. Малер смотрит на смерть, но видит, скорее, вечность (или, может быть, чаньскую «беспредельную пустоту»?). Аналогичный подход свойственен концепции чань, да и всему буддизму в целом. Это не «смерть», а, скорее, «над-смертью», это лишь эпизод сансары, а не предел бытия. Гораздо большей значимостью обладает Просветление — оно способно изменить сознание, сделать его качественно иным.

Удивительный парадокс характерен для философии буддизма. С одной стороны, буддизм делает ставку на индивидуальное сознание — может быть, нигде более с такой силой человек не был призван к самосовершенствованию в опоре на собственные силы. Но индивидуализм соседствует в буддизме с отрицанием индивидуальной души, со стремлением раствориться в Абсолюте, избавиться от иллюзии времени и пространства [Медова, 2010].

Показательно, что чань-буддизм делает акцент на текущем моменте: нет ничего, что было бы важнее «здесь и сейчас». Чаньская «сиюминутность» добавляет еще одну краску к пониманию смерти: она может пугать только как перспектива; если же сознание ориентировано на восприятие момента, то смерть отступает, блекнет. Буддийское понимание смерти очень близко стоическому: пока мы живы, смерти нет, когда она приходит, то нам уже все равно.

Густав Малер, желая того или нет, стал одним из популяризаторов чань-буддизма на Западе. Свойственное композитору видение бытия оказалось во многом созвучно мудрости далекого Востока. Не только «Песня о Земле», но и все творчество Г. Малера резонирует с поэзией китайских мастеров чань. Композитор уловил в чаньских стихах мысли, созвучные его собственным исканиям, — о бренности земного, о вечности природы, об иллюзорности смерти. Несколько позже, в XX веке, другой западный композитор Джон Кейдж нашел в философии чань (дзэн) нечто иное — идею случайности, непредсказуемости мира. Надо полагать, мудрость чань неисчерпаема и еще не раз вдохновит композиторов и Запада, и Востока на новые искания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барсова, 1975 — Барсова И. Симфонии Густава Малера. М.: Советский композитор, 1975.
2. Бернстайн, 1968 — Бернстайн Л. Малер — его время пришло // Советская музыка. 1968. № 3.
3. Векслер, 2010 — Векслер Й. Драма апостазии // Электронный журнал «Семь искусств». 2010. №1–3. URL: <http://7iskusstv.com/2010>.
4. Завадская, 1977 — Завадская Е. В. Культура Востока в современном западном мире. М.: Наука, 1977.
5. Медова, 2010 — Медова А. А. Модальная природа сознания: на примере концепций дзен- и чань-буддизма // Вестник Оренбургского государственного университета. 2010. № 1 (107), январь. С. 16–22.
6. Уотс, 1993 — Уотс А. Путь дзэн. Киев: София, 1993.

А. Ш. Койбагаров (Санкт-Петербург)

РЕЛИГИОЗНОЕ ИСКУССТВО И ОБЩЕСТВО

Есть несколько теорий происхождения искусства:

- 1) религиозная: искусство — это выражение красоты божественной идеи;
- 2) теория игры (Г. Спенсер, К. Бюхер, В. Фриче, Ф. Шиллер): искусство — самоцельная игра, лишенная какого-то содержания; его цель — удовольствие;
- 3) эротическая теория (Н. Нардау, К. Ланге, З. Фрейд и др.): искусство возникло для привлечения внимания представителей противоположного пола (украшательство, призывные музыкальные звуки и т.п.);
- 4) теория подражания (Демокрит, Аристотель и др.): искусство возникло из-за естественной склонности человека к имитации и подражанию природе;
- 5) марксистская: искусство возникает из процесса материального производства и зависит от общественно-исторической деятельности людей.

Обилие разнообразных теорий говорит о том, что вопрос даже в общем не решен, что можно и нужно философствовать дальше. Если рассмотреть всю деятельность человека, а особенно деятельность древнего человека, то можно увидеть, что практически все силы и время он тратил на выживание. Выживание собственное, личное и выживание группы как биологического вида, поскольку это, в случае людей, способствовало и личному выживанию. И поэтому первые образцы искусства можно рассматривать именно с этой точки зрения — не уложатся ли известные факты в более общую теорию происхождения искусства — искусства как инструмента выживания? Все способы украшения себя (а древнейший образец искусства — это ожерелье из раковин возрастом 75 тыс. лет) — вполне укладываются в эту концепцию:

способствуют нахождению и подбору подходящего партнера, чтобы размножиться и сохраниться как вид. И пугающая боевая раскраска примитивных племен, и даже наскальная живопись, где с большим реализмом изображались животные, — это, возможно, не нечто ритуально-мистически-шаманское, то есть рационально необъяснимое (а значит, для современного человека — архаичное, ненужное и умирающее), а просто мишень, как в современном тире, мишень для оттачивания точности метания камней и копий на будущей реальной охоте. Кроме того, это еще и изображения для молитвы своему тотемному предку с просьбой об успехе той же охоты или же картины животных или групп людей, которых опытный шаман мог «заклинать» — то есть привлекать, приманивать мысленно дичь к месту охоты племени или, наоборот, отводить враждебные племена от стоянок родичей. Такая трактовка искусства только на первый взгляд кажется утилитарной!

И наоборот: с буддийской точки зрения любое «искусство для искусства» тоже практично и утилитарно, но только если создает положительные впечатления в уме. Негативные, ужасные и разрушительные образы, созданные только для того, чтобы показать отрицательные стороны мира, шокировать и испугать, — религиозным искусством быть не могут. Буддийский взгляд на искусство также утилитарен, но «в высоком смысле»! Все эти великолепные красочные изображения на тканевых свитках — буддийские тханки, все эти статуи — не только радуют глаз и лелеют эстетические чувства, но и являются частью буддийских методов Алмазного пути (Ваджраяны): практикующие представляют их в медитации в виде энергоформ и таким образом совершенствуют свой ум, приближая состояния сознания к абсолютным «просветленным» образцам. Это искусство является религиозным по самой своей сути — оно является основой религиозного ритуала; предмет искусства непосредственно участвует в культовом акте, «творит мессу»... Хотя все происходящее можно выразить и более понятным, прозаичным языком, не прибегая к религиозной терминологии.

Идея использования двухмерных и трехмерных изображений в буддизме Ваджраяны заключается в следующем. Если представить в уме эти совершенные образы Просветления, которые, в соответствии с буддийской доктриной, являются вечными и неизменными во времени и пространстве, и само пространство-сознание их содержит и эмануирует в канонических формах, цветах и пропорциях, — тогда и сознание практика будет становиться таким же совершенным, абсолютным и пробужденно-просветленным. Это не происходит сразу, но каждый опыт медитации на эти «образцы Будд» дает впечатление, ощущение, вкус нахождения в этих состояниях и постепенно, но все-таки достаточно быстро (за одну жизнь!) ум адепта осваивается с высшим функционированием.

Сейчас искусство и великие религии находятся в конфронтации. Все помнят скандальные выставки «Осторожно, религия», «Запретное искусство»

и как на них реагировала религиозная общественность. Были случаи вандализма, сопровождавшиеся целой серией судов, которые были больше похожи на пиар-кампании и политически ангажированные акции, чем на попытки разобраться с позициями сторон и, рассудив по справедливости, то есть на основании нынешнего законодательства и правоприменительной практики, постараться умиротворить расколотое российское общество. С другой стороны, некоторые отклики на нашу выставку «Сокровища Гималаев», проходившую в Галерее на Ветошном переулке, сразу за ГУМом, также удивляют. Я видел репортаж на РЕН ТВ. Первое, что сказал комментатор-журналист: «Организаторы не скрывают своих миссионерских намерений». Хотя мы как раз скрывали, и даже от себя — это было чисто культурное событие: в том, что мы показывали, ни миссионерского, ни пропагандистского не было, а только исторические, культурологические комментарии с нашей стороны. Пропаганда могла быть только красотой! Но это тоже одна из показательных и ожидаемых реакций общества. От религии общество сейчас ожидает какую-нибудь гадость. Если не взрывов и захватов заложников, то скандалов и попыток контроля светского пространства заявлениями про свои оскорбленные чувства верующих. Или на худой конец — миссионерства, межконфессионального противостояния и отъема квартир у неопитов.

К счастью, буддизм практически не замешан в скандалах и имеет добрую репутацию, за исключением отдельных случаев, когда СМИ пытаются «стричь» все религии «под одну гребенку», как упомянутый выше диктор. Про буддийское искусство можно сказать, что оно как было религиозным, так и осталось им. В том смысле, что все буддийское искусство, все образы Будд и Бодхисаттв имеют прежде всего прикладное значение. Это не просто декоративность, украшательство, это всегда или основа медитации, или совершенные образцы, являющиеся персонажами ее сюжета, на которых концентрируются во время практики, получая через них доступ к абсолютным, совершенным качествам ума. Это часть буддийских методов по развитию сознания и достижению просветления. Если искусство вообще и западное искусство в частности в очень большой степени возникло и развивалось первоначально в рамках религиозного контекста и религиозных образов (только во время Ренессанса оно пришло к изображению человеческого наравне с божественным, а затем вообще отвернулось от своей «колыбели» и стало вне- и антирелигиозным, а сейчас существует в виде такого противоположения); если религиозное христианское искусство само по себе заняло нишу, из которой оно не выходит, — то буддийское искусство как было религиозным, так и осталось, но тем не менее стало востребовано сейчас именно в этом виде, но уже не как религиозный, а как культурный феномен. И это мы можем видеть по тому, насколько популярна наша выставка, которая существует уже более десяти лет и объехала множество регионов России. Такие выставки есть в Европе и в мире, и везде

буддийское искусство пользуется популярностью. Общая реакция людей примерно такова: «Здесь совершенно исключительная атмосфера, она наполнена светом и теплом, здесь хочется быть». Посетители, побывав один раз, возвращаются опять. И задача выставки — воспитывать на совершенных образцах, давать совершенные впечатления и таким образом засеивать счастье, радость и просветленное состояние, давать опыт сочувствия и мудрости созерцающим искусство людям.

Здесь искусство повторяет задачу религиозной практики, но уже без всякого «религиозного» содержания. Через искусство просвечивают и транслируются ценности буддизма, которые сейчас наиболее востребованы в обществе, раздираемом конфронтацией, агрессией и различными формами насилия. И самые главные вещи, которые буддизм излучает в мир, — и пусть кто-то осмелится обвинять, что это «миссионерство», — это ненасилие, веротерпимость, то, что сейчас называется толерантностью; это демократичность и главные гуманистические ценности: свобода, равенство, братство. Поэтому так много появилось людей, которые хотят к этому прикоснуться. Это искусство хотя и живет в виде традиционного, в виде воспроизводства совершенных образцов, тем не менее развивается, не стоит на месте. Несмотря на то что во многих регионах Непала и Индии это искусство умирает, семейные кланы, которые поколениями занимались тханками и статуями, не воспроизводятся (дети предпочитают работать уборщиками в Эмиратах, а не чеканить по году одну статую). В традиционно буддийских регионах, похоже, это последнее поколение ремесленников. Мы, российские и европейские буддисты, как «принявшие знамя Дхармы» из рук тибетцев и непальцев, хотим сохранить эту культуру, эту технику, методы, все наследие. Мы проводим мастер-классы по ваянию, наполнению статуй и тханкописи, на которые приглашаем восточных мастеров, наши российские художники уже являются признанными профессионалами тибетских ремесленных стилей. Сейчас мы заказываем у лучших из мастеров, кто еще не прекратил работу, совершенные образцы различных Будда-аспектов, чтобы потом было с чем работать дальше. Уже есть несколько статуй беспрецедентно больших размеров, сделанных в Европе — по современным технологиям, с использованием 3D-принтеров, — такой точности, симметрии и красоты, которую традиционные гималайские технологии ручного литья не могли дать в принципе. Буддизм не умирает, буддизм живет, а вместе с ним живет и выходит на новый уровень востребованное обществом буддийское искусство.

Т. А. Крыжановская (Санкт-Петербург)

ИКОНОМЕТРИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ КАНОНЕ ТИБЕТСКОГО БУДДИЗМА. ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Иконометрия — как часть художественного канона тибетского буддизма, описывающая типы телосложения различных классов божеств и пропорции их тел, — как правило, является более популярной в среде художников и в меньшей степени интересует искусствоведов. На данный момент иконометрия представляет собой слабо изученную искусствоведами область, поскольку в значительной степени связана с практическими методами рисования, а также с сохраняемой и передаваемой от учителя к ученику живой традицией. Даже в рамках буддийской традиции эти знания не были чем-то общедоступным. Как правило, искусствоведы не рассматривают изображенные на тханках фигуры и скульптурные изображения с позиции их соответствия канону правильных пропорций, подробно описанных в текстах тибетского художественного канона. Исключением можно считать лишь книгу К. М. Герасимовой «Тибетский канон пропорций» [Герасимова, 1971].

Происходит это прежде всего потому, что для истории искусства первостепенное значение играют идентификация образов, стилистические и технические особенности исполнения, датировка изображений; глубокое же исследование иконометрии возможно лишь при условии получения практического опыта в рисовании и живописи тханка. С тех пор как Тибет стал частью КНР в 1959 году, тибетский буддизм перестал быть закрытым учением, и у западных ученых появилась возможность ознакомиться с большим количеством текстов практик, позволяющих идентифицировать буддийские изображения, — поскольку изображение всегда связано с конкретным текстом, в котором подробно описаны все образы, и не существует отдельно от него.

Датировка является более сложной задачей, потому что тханки обычно не подписывались автором. Поэтому при определении периода написания

приходится опираться преимущественно на стилистические и технические особенности произведения. Однако существует еще один аспект, который может помочь в датировке. Создатели буддийских икон не занимались свободным искусством для выражения собственных идей, а строго следовали традиции, опирались на передачу знаний от учителя ученику и использовали в каждой школе собственные сборники графических рисунков. В этих сборниках, как правило, указана дата, принадлежность к определенной школе, авторы и местность. Поэтому, сравнив изображение на тханке с рисунком тела божества из сборника, можно с большой долей вероятности определить, каким источником пользовался художник. Эти сборники основывались на определенных текстах, а не были просто региональными особенностями.

Еще задолго до возникновения буддизма в Древней Индии существовали художественные каноны пропорций. Эти знания были основаны на изучении законов строения человеческого тела и поэтому являются общими для всех древних культур. В индуистском трактате «Читралакшана», где нашла свое отражение древнеиндийская кастовая система, в разделе о метрике царей и людей сформулированы правила «идеальной красоты», основанные на пропорциональности. В нем описывается внешность чакравартина — идеального человека, царя всех людей, властелина Вселенной, — а также описаны другие типы телосложения [Герасимова, 1971, 62]. На этот трактат опирались первые буддийские художники в Индии при создании образа Будды Шакьямуни.

Позднее огромное влияние на расцвет буддийского искусства на Ближнем Востоке — еще во времена первых походов Александра Македонского — оказали эллинистические художественные традиции, и, по мнению многих западных исследователей, создание антропоморфного образа Будды было достижением греко-буддийской школы, возникшей в Гандхаре. Подъем искусства Гандхары приходится на II–III века н. э., а после VI века оно приходит в упадок.

Унификация буддийского художественного канона в Индии прервалась с исчезновением буддизма в этой стране в XII–XIII веках. В Тибете первая волна развития буддизма приходится на VII век; с XI века — вторая волна распространения буддизма, с XII века шел процесс осмысления разноречивого потока переводимых буддийских текстов. Формирование тибетского искусства и художественного канона происходило постепенно: различные школы живописи, развиваясь параллельно, опирались на разные письменные источники и указывали в качестве образцов произведения как непальского, так и китайского происхождения.

Огромный пантеон божеств Ваджраяны, сформировавшийся в Индии, был активно воспринят в Тибете. После появления тантры Калачакры, а особенно после реформ Цзонкапы, в XIV–XV веках была проведе-

на унификация первоисточников по иконометрии и технике буддийского искусства. Создатели трактатов по буддийскому искусству тех времен, относящиеся к школе Гелуг, утверждают в качестве первоисточников тантру Калачакры и тантру Чакрасамвары (а также Черного и Красного Яман-таки), ссылаясь на их соответствующие иконометрические разделы. Тибетские средневековые авторы отрицают влияние ранних индийских первоисточников на развитие теории и практики буддийского искусства в Тибете, однако современные европейские исследователи не согласны с этим мнением и считают, что оно отражало лишь мнение господствовавшей в Тибете школы Гелуг, которой необходимо было обозначить свою традицию в качестве основной, скрыть существование других школ, традиций и историю формирования тибетского канона [Герасимова, 1971, 19].

Уже к XV веку был в целом сформирован тибетский иконографический канон пропорций как совокупность строго установленных правил. Он включал разделы по иконографии, иконометрии и композиции, регламентировал изображение фигур различных классов просветленных божеств, относящихся к огромному буддийскому пантеону Ваджраяны. Типы внешности, позы, цвет тела, одеяния, атрибуты и выражение лиц были описаны и канонизированы. В них отражаются все философские понятия и символика буддизма. Иконография в тибетском и центрально-азиатском буддизме играет более значимую роль, чем в любой другой религии, так как несет в себе большую смысловую нагрузку и является воплощением абсолютных понятий высшей, истинной реальности просветленных качеств ума, к достижению которой стремится практикующий. Изображение служит иллюстрацией к тексту практики, а в прошлом — для неграмотных людей — оно было единственной опорой для практики. Большое значение в тибетском каноне уделялось созданию правильного рисунка: художник должен «соблюдать дисциплину, вникать в правила соразмерности, знать, как выразить красоту в формах тел». В особых разделах канона даны также объяснения о пользе, приносимой созданием правильных изображений. Так, Лобсан Данби Чжалцхан в своей работе «Трактат по иконометрии» (XVIII век) пишет: «Изображение, обладающее истинным качеством и соответствующими признаками, наделенное красотой соразмерности, становится священным благодаря этому» [Герасимова, 1971, 196].

Трактаты по иконометрии были составлены как практические руководства для художников. Были введены следующие понятия:

- 1) единицы измерения частей тела: большая единица (ладонь, лицо), малая (палец) и т.д.;
- 2) масштаб: независимо от того, изображается фигура большой или малой, соотношения частей тела не изменяются;

- 3) даны структурные модули нескольких типов телосложения, принятых для изображения различных классов божеств: от высоких и стройных для мирных и высших божеств до толстых и приземистых для гневных защитников и т.д.

В трактатах по композиции представлены результаты изучения статического и динамического равновесия тела в различных позах. Эти трактаты описывают способ построения вспомогательных графиков для фигур различных божеств. В них введено понятие «равновесие», которое обозначает сбалансированное положение частей тела относительно центра тяжести в симметричных и асимметричных позициях, и «контрапост» — закономерное изменение положения осей плечевого и бедренного поясов при смещении центра тяжести влево и вправо относительно центра.

Как правило, трактаты по иконометрии, композиции и сборники прорисовок существовали как отдельные книги и относились в тибетском буддизме к различным областям знания. Квалифицированный художник должен был уметь создать рисунок самостоятельно.

Современный художник, приступая к созданию рисунка для тханки на холсте или для настенной росписи, как и прежде, сначала изучает текст практики, в котором можно найти нужную информацию. Также необходимо знать, к какому классу относится божество: какова общая высота и ширина его тела, рук, ног, лица, ладоней и ступней, которые выражаются в условных единицах и подробно описаны в текстах по иконометрии. При этом готовые графики построения фигуры служат лишь подсказкой и имеют второстепенное значение. При создании прорисовки фигуры сначала строится рисунок обнаженного тела, потом рисуются одежда, атрибуты и украшения.

Графическое изображение переносится на поверхность загрунтованного полотна или на стену. По этим контурам делается живопись красками. Часто созданием рисунков занимались одни люди, а непосредственно живописью, раскрашиваем — совсем другие. Раскрашивание было обыденной практикой, тогда как для создания рисунка художнику требовалось обладать определенными знаниями, образованием, поэтому чаще использовались готовые сборники прорисовок. В прошлом они высоко ценились, значение их было настолько велико, что они составляли важную часть военных трофеев, являлись объектами дипломатических переговоров или приобретались за большие деньги [Сергеева, 2002, 10].

Сборники прорисовок были очень важны еще и потому, что тханки, нарисованные красками, были недолговечны, поскольку рисовались водорастворимыми красками, красочный слой не закреплялся, их часто сворачивали. Взамен утраченной — по старой прорисовке — создавалась новая тханка. Иногда удачные тханки повторялись по старому рисунку даже спу-

ся столетия. Прорисовки были важны также для тиражирования изображений: копирование образцов становилось методом обучения и важной частью работы по производству тханок в школах-артелях. Создание же рисунков для таких сборников всегда подразумевало наличие хорошего уровня буддийского образования и художественного мастерства у художника. «Лишь очень редко опытный рисовальщик может быть найден, но и в таких случаях всегда существует опасность, что созданное им изображение не будет каноническим во всех своих деталях» [Рерих, 2000, 13].

Канон существовал для мастера, для сохранения и передачи высоких художественно-эстетических традиций. Он являлся не ограничением, но ясной системой условностей, в рамках которой возник символизм буддийского искусства, хорошо понятный всем практикующим и отражающий духовные ценности.

Важно отметить, что существует еще один источник традиции — это лучшие образцы буддийского искусства. Они появляются как результат религиозного озарения, видения, вдохновения и таланта художника и не оставляют равнодушным даже непосвященного зрителя. Прорисовки с подобных тханок всегда очень ценились, в старину они копировались и сохранялись в монастырях, переходя к следующим поколениям художников от учителя к ученикам. Знание пропорций, дарование художника и его глубокая преданность изображаемым объектам, духовный опыт, высокий уровень мастерства — все это вместе позволяло создавать произведения искусства, достойные подражания. В различных источниках также можно встретить упоминание о таких тханках, которые не требовали формального освящения для размещения их на алтаре. Их называют словом «тодрол» (тиб. *thos-grol*), что переводится как «освобождение через созерцание».

В современном Непале изготавливается большое количество буддийских изображений для удовлетворения нужд туристов. Не все из этих изделий представляют собой подходящую опору для практики или художественную ценность. Далеко не все непальцы и тибетцы, кто занимается живописью тханка, знакомы с канонам пропорций; как правило, они просто пользуются добытыми прорисовками, тиражируют изображения ремесленным артельным способом, оттачивая декоративные приемы для придания большей привлекательности.

Но, наряду с этим, подлинная традиция тибетской живописи тханка и аутентичной иконографии сохраняется по сей день. Изучать ее лучше, рассматривая изображения на стенах буддийских храмов в Индии, Тибете и Непале, созданные художниками под руководством и постоянным надзором специалиста по буддийскому канону и высокообразованного ламы-наставника. Эти изображения, как правило, соответствуют канонам пропорций и правилам иконографии. Буддийские монастыри сейчас выступают главными хранителями традиции и сотрудничают с художниками

и архитекторами высокого уровня, способными вести большой художественный и архитектурный проект монастырского комплекса.

В традиционных буддийских регионах России — Бурятии, Калмыкии и Тыве — веками существовала традиция буддийского искусства. Она была прервана в 30-е годы XX века, когда многие художники, ламы и монахи были репрессированы, а монастыри и храмы стерты с лица земли. Сейчас буддийская традиция, а вместе с ней и иконография, возрождаются. Многие российские последователи буддизма обучаются живописи тханка в учебных заведениях Индии и Непала.

В европейской части России художественная традиция активно развивается благодаря усилиям Мариан ван дер Хорст-Лем, художницы и преподавателя из г. Ниймеген (Нидерланды). По просьбе ламы Оле Нидала (Дания) начиная с 1993 года она ежегодно проводит свои обучающие курсы в России. За свою более чем 20-летнюю деятельность Мариан ван дер Хорст-Лем удалось создать школу живописи тханка в традиции карма-гадри. Благодаря многолетним бескорыстным усилиям и таланту Мариан в России появились не только квалифицированные художники тханка, но и учителя, уполномоченные ею преподавать самостоятельно.

Обучение рисованию происходит на основе руководства «Основы тибетского искусства» [Gega Lama, 1983], составленного тибетским мастером Гега-ламой, учителем Мариан. Книга была написана Гега-ламой по поручению Его Святейшества Кармапы XVI, главы школы Карма Кагью. Авторитетный учитель школы Ньингма Дилго Кхьенце Ринпоче пишет во вступлении: «В этой книге описаны пропорции тела священных изображений... она авторитетна, основана на достоверных источниках — сутрах, тантрах и практических наставлениях... чтобы обучаться и следовать традиции художественной практики в ее ненарушенном состоянии. Ученики могут доверять этой книге».

Эта книга соответствует древним корням и отражает подлинную, неискаженную традицию, дошедшую до нашего времени через линию передачи мастеров карма-гадри. Знакомство с исчерпывающим исследованием буддолога К. М. Герасимовой на тему истоков и традиций тибетской иконометрии подтвердило правильность подобного мнения. В своей книге «Памятники эстетической мысли Востока. Тибетский канон пропорций» Ксения Максимовна публикует результаты исследования и анализа древних первоисточников и текстов, относящихся к традициям различных регионов и школ тибетского и монгольского буддизма тех времен, когда формировался буддийский канон. Сравнив данные из книги К. М. Герасимовой с руководством Гега-ламы, можно найти подтверждение тому, что книга Гега-ламы соответствует традиции, которая сложилась и была унифицирована в Тибете в XV веке. Знания относительно пропорций, изложенные

в руководстве, являются общепринятой традицией рисования для всех школ тибетского буддизма, несмотря на то что различные стили живописи развивались самостоятельно.

Тем не менее, даже пользуясь хорошим источником, невозможно овладеть этой системой знаний самостоятельно, по книгам. Согласно буддийской традиции, необходимы практические занятия и устные наставления квалифицированного учителя. Мариан ван дер Хорст-Лем была уполномочена своим учителем Гега-ламой обучать живописи тханка — в соответствии с рекомендациями Кармапы XVI, — начиная с объяснения пропорций и правильного построения фигуры. Этот эффективный метод дает возможность заниматься самостоятельно, однако копирование образцов по-прежнему занимает важное место в обучении. Опыт учителей, знакомящих ученика с пропорциями в конце многолетнего обучения и основывающих свои занятия на простом копировании, показывает, что этот способ мало подходит европейским ученикам, потому что уровень их образования дает возможность понять эту систему, и они, как правило, не имеют возможности оставаться рядом с учителем на долгие годы. Совершенствование художника базируется на самостоятельной работе под руководством компетентного учителя, и с опорой на достоверный метод можно достичь отличных результатов.

В заключение еще раз важно отметить: для того чтобы считаться квалифицированным художником тханка, необходимо знать иконометрию и научиться создавать правильный рисунок. Эта область знания в буддийской художественной традиции имеет первостепенное значение. Кроме того, систематизированное изучение старинных сборников графических прописок может во многом помочь искусствоведам в области исследования художественного наследия Тибета и в ряде случаев позволит им дать более корректную датировку произведений, находящихся на хранении в музейных запасниках.

ЛИТЕРАТУРА

1. Герасимова, 1971 — Герасимова К. М. Тибетский канон пропорций. Трактаты по иконометрии и композиции Амдо XVIII в. Улан-Удэ: Бурятское книжное издательство, 1971.
2. Лоден Шераб, 2005 — Лоден Шераб Дагьяб Ринпоче. Буддийские символы в тибетской культуре. Москва: Шанг-Шунг, 2005.
3. Рерих, 1999 — Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. Самара: Агни, 1999.
4. Рерих, 2000 — Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. Самара: Агни, 2000.

5. Рерих, 2002 — Рерих Ю. Н. Буддизм и культурное единство Азии. Москва, 2002.
6. Сергеева, 2002 — Сергеева Т. В. Священные образы Тибета: традиционная живопись Тибета в собрании Государственного музея Востока. Самара, 2002.
7. Цултэм, 1986 — Цултэм Н. Монгольская национальная живопись «Монгол Зураг». Улан-Батор, 1986.
8. Цыбиков, 1981 — Цыбиков Г. Ц. Избранные труды. М.: Наука, 1981.
9. Gega Lama, 1983 — Gega Lama. Principles of Tibetan Art. India, 1983.
10. Mulk, 2005 — Mulk Raj Anand. Chitralakshana Story of Indian Paintings. India: National Book Trust, 2005.

Н. А. Новикова (Москва — Екатеринбург)

«ЧАРУЮЩИЕ ЗВУКИ ДХАРМЫ» В БУДДИЙСКОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ

К разряду феноменов, обладающих глубоким смыслом и обширным полем интерпретации, в буддизме принадлежат *звук* и *звучание*. Во многих священных текстах неоднократно подчеркивается особая значимость того, как объясняется Дхарма, и часто отмечается при этом искусность, а также необыкновенная мелодичность звучания голосов Будд, проповедующих учение: «[Их] голоса чисты, / Звуки, произносимые [ими], мягки и нежны» [Сутра о бесчисленных значениях, 2007, 91]. Как известно, к Тридцати двум знакам-отметинам Будды принадлежит голос, «как у Брахмы», — глубокий и чудесный, «побуждающий людей радоваться, слушая его». Голос Будды — особая драгоценность, способная устранять беспокойства и мучения живых существ: «Подобный раскатам грома, звучит в восьми тонах. Он сладчайший, чистый и очень глубокий» [Сутра о бесчисленных значениях, 2007, 73].

Вместе с тем речь — только один из частных аспектов Слова и одна из возможностей его проявления. Будда открыл Закон человечеству, сам зная его «без слов», и он незримо присутствует *за* словами текста, которые, в сущности, являются лишь методом, средством раскрытия того, что словами невыразимо. В «Сутре в 42 чжана» Почитаемый в Мирах произносит: «В моем Учении мысль — это мыслить немислимое, практика — это осуществлять неосуществимое, речь — это говорить несказанное» [Чебунин, 2009, 110].

Однако нужно особо отметить, что известными мастерами неоднократно подчеркивалась невозможность вхождения в Учение лишь с помощью книг и особо указывалась необходимость получения наставлений Учителя. Так, например, «Трактат об основах совершенствования сознания» гласит, что нельзя исчерпывающе передать Знание лишь в письменной традиции; только устной передаче от Учителя к ученику сохраняется преемственность

Слова Будды. Вместе с тем канонически Будда никогда не изображался дающим учение устно; его губы, «красные, как плоды *бимба*», всегда остаются сомкнутыми. Это отчасти может быть связано с индийской изобразительной традицией, в которой открытый рот является одной из характерных черт гневных состояний божеств, когда экстастика персонажа выражается не только пластикой позы и жестом, но и мимикой лица.

Таким образом, можно говорить о том, что благозвучие голоса Истинноносущего, объясняющего Дхарму, в формах изобразительного искусства проецируется на его внешность в целом. Большие и Малые признаки, в описании которых немало раз повторяются эпитеты: *красивый, прекрасный, гладкий, мягкий, нежный, ясный*, — пластически находят выражение в формах гармоничных пропорций и очертаний тела Будды. Драгоценный облик Просветленного сам по себе являет «звучание Абсолютной истины», вечно пребывающей в мире.

Говоря о феномене звука в контексте буддийского учения, не следует забывать, что буддизм понимает все пять органов человеческих чувств как индивидуальные виды сознания. Как отмечает в своей лекции (Бодх-Гая, 1983) Его Святейшество Далай-лама XIV, эти виды сознания отличаются друг от друга и обращены к различным объектам восприятия, но имеют единую природу — «*природу знания*». Они сосуществуют одновременно, опираясь друг на друга и пребывая друг в друге. Чувственное восприятие человека синтетично: «Множественность опор (зрение, слух, вкус и т.д.) создает эффект своеобразной объемности, многомерности отображаемого» [Деменова, 2010, 45]. Так же как знание может приобретаться в некой совокупности различными способами, так и Учение может быть принято как целостный результат опыта всех видов сознания. «Сутра Царя Сознания» гласит: «Истинно таковая природа Будды скрывается в знании, рождаемом чувственным восприятием» [Торчинов, 2008, 30].

Подношение объектов, привлекающих пять чувств, раскрывает последние как способы обретения Дхармы. Почитание Просветленного подношением является одним из *Семи видов высокого благоговения*, осуществление которых подготавливает постоянную устремленность сострадательного ума к Просветлению [Андросов, 2001, 350]. Звук, отождествляемый с изысканным чувственным наслаждением, подносится, чтобы доставить радость и удовольствие просветленному существу. Ритуал, совершаемый во благо всех существ, увеличивает заслуги подносящего и с его стороны является жестом отречения, уменьшающего эгоистичную привязанность к себе. Во второй главе «Бодхичарья-Аватары» поэтично описывается, как собрания прекрасных подношений, под аккомпанемент нескончаемого потока мелодичных гимнов и звучаний, улаждающих слух, поднимаются ввысь; эти «благозвучные хоры хвалебных мелодий» [Шантидева, 2007, 77] облегчают страдания живущих.

Однако, как отмечено учителями, именно *зрение* является важнейшей из опор; визуализация составляет неотъемлемую часть Учения как практики, а непосредственно изображение «обладает способностью служить основой для накопления заслуг и мудрости» (Далай-лама, из интервью в Бодх-Гае, 1981). Это определяет его исключительно важную роль в контексте буддийской традиции. В русле Ваджраяны практика духовного созерцания преобразует сознание йогина таким образом, что оно начинает разворачиваться на уровне «сознания божества»: отождествляя себя с ним и перенося на себя его атрибуты, практикующий в конечном счете «растворяется в безграничности пустого „ясного света“ природы Будды, которая есть и его собственная природа» [Торчинов, 2002, 66]. При этом художественный образ, вдохновляющий путь адепта, в совокупности составляющих его символических аспектов представляет собой чувственно постигаемое «материальное выражение разнообразных качеств ума Будды, проявляющегося как абсолютная реализация мудрости и сострадания» [Бир, 2011, XVIII].

Звук, выраженный в наивысшей для него форме гармонии — *музыке*, получает особый, сакральный смысл в буддийской религиозной практике. Систематическая последовательность духовного созерцания райской обители Будды Амитабхи через определенные опорные точки-образы, описанная в Большой Сукхавати-вьюха-сутре, подразумевает, что тот, кто визуализирует, «должен слушать звуки, издаваемые журчащей водой, лучами, драгоценными деревьями... [Эти звуки] повествуют о чудесной Дхарме» [Избранные сутры, 1999, 248]. Таким образом, можно говорить о том, что сознание практикующего обретает способность воспринимать аспекты реальности совершенно иного уровня; в том числе — слышать «божественную музыку», а феномен *звука*, или *звучания*, является неотъемлемой синтетической составляющей целостной, колоссально масштабной программы внутреннего воспроизведения картины «истинной реальности верующего ума».

Как изобразительный мотив «божественная музыка» в буддийском искусстве будет традиционно воплощаться в образах *прекрасных небожителей*: искусных певцов и музыкантов *гандхарвов* и соблазнительных танцовщиц *апсар*. Не занимая центрального положения в иерархии буддийского пантеона, они присутствуют в колоссальном количестве сюжетов священных текстов как небесная свита Будды, сопровождающая его в особо радостные и торжественные моменты. Во многих текстах *небожители* исполняют музыку и осыпают землю цветочным дождем, сопровождая уход в нирвану великих учителей, сами зачастую оставаясь невидимыми.

Гандхарвы и апсары впервые упоминаются в Ведах; в раннем ведийском представлении они отождествлялись с проявлениями природных

начал. Вызванные к жизни божественным пением Брахмы и сияющие, подобно солнцу, — как их описывают древние индийские тексты, — небесные музыканты гандхарвы в контексте буддийской традиции станут символом радостного провозглашения в мире чудесного закона Дхармы. Их спутницы апсары ведической литературой описываются преимущественно как прекрасные молодые женщины. В тексте «Ахтарваведы» они названы «облачными, светящимися, звездными». Бесподобная внешность делает их «оружием нежным Индры» [Ашвагхоша, 1990, 479]. Апсары могут жить в кронах деревьев, где они играют на музыкальных инструментах. «Блистающие своей красотой, как молнии среди облаков» [Столепестков, 1996, 338], они способны к различным перевоплощениям. Несмотря на то что апсары — в некотором роде двойственные образы индийской литературы, скорее отрицательные, чем положительные, они были весьма популярны в декоре храмовой архитектуры буддизма практически на всем протяжении ее существования [Воробьева, 2013, 102]. В памятниках изобразительного искусства эти лукавые обольстительницы предстают небесными девами-танцовщицами. Певчие киннары появляются в литературе *пуран*, возникнув, так же как и гандхарвы, из тела Брахмы. Неоднократно упоминаемые в дальнейшем буддийскими *джатаками*, в них они изображаются кроткими и пугливыми созданиями, населяющими леса. Облаченные в цветочные одежды, они «нежно поют и изящно танцуют», качаются на лианах, играют на флейтах и купаются в реках.

Обращаясь к традиции художественного воплощения образов *небесных музыкантов* в буддийском искусстве, стоит отметить, что в целом подобные изображения не подчинены строгому канону и лишь обладают некоторым набором пластических черт, качеств и атрибутов, которые делают их узнаваемыми. Как правило, эти «обитающие между небом и землей» существа изображаются в позе божественного полета-танца; играя на различных музыкальных инструментах, они преподносят в дар божествам свои благозвучные напевы и «улаживают слух Будды небесной гармонией» [Пугаченкова, Ремпель, 1960, 26]. Нередко они держат в руках цветочные гирлянды — это связано с символикой *цветочного дождя*, который в текстах буддийской традиции тесно коррелирует с мотивом *небесной музыки* и знаменует особо значимые события. Так, «Синяя летопись» описывает уход в нирвану великих учителей, сопровождающийся волшебными знаками в виде цветов и ароматов, проливающих с неба; «обитатели небес» при этом исполняют прекрасную музыку.

Внимание, уделяемое в буддийском искусстве мотиву цветочного дождя, не случайно. Образ цветка-бутона можно трактовать как своеобразную метафору качественно преобразованного мировосприятия: в «Сутре помо-ста» поэтично описывается, как семена буддовости, заключенные в челове-

ческом сердце, впитав дождь наставлений Учителя, распускаются цветами внезапного озарения, чтобы тотчас вызреть плодами Просветления-бодхи. Совершенствуясь в правилах Благородного пути, который подобен «цветам перед глазами», можно вырваться из плена перевоплощений и навсегда исчерпать страдания сансары, а заслуга подношения цветов способна оказывать свое благое влияние вплоть до «обретения плода полного освобождения», который, в свою очередь, словно небесный цветок, «распускает свои листья и распространяет свой запах на десять сторон неба» [Будон Ринчендуб, 1999, 22].

Первоначально образы апсар и гандхарвов были связаны с идеей почитания и прославления Будды, что нашло отражение в памятниках буддийского изобразительного искусства, начиная с самого раннего его периода. В каменных рельефах *торан* ступ в Санчи и Бхархуте (III–II века до н. э.) сюжет радостного *подношения*, с незначительными вариациями, будет повторен неоднократно. Стоит упомянуть, что примеры, о которых идет речь, относятся к аиконическому периоду искусства, когда Будда еще не предстает в образе человека; как манифестация Дхармы тело Татхагаты проявляется в «бесчисленных видах» [Игнатович, 1984, 154], через символы и атрибуты, такие как трон, дерево *бодхи* или священное колесо Закона. «Будда исчезает, Закон остается», — произносит Благословенный во время вхождения в нирвану.

Вариации сюжета *музыкального подношения* будут прослеживаться в памятниках оазисов Великого шелкового пути на протяжении длительного времени. В каменных рельефах региона Гандхары (II–I века до н. э.) тему праздничной процессии, прообраз которой лежит в лоне греко-римского искусства, передают композиции с фигурками нагих мальчиков, несущих на плечах тяжелые гирлянды. В свесах гирлянд помещаются фигурки гандхарвов с музыкальными инструментами в руках. В памятниках бактрийского региона цветочно-растительный мотив тесно сплетется с музыкальным: на фризе из Айртама (не позднее I века до н. э.) полуфигурки музицирующих гандхарвов выглядывают из густых листьев пышного акантового орнамента, тотчас же вновь скрываясь в его узорном покрове. Музыкальные инструменты, появляющиеся на ветках деревьев и сами собой играющие чудесную музыку, описываются в сутрах; там же можно найти упоминания о сидящих в лotosовых цветках «хрустальных девах». В терракотовых изделиях Хотана (II–VI века) с сюжетом подношения цветов связывают изображения обнаженных фигурок небожителей, торсы которых как бы прорастают из чашечек лotosовых цветков; отдельные исследователи указывают, что это *киннары* — «души цветов» [Пугаченкова, 1982, 71]. Чрезвычайно популярным в памятниках изобразительного искусства Индии и оазисов центрально-азиатского региона, относящихся к рассматриваемому периоду, будет сюжет танца под музыку. Множественные

примеры изображений женственных и грациозных апсар, притягательно осязаемых, чувственно отдающихся наслаждению от звучащей музыки, будут встречаться там повсеместно.

Образы небесных музыкантов апсар и гандхарвов, ставших традиционной частью повествовательных и сюжетных сцен буддийского искусства, совершенно особым образом предстанут в памятниках искусства Китая. Будучи принесенным в земли Поднебесной вместе с буддийским учением, мотив парящих в небесах музыкантов займет важное место в китайском искусстве, обретя в нем, пожалуй, наибольшую художественную глубину и совершенно иную эмоциональную окрашенность. Музыкальный ритм индийского танца растворится в неосязаемой вибрации китайского Неба, и выразительность позы или жеста воплотится в экспрессии линии и пятна, балансирующих на грани формы и не-формы, абстракции, беспредметной знаковости.

Уникальными в этом отношении являются живописные изображения буддийского монастыря Цяньфодун (Дуньхуан). Изысканная легкость, свойственная китайской каллиграфии, в стенных росписях Дуньхуана полностью преобразит рисунок мотива *небесной музыки* и самих *музыкантов*. Это придаст особое медитативное звучание пространству пещер-храмов, художественную программу которых вдохновили идеи амидаизма. Живописные панно, сплошным узором покрывающие стены и потолки в соответствии со сложившейся иконографической схемой пространства, воссоздают целостную картину буддийского мира. Особая роль в ней отводится сюжету райской обители Будды Амитабхи, пронизанной «чудесными, мелодичными и глубокими звуками». Тексты указывают, что каждый, кто достигнет этой земли, оказывается охвачен радостными ритмами божественной гармонии; это место, где нет страдания, и есть только радость. Опираясь на сияющее истиной слово Учения, мелодичные отзвуки которого «распространяются всюду», здесь можно навсегда покинуть круговорот *сансары* и достичь полного освобождения. Присутствие небесной музыки в картинах Западного рая нередко будет выражаться изображениями отдельных музыкальных инструментов или же целых оркестров, парящих в воздухе. Великолепным примером этому может послужить сцена одной из пещер периода расцвета династии Тан (705–780): в бело-изумрудной вышине неба множество музыкальных инструментов — барабанчики, лютни, тарелочки и флейты — словно вовлечены в некий изящный танец. Затейливо перевитые шелковыми лентами, концы которых изысканно распускаются в воздушных потоках, они играют божественную мелодию, свободно паря в сияющей чистоте небес.

Произрастающий из культурного контекста предыдущих эпох, комплекс философских и эстетических представлений Китая определит и ту предельную степень декоративности, с которой будут изображаться

в Дуньхуане антропоморфные образы небесных музыкантов. Квинтэссенцией подобной пластической трансформации может служить пример одной из пещер династии Суй (581–618), где от какой-либо повествовательности не остается и следа, и тела стремительных «небесных гениев» словно растворяются в пламенеющих ритмах «узора небесной гармонии». Огненным ореолом они охватывают изображение Будды, чтобы сейчас же кипящим потоком влиться в пучину небес, где ритм их взвихренного танцующего полета застывает красочным узором «божественной музыки», созвучной Слову Истинносущего.

Мотив «чарующих звуков Дхармы» [Шантидева, 2012, 180] вечно присутствующий в мире, станет неотъемлемой частью буддийского изобразительного искусства. Следует помнить, что представление о всесущности Дхармы подразумевает, что способность слышать ее звучание зависит лишь от степени готовности услышать. Оно исходит «от птиц, от каждого дерева, солнечных лучей и неба» [Шантидева, 2012, 181]: совершенно ясное, сияющее добродетелью Слово Будды непрерывно проступает сквозь изменчивый узор чувственных ощущений. Используя «все мирские объекты как иносказания» [Будон Ринчендуб, 1999, 42], Вселенная в совокупности всевозможных форм предстает бесконечно и многомерно звучащей. Апсары и гандхарвы как проводники тончайшей «музыки небесных сфер» своим обликом в целом являют присутствие в мире сострадательного Слова, «указывающего путь». Радостная красота безупречной Дхармы струится в узоры их божественных напевов. Если внимать размеренности этого тончайшего звучания и, отбросив сомнения, следовать Пути, можно обрести чудесную страну Будды в собственном сердце.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2001 — Андросов В. П. Будда Шакьямуни и индийский буддизм. М.: «Восточная литература» РАН, 2001.
2. Ашвагхоша, 1990 — Ашвагхоша. Жизнь Будды. Калидаса. Драмы / пер. К. Бальмонта; науч. ред. Г. М. Бонгард-Левин. М.: Художественная литература, 1990.
3. Бир, 2011 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М.: Ориенталия, 2011.
4. Будон Ринчендуб, 1999 — Будон Ринчендуб. История буддизма (Индия и Тибет) / пер. с тиб. Е. Е. Обермиллера; пер. с англ. А. М. Донца. СПб.: Евразия, 1999.
5. Воробьева, 2013 — Воробьева Д. Н. Иконография полубожественных музыкантов в скульптуре Аджанты, Эллары, Аурангабада. Дисс. ... канд. искусствоведения : 17.00.04. М. 2013.

6. Деменова, Уроженко, 2010 — Деменова В.В., Уроженко О.А. Пространство смыслов буддийской металлической скульптуры. Екатеринбург: изд-во Уральского университета, 2010.
7. Игнатович, 1984 — Игнатович А.Н. Трактровка «тел» Будды в «Сутре золотого света» // Пятнадцатая научная конференция «Общество и государство в Китае». Тезисы докладов. Часть 1. М., 1984. С. 151–159.
8. Избранные сутры, 2000 — Избранные сутры китайского буддизма / отв. ред. Е. А. Торчинов. СПб.: Наука, 2000.
9. Пугаченкова, 1982 — Пугаченкова Г.А. Искусство Гандхары. М.: Искусство, 1982.
10. Пугаченкова, Ремпель, 1960 — Пугаченкова Г.А., Ремпель Л.И. Выдающиеся памятники изобразительного искусства Узбекистана. Ташкент, 1960.
11. Столестковский лотос, 1996 — Столестковский лотос: антология древнеиндийской литературы. Пер. с санскрита и древнетамильского / сост., вступит. статья И.Д. Серебрякова. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996.
12. Сутра о Бесчисленных Значениях, 2007 — Сутра о Бесчисленных Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / изд. подгот. А.Н. Игнатович, В.В. Северская. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ладомир, 2007.
13. Торчинов, 1998 — Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1998.
14. Торчинов, 2002 — Торчинов Е.А. Буддизм: карманный словарь / прилож. П.В. Берснева. СПб.: Амфора, 2002.
15. Шантидева, 2012 — Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара) / пер. и общ. ред. Ю. Жиронкиной, науч. ред. Б. Загумёнов. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Фонд «Сохраним Тибет», 2012.
16. Чебунин, 2009 — Чебунин А.В. История проникновения и становления буддизма в Китае. Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2009.

Р. А. Таркова (Астрахань)

Буддийская икона из коллекции АСТРАХАНСКОГО МУЗЕЯ-ЗАПОВЕДНИКА: ПРОБЛЕМЫ АТРИБУЦИИ

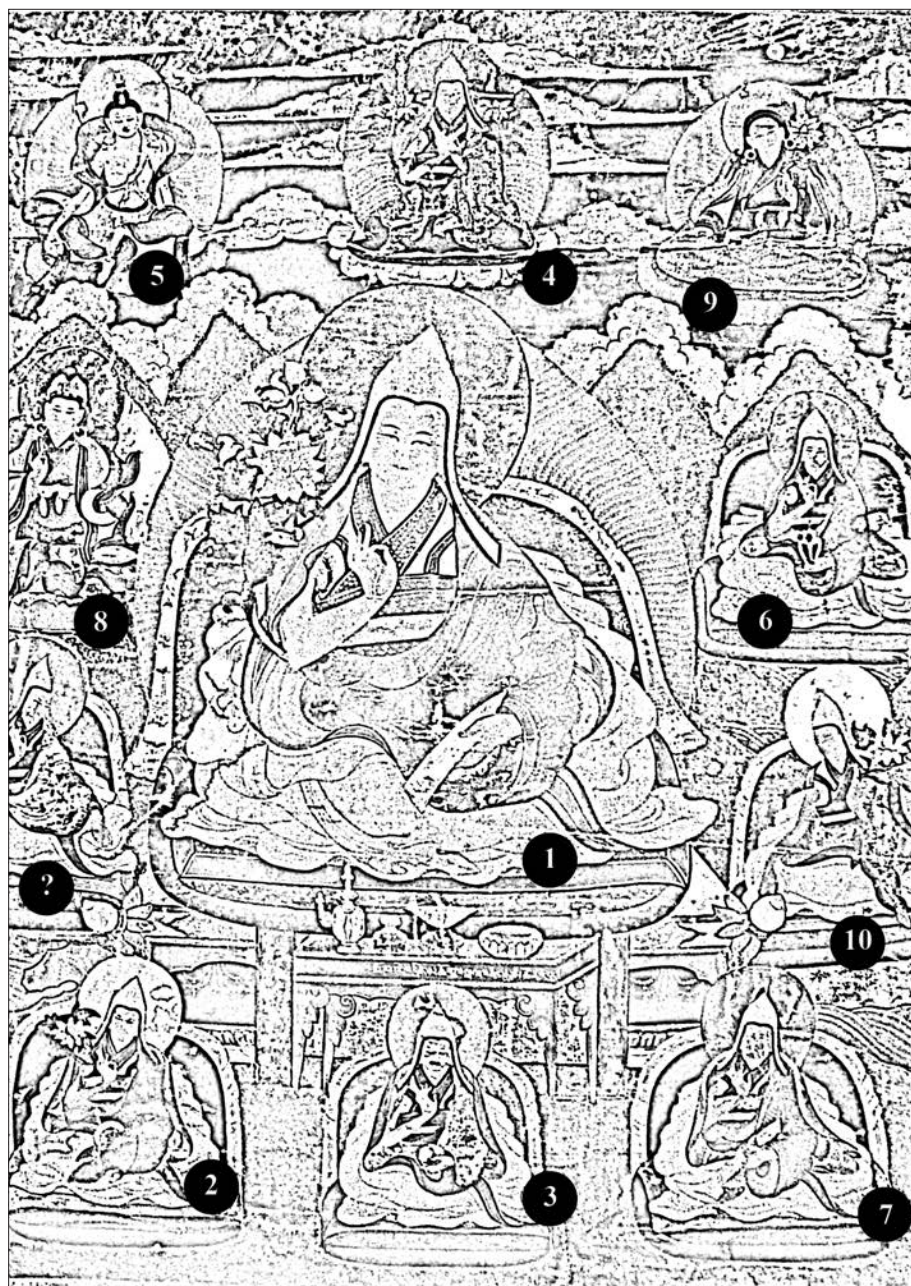
В фондах ОГБУК «Астраханский музей-заповедник» хранится коллекция буддийских икон-*дарцигов* (34 предмета). В рамках подготовки к изданию каталога буддийской коллекции музея-заповедника важное значение имеет точное атрибутирование предметов и интерпретация сюжетов икон. В частности, значительные трудности в данном случае представляет дарциг, числящийся под № АМЗ 4240/3 Ц-249. Размеры полотна: 46,7 x 34,9 см. Сюжет представляет собой композицию из 11 фигур лам и святых (архатов). Рядом с некоторыми фигурами размещены подписи на тибетском языке, нанесенные золотом (см. рис. 1).

Предположительно сюжет посвящен «линии преемственной передачи» Учения (Ламрим) школы Гелугпа [Бадмажапов, 1995, 34]. Абсолютно идентичное по композиции иконографии и цветовой гамме изображение представлено в работе С. Г. Батыревой «Старокалмыцкое искусство» [Батырева, 1991, табл. 13]. Название иконы, приведенной здесь, — «Лама-желтошапочник», время создания — XIX век. Многофигурная композиция. В центре — лама в одеянии приверженца школы Гелугпа со свитком в руке; вокруг — на фоне условного пейзажа — Цзонкапа и его последователи [Батырева, 1991, 121].

Попытаемся подробно описать сюжет и точно определить всех персонажей иконописного произведения.

Фигура №1. В центре — лама-желтошапочник, правая рука сложена в мудре, в левой руке — книга, над правым плечом — белый цветок (лотос?). Аналогичное изображение встречаем в работе Р. Бира [Бир, 2011, илл. 44], где приведено изображение Далай-ламы VII (1708–1757) Галсана Джамцо (Калсанг Гьяцо, Кельсан Гьямцо).

Данное портретное изображение Его Святейшества Далай-ламы VII Кельсан Гьямцо в коллекции АГОИАМЗ было атрибутировано ранее



А.А. Кураповым [Курапов, 2013, 141–142]. Являясь живым воплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары, Далай-лама пользуется почитанием верующих буддистов. Иконописные изображения Далай-лам занимают значительное место в традиции культовой живописи буддизма Махаяны.

Далай-лама VII Кельсан Гьямцо (1708–1757) становится новым главой школы Гелуг в тяжелый для политической истории Тибета период. В 1705 году власть в Тибете захватывает хошутский правитель Лхавзан-хан, незаконно выдвинувший нового главу Гелуг. Кельсан Гьямцо родился в Литане и был признан большинством светских и духовных правителей Тибета в качестве



Фигура 1

перерожденца Авалокитешвары. Опасаясь преследований и покушений со стороны Лхавзан-хана, приближенные Далай-ламы VII тайно перевозят его из Литана в монастырь Гумбум, где юный Далай-лама получает образование. 24 сентября 1720 года Сычуанская армия китайского императора Канси завоевала столицу Тибета Лхасу и ликвидировала джунгарскую оккупацию страны. В стране была установлена власть Далай-ламы, учрежден совет министров *кашаг* с опорой на китайский гарнизон. Только в октябре 1720 года Далай-лама VII получил возможность вернуться в Тибет. Он был возведен на золотой трон дворца Потала и принял полные монашеские обеты от Панчен-ламы. Далай-лама VII активно участвовал в политической жизни Тибета, активизировал миссионерскую деятельность в Монголии [Курапов, 2013, 141–146].

Подтверждение данной атрибуции было получено в июле 2014 года, когда студент Тенпа Шераб (г. Катманду) сделал точный перевод надписи, размещенной рядом с фигурой. Надпись читается как «Калзанг Гьяцо».

Далай-лама VII известен и как один из величайших поэтов Тибета, автор стихов, посвященных теме духовности. Вот отрывок из его знаменитой поэмы «Размышления о путях непостоянства» [Мулин, 2001, 331–333]:

«...На золотых горах далеких
Туман лежит, как пояс на лугах.
Он твердым кажется сейчас, но скоро он растает.
К мыслям о смерти мой ум обращен.
Весной в тепле все в рост идет,
Побегов бирюзовых зелень.
Теперь же осени конец, поля лежат сухи и голы.

К мыслям о смерти мой ум обращен.
 На каждой ветке в моем саду
 Гроздь плодов румяных и спелых.
 Но ни одного не останется скоро.
 К мыслям о смерти мой ум обращен.
 Из-за пиков горы Поталы
 Солнце встает, как зонтик в небе.
 Но вот оно село, зашло в западные пределы.
 К мыслям о смерти мой ум обращен...»

Фигура №2. Левый нижний угол. Благодаря размещенной рядом подписи, прочитанной в июле 2014 года Тенпой Шерабом, можно с уверенностью утверждать, что это изображение Йонтена Гьяцо.

Йонтен Гьяцо — Его Святейшество Далай-лама IV (1589–1616) [Далай-лама IV]. Прославился как «Чародей Йонтен Гьяцо», совершавший чудесные деяния. Занимал трон настоятеля монастырей Дрепунг и Сера.

Фигура №3. Центр, нижний ряд. Благодаря переводу подписи, который в июле 2014 года сделал Тенпа Шераб, можно утверждать, что это изображение Нгаванга Лобсанга Гьяцо.

Нгаванг Лобсанг Гьяцо — Далай-лама V (1638–1682), «Великий Пятый», выдающийся тибетский религиозный и политический деятель, чья жизнь и деятельность пришлись на тяжелый период истории. В 1642 году Далай-лама был посажен на трон Шигадзе. Правитель ойратского племени хошут-ов Гуши-хан объявил, что дарует ему верховную власть над Тибетом, что знаменовало основание новой (после школы Сакья) тибетской теократии.



Фигура 2

Столицей, а также резиденцией правительства была объявлена Лхаса, где в 1645 году было начато строительство дворца Потала. После подавления прокармапинских восстаний на северо-западе страны и в Гьян-це пленный Карма Тенкьонг был казнен, и оппозиция окончательно потеряла опору. В 1655 году был дарован титул хана торгов-утскому тайше Шукур-Дайчину, что санкционировало возникновение Калмыцкого ханства.

В 1643 году Далай-лама V получил дипломатическое признание со стороны Непала и Сиккима в качестве политического главы тибетского государства [Кычанов, Мельниченко, 2005, 117, 221; Остров-

ская-мл., 2008, 316]. Смерть Далай-ламы скрывалась на протяжении 15 лет его дэси («премьер-министром»), доверенным лицом и, возможно, сыном Сангье Гьяцо ради окончания строительства Поталы, а также для того, чтобы соседи Тибета не воспользовались перерывом в правлении страной. Для исполнения роли Далай-ламы дэси выбрал одного из лхасских монахов [Шакабпа, 2003, 138].

Фигура №4. Верхний ряд, центр. Центральная фигура в верхнем ряду — сам Цзонкапа: руки в жесте поворота колеса, справа и слева за плечами лотосы, на одном из них — меч, на другом покоится книга [Рерих, 2001, 94; Бадмажапов, 1995, 62–63]. Дже Цонкапа (встречаются также написания Цонгкапа, Цонкхапа, Цзонкхапа, Цзонхава, Цзонкапа, Цонгкапа, Цзонхапа,; монг. Зонхов; калм. Зунква; бур. Зонхобо, Зонхаба; 1357–1419) — тибетский религиозный деятель, мыслитель и проповедник. Вошел в историю как реформатор тибетского буддизма и основатель школы Гелугпа, впоследствии ставшей в Тибете наиболее многочисленной и потому игравшей важнейшую роль в политике Тибета и близлежащих стран.

Фигура №5. Верхний ряд, левый угол. Левая верхняя фигура — Пита Ямбхала [Гумилев, 1975, илл. 14, 15].



К фигуре 6



Фигура 3

Фигура №6. Вторая сверху в правом вертикальном ряду. Относительно данной фигуры нами выдвинуто две версии атрибуции. Первая версия: фигура с сосудом бессмертия (или тройной драгоценностью) [Терентьев, 2003, 59–60; Бадмажапов, 1995, 44–45] может быть изображением Панчен-ламы II. Сонам Чокланг (1439–1504) (на рис.) — это тибетский буддийский религиозный подвижник, основатель монастыря Удинг, был посмертно признан Вторым Панчен-ламой.

Согласно второй версии, опирающейся на изображение, помещенное в альбоме «Буддийская живопись Бурятии» [Бадмажапов, 1995, илл. 40], предполагаем, это может быть Далай-лама I Гэдун Друб (Гендун Друб)

(1391–1475), основатель монастыря Ташилунгпо. Трактровка остается под вопросом.

Фигура №7. Нижний ряд, правый угол. Правая снизу фигура — Мкхас груб Дгэ лэгс дпал (Хайдуб дже) — знаток тантр. Правая его рука сложена в мудре доказательства.

Фигура №8. Вторая сверху, левый вертикальный ряд. Эта фигура с двумя алыми ленточками над плечами — царь Тибета Сронцзангамбо (Сонцен Гамбо) (627–650) [СЭС, 1988, 1265]. Это царь, с именем которого связывается преобразование буддизма в государственную религию, объединение страны, перенесение столицы в Лхасу, создание тибетской письменности. При нем начинается строительство Красного дворца, составной части ансамбля Поталы.

Фигура №9. Верхний ряд, правый угол. Правая верхняя фигура — Бронтонпа (Дромтонпа) (1004–1065) [Бир, 2011, илл. 41], вместе с Атишей основавший школу Кадампа.

Фигура №10. Третья сверху в вертикальном правом ряду. Второй сверху справа лама может быть Гьялцабом, вторым наряду с Хайдубом, учеником Цзонкапы (Хайдуб Гелег Палсан, 1385–1438; Гьялцаб Дже Дарма Ринчен, 1364–1432) [Бир, 2011, илл. 27].

Остается неатрибутированной фигура №11.

Если разместить всех персонажей по хронологии, получим: Сронцзангампо (627–650), Бронтонпа (1004–1065), Цзонкапа (1357–1419), Хайдуб дже (1385–1438), Гьялцаб (1364–1432), Сонам Чокланг (1439–1504) Панчен-лама II или Далай-лама I (1391–1475) Гэдун Друб, Далай-лама IV (1589–1616), Далай-лама V (1638–1682) и Далай-лама VII (1708–1757).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадмажапов, 1995 — Бадмажапов Ц. Буддийская живопись Бурятии. Улан -Удэ: Нютаг, 1995.
2. Батырева, 1991 — Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство XVII — начала XX века. Элиста, 1991.
3. Бир Р., 2011 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов / пер. с англ. Л. Бубенковой. М.: Ориенталия, 2011.
4. Гумилев, 1975 — Гумилев Л. Н. Старобурятская живопись. М., 1975.
5. Далай-лама I — Его Святейшество Далай-лама I (1391–1474) // Абхидхарма Чой [Электронный ресурс]. URL: <http://abhidharma.ru/A/Guru%20Mahasiddhi/Dalay%20Lama%20I.htm>.
6. Далай-лама IV — Его Святейшество Далай-лама IV (1589–1616) // Абхидхарма Чой [Электронный ресурс]. URL: <http://www.abhidharma.ru/A/Guru%20Mahasiddhi/Dalay%20Lama%20IV.htm>.

7. Елихина, 2010 — Елихина Ю. И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: СПбГУ, Нестор-История, 2010.
8. Курапов, 2013 — Курапов А. А. «Буддийская коллекция» Астраханского музея-заповедника // Всероссийская научная конференция, посвященная 175-летию Астраханского музея-заповедника: сборник статей / под ред. А. А. Курапова. Астрахань, 2013. С. 139–146.
9. Кычанов, Мельниченко, 2005 — Кычанов Е. И., Мельниченко Б. Н. История Тибета с древнейших времен до наших дней. М., 2005.
10. Мулин, 2001 — Мулин Г. Смерть и умирание в тибетской традиции. СПб., 2001.
11. Островская-мл., 2008 — Островская-мл. Е. А. Тибетский буддизм. СПб., 2008.
12. Рерих, 2001 — Рерих Ю. Н. Тибетская живопись. М., 2001.
13. СЭС, 1988 — Сронцзангамбо // Советский энциклопедический словарь. М., 1988. С. 1265.
14. Терентьев, 2003 — Терентьев А. Определитель буддийских изображений. СПб., 2003.
15. Шакабпа, 2003 — Шакабпа В. Д. Тибет. Политическая история. СПб., 2003.

Е. А. Трофимова (Санкт-Петербург)

СИМВОЛИЧЕСКОЕ И РИТУАЛЬНОЕ ЗНАЧЕНИЕ КОЛОКОЛЬЧИКА И ВАДЖРА В ТИБЕТСКОМ БУДДИЗМЕ

В традиционных практиках тибетского буддизма Ваджраяны используется ряд ритуальных предметов. Все они имеют определенное символическое значение, которое, в зависимости от конкретной школы тибетского буддизма или уровня практики, может иметь различные трактовки. К самым распространенным ритуальным предметам тибетского буддизма относятся колокольчик, ваджр, двойной ваджр, дамару (ритуальный барабан), ганглинг (труба из берцовой кости человека), пхурба (символический кинжал), дигуг (ритуальный нож), четки, капала и некоторые другие.

К ритуальным предметам, используемым в любой практике тантры, относится *ваджр* (ваджра), который символизирует мужское начало. Он используется в ритуалах в паре со специальным колокольчиком (*гханта*), который в таких случаях обозначает женское начало.

Ваджр (санскр. वज्र र) — это символ, восходящий к ведийской, индуистской и джайнской мифологии, в которой он рассматривается как оружие Индры (божество дождя, грома и молнии). Его использовали Рудра (одна из форм индуистского бога Шивы, связанная со смертью, охотой, грозой, ветром, бурей), Марутами (божества бури, ветра, грома и молнии) и Манью (божество гнева Индры). Принадлежность ваджра Индре, к примеру, отражалась в таком его эпитете, как «Ваджрабхрит», что означает «несущий Ваджр». В соответствии с легендой, ваджр выковал для Индры божественный ремесленник Тваштар из костей мудреца Дадхичи. В качестве иной версии в Ригведе упоминается, что это сделал певец Ушана. В соответствии с Ригведой, у ваджра четыре или сто углов и тысяча зубцов; иногда он предстает в виде диска, позже в крестообразной форме, как четырехугольный или многогранный [Васильков, 1996, 106]. В Ведах ваджр иногда называют острым, но основное его качество — сокрушительная мощь удара. Позднее на первый план выдвигается прочность

и неуничтожимость. В обобщенном виде можно сказать, что в индуистской мифологии ваджр — это символ магической власти над миром.

Позже ваджр в виде символа появляется и в буддийской мифологии. Ваджр, по-тибетски дордже (тиб. རྡོ་རྗེ་ *dorje*), рассматривается как символ прочности и неуничтожимости. Его часто сравнивают с алмазом. Под ваджром в тибетском буддизме понимается прежде всего священное оружие, палица, жезл или скипетр. В буддизме Ваджраяны ваджр занимает центральное место, что отразилось в самом названии этого течения тибетского буддизма. Именно в рамках этого течения ваджр начинает активно использоваться в качестве ритуального скипетра, обычно вместе с колокольчиком, конец которого также исполнен в виде ваджра [Гладкий, 1998]. В буддизме ваджр рассматривается как неразрушимый бриллиантовый (алмазный) скипетр, который при этом способен сокрушить все несокрушимое. Он олицетворяет метод; деятельность, основанную на сострадании; Учение и Просветление. Он помогает подавлять негативные эмоции.

Считается, что ваджр символизирует энергию, выражающуюся в форме и цвете. У ваджра есть пять нижних концов — символов пяти скандх человека — и пять верхних — символов пяти Дхьяни-Будд, которые проявляются из пяти скандх, когда человек обретает Просветление. Единство этих двух аспектов находит отражение в *тигле*, которое расположено в центре ваджра [Норбу, 2008].

Выделяют следующие виды ваджров:

- 1) *абсолютный ваджр*: связан с введением в природу ума и является символом сансары и нирваны;
- 2) *символический ваджр*: (1) трехконечный символизирует тело, речь и ум Будды, (2) пятиконечный — символизирует пять видов мудрости, (3) девятиконечный — символизирует девять уровней трех миров;
- 3) *материальный (субстанциональный) ваджр*: (1) золотой — считается, что благодаря его использованию обретается состояние Видьядхары; (2) серебряный — приобретаются общие сиддхи; (3) хрустальный — усиливает способности восприятия с помощью органов чувств.

Ваджр может быть трехконечным, пятиконечным или девятиконечным. Размеры ваджра варьируют от четырех до двадцати восьми пальцев. Также существует перекрещенный ваджр — это два ваджра, сложенные крест-накрест и представляющие собой единое целое. В этой форме ваджр является символом деяний всех живых существ.

Колокольчик как музыкальный инструмент, в разных формах и разных размеров, широко распространен во многих культурах, в том числе

и в качестве ритуального предмета. Символика колокольчика обусловлена его близостью к музыкальным инструментам, способным создавать звук, который в буддизме рассматривается как энергия. Поэтому колокольчик оказывается связующим звеном между реальным миром и миром явлений, невидимых обычному человеку. В связи с этим он выступает в качестве символа высшей созидательной силы.

В православном христианстве существует целый язык колокольных звонов, посредством которого верующие обращаются к Богу. В буддизме и христианстве колокол используется для того, чтобы призвать верующих в храм на богослужение. В различных традициях колоколам приписывались магические способности. Предполагалось, что с их помощью можно вызвать дождь, разогнать грозные тучи и многое другое.

В буддизме и индуизме в качестве ритуального предмета используется ритуальный ручной колокольчик с рукоятью в форме ваджра, который называется *гханта* (санскр.), или *дильбу* (тиб.). Колокольчик — это символ того, что в тантре называют солнечной энергией. Он является вспомогательным предметом для выполнения практик, связанных с работой с энергиями, что характерно для ритуальных предметов, которые связаны со звуками. Он символизирует женский принцип мудрости Праджняпарамиты, иначе называемой мудростью прямого постижения пустоты. Колокольчик используется в буддийских практиках как в качестве инструмента, извлекающего звук (в него ритмично ударяют, сопровождая его звуком пения текста практики), так и в качестве символического ритуального предмета.

Обычно ритуальный колокольчик имеет изображение цепочки ваджра по краю. Такой колокольчик называется колокольчиком Ваджрасаттвы. На его рукоятке изображается полуваджра, который может быть пяти- или девятиконечным.

Существует четыре вида колокольчиков Татхагаты. У первого на середине рукоятки находится изображение Вайрочаны и отсутствует цепочка ваджра по краю. На рукоятке второго изображается Ратнасамбхава, а по краю идет цепочка драгоценных камней. Третий тип колокольчика — с цепочкой лотосов по краю рукоятки и Амитабхой, а четвертый — с цепочкой мечей и изображением Амогасиддхи. Пустое пространство внутри колокольчика символизирует пустоту, язычок символизирует великое блаженство.

Пять шипов ваджра соответствуют пяти «мужским» достижениям — (парамитам) щедрости, морали, терпения, радостного усилия (усердия) и концентрации. Открытое пространство колокольчика символизирует шестую «женскую» парамиту — парамиту мудрости. Ритуальный набор из ваджра и колокольчика символизирует йидама практикующего и его мандалу. (*Йидам* — просветленное существо, с которым связана определенная тантрическая практика; *мандала* — схематическое изображение, символизирующее сферу обитания божеств, Чистые земли Будд.) В качестве мандалы колоколь-

чик должен обладать совершенными пропорциями: высота, диаметр основы и длина ручки должны быть одного размера. Тон колокольчика тем выше, чем меньше его поверхность, и тем ниже, чем толще колокольчик.

Внутренняя емкость, или раструб, колокольчика представляет мудрость, которая напрямую осознает пустоту. Верхняя внутренняя часть, где крепится язычок колокольчика, может быть украшена «источником реальности» (дхармодайя) в форме шестиконечной звезды. Также внутри дхармодаи могут быть выгравированы три слога — ОМ АХ ХУМ, — которые символизируют соответственно тело, речь и ум. Символическое значение полости колокольчика — это пустота, а било, язык колокольчика, представляет форму. Звук колокольчика соотносится с речью Будды, в ритуалах его звон призывает мудрость всех Будд, вызывая к ясности ума учеников, а его затухающее звучание напоминает о непостоянстве всех вещей.

Край колокольчика слегка сужается внутрь, создавая тонкое круглое кольцо металла, благодаря которому возникает продолжительный резонанс. Из его вибрации возникает звук, который обозначается как «звук пустоты». Этот край символизирует внешнее пространство — область, которая окружает мандалу. Над сужающимся краем находится кольцо из вертикальных ваджр между двух рядов жемчужин или перламутра. Нижний ряд жемчужин символизирует внешний защитный круг мандалы — «ожерелье света», или «гору огня», состоящую из тридцати двух огненных валов, которые кружатся или вращаются, последовательно меняя пять цветов. Кольцо из тридцати двух или шестидесяти четырех вертикальных ваджр символизирует защитное кольцо мандалы. Верхний ряд жемчужин символизирует третье защитное кольцо мандалы и состоит из тридцати двух или шестидесяти четырех разнообразных лепестков лотоса. Эти три круга защищают мандалу и символически представляют устранение трех главных ядов ума (то есть трех клеш) — гнева, неведения и привязанности.

Над нижней декоративной частью колокольчика находится гладкая поверхность, представляющая диск земли в мандале. Над ней находятся изображения восьми гневных божеств. Эти восемь ликов соответствуют восьми головам *макар* огромной вишва-ваджры, которая поддерживает центральный дворец мандалы, а сети из свисающих драгоценных камней символизируют верхние стены ее дворца. (Вишва-ваджра — скрещенные ваджры — символ истинной реальности, имеющей неразрушимую природу, на которой покоится основание вселенской горы Меру [Бир, 2011, 262]).

Круг из горизонтальных ваджр соответствует центральному возвышению мандалы, состоящему из неразрушимого материала и символизирующему восемь или шестнадцать уровней пустоты. Верхняя часть колокольчика содержит цветок лотоса с восемью лепестками, каждый из которых украшен определенным тибетским слогом. Лепестки символизируют восемь Бодхисаттв, а восемь слогов — их партнерш.

Внутри восьмилепесткового лотоса находится меньший круг из двадцати четырех, тридцати двух или сорока маленьких спиц или лепестков, расходящихся из центра, откуда выходит стебель колокольчика. Этот внутренний круг представляет лотосовый трон центрального аспекта мандалы. Стебель колокольчика соединяется с бронзовой верхней ручкой. Ручка колокольчика рассматривается как ваза с нектаром [Бир, 2011, 226]. В ее основе находятся три жемчужных кольца, которые вместе с еще тремя кольцами на ваджре, коронующем рукоятку, составляют шесть совершенств мудрости Праджняпарамиты. Из верхней части вазы возвышается голова Праджняпарамиты в короне из ваджра, украшенной драгоценными камнями, и с волосами, связанными вместе, что символизирует соединение всех взглядов в одну недвойственную реальность.

Ваджр как буддийский символ в тибетском буддизме нашел свое воплощение и в образах божеств. Ваджрадхара (держатель ваджра) изображается как Бодхисаттва, сидящий в позе лотоса. В одной руке он держит ваджр, в другой — колокольчик. Руки с ритуальными предметами скрещены у него на груди, а вся фигура окрашена в синий цвет.

Будда Ваджрасаттва, символизирующий очищение, изображается как фигура белого цвета. Правая рука с ваджром находится на уровне сердца, а левая, держащая колокольчик, — у бедра.

Бодхисаттва Ваджрапани обычно изображается стоящим в угрожающей позе, с ваджром в правой поднятой руке. Это символизирует силу, уничтожение глупости и неверия.

Колокольчик и ваджр — это парные ритуальные предметы. Их соединение символизирует единство мужской и женской энергий. В соответствии с иными толкованиями ваджр и колокольчик символизируют высшую мудрость блаженства и пустоты. Ваджр и колокольчик являются инструментами, при помощи которых практикующий напоминает себе о необходимости сохранять нераздельность с мудростью, постигающей пустоту. Поэтому тантрический ритуал, как правило, начинается с благословения ваджра и колокольчика.

Существует также толкование ваджра и колокольчика, в соответствии с которым они напрямую символизируют Ваджрасаттву и его супругу. Ваджр в этом случае символизирует мужской половой орган, а колокольчик — женский. Когда эти ритуальные предметы во время практики находятся в скрещенных руках, это символизирует состояние единения (яб-юм), а также великое блаженство. Центральная спица ваджра символизирует нижнюю часть центрального канала (*дхути*) супруга. Восемь изогнутых спиц означают восемь энергетических каналов в тайной чакре, что описывается в садханах практик тантры стадии завершения. Язычок колокольчика символизирует дхути супруги; поэтому он должен быть восьмиугольной формы. Это символизирует восемь энергетических каналов в тайной чакре супруги. Наличие на колокольчике полуваджра символизирует соединение мужчины и женщины. Таким образом, ваджр рассматривается как метод,

а колокольчик как мудрость. Вместе они являются символами абсолютной бодхичитты, соединяющей великое блаженство и пустоту.

В соответствии с более общими трактовками, ваджр символизирует ум Будды, колокольчик — его тело, а звук колокольчика — речь [Тегчог, 1994].

Ваджр имеет важное символическое значение, поэтому данный символ распространился вместе с буддизмом и индуизмом в остальные части Азии. Он широко используется в Индии, Непале, Тибете, Бутане, Таиланде, Камбодже, Мьянме, Китае, Корее и Японии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бир, 2011 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М.: Ориенталия, 2011.
2. Буддийский ритуальный колокольчик — Буддийский ритуальный колокольчик // Амрита [Электронный ресурс]. URL: <http://amrita-buddha.ru/articles/3/>.
3. Васильков, 1996 — Васильков Я.В. Ваджра // Индуизм. Джайнизм. Сикхизм / под общ. ред. М.Ф. Альбедиль и А.М. Дубянского. М.: Республика, 1996. С. 106–107.
4. Власов, 2004 — Власов В.Г. Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 10 т. [электронная версия]. СПб.: Азбука-классика, 2004–2009.
5. Гладкий, 1998 — Гладкий В.Д. Древний мир. Энциклопедический словарь: в 2 т. М.: Центрполиграф, 1998.
6. Колокол — Колокол // Символы и знаки. Энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <http://sigils.ru/symbols/kolokol.html>.
7. Колокольчик — Колокольчик // Sansara [Электронный ресурс]. URL: <http://sansara.net.ua/buddhism/directory/bell>.
8. Норбу, 2008 — Норбу Ч.Н. Чод. СПб., 2008.
9. Символы буддизма // Купенделек. Центр тибетской медицины [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kunpendelek.ru/library/buddhism/base/symbols-of-buddhism/2683>.
10. Степанов — Степанов А.М. Большой эзотерический справочник [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ezoezo.ru/ghanta-1419.html>.
11. Тегчог, 1994 — Тегчог, Дж. Ямантака: практика самопосвящения. Франция: Монастырь Наланда, 1994.
12. Терентьев, 2004 — Терентьев А.А. Определитель буддийских изображений. СПб.: Нартанг, 2004.

А. А. Шиманская (Москва)

ПРОБЛЕМЫ ЭКСПОНИРОВАНИЯ ПРЕДМЕТОВ БУДДИЙСКОГО ИСКУССТВА В МУЗЕЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ (В АСПЕКТЕ КОММУНИКАТИВНОГО ПОДХОДА)

В естественной среде бытования каждый предмет имеет свое определенное место и назначение. После того как вещь изымается из этой среды и помещается в музейное пространство, искусственно созданную экспозицию — то есть становится экспонатом, — она утрачивает часть своих информационных свойств. С другой стороны, музей обладает средствами раскрывать новый информационный потенциал предмета, показывать вещь в ином ракурсе посредством искусственно созданного контекста. Взглянем на музейную экспозицию как на искусственно созданную среду коммуникации и попробуем выявить в этом аспекте потенциал предметов буддийского искусства.

Понятие *коммуникация* происходит от латинского *communico* — «делаю общим, связываю, общаюсь». Можно охарактеризовать коммуникацию как *процесс обмена информацией между субъектами с целью сообщения определенного смысла*. В качестве важного момента, отличающего коммуникацию от собственно информации как одностороннего сообщения, можно выделить наличие «обратной связи» между участниками процесса. Таким образом, коммуникация — это сложный процесс, подразумевающий диалог, взаимообмен, а не монолог.

Коммуникативный процесс протекает посредством какого-либо доступного для восприятия всеми участниками носителя или средства передачи информации, в качестве которых могут выступать речь, разнообразные знаковые системы, материальные объекты. Обязательным условием успешной коммуникации является единство языка сторон, вступающих в процесс передачи информации, способность их к обоюдному пониманию. Это подразумевает и некое единство ментальностей.

Как же быть в случае, когда передача информации происходит от культуры, удаленной от воспринимающей стороны во времени или пространстве?

Существует взгляд на культуру как на «искусственную природу», сложную знаковую систему. При возникновении коммуникативных связей между представителями различных культур непременно встает проблема понимания культурных кодов. Иная знаково-понятийная система требует некоторых усилий для понимания ее представителем иной культуры. Ю. М. Лотман отмечал: «Одни и те же тексты, рассмотренные на разных уровнях, могут дать разные картины... Один и тот же текст в своем реальном функционировании может описывать (и осознавать) себя одновременно в категориях нескольких моделей культуры» [Лотман, 1969, 477].

Помещенный в музейную среду предмет — текст культуры — вступает в процесс коммуникации со зрителем, музейным посетителем. И здесь возникает необходимость в посреднике, в некоем «переводчике языка культурных кодов». Понимание строится на основе реконструкции «по тем законам обработки информации, которые приняты в воспринимающей культуре» [Юренева, 2003, 330].

В 1960-х годах канадским ученым Д. Камероном впервые вводится понятие «музейная коммуникация». Согласно его теории, этот термин обозначает процесс общения посетителя с музейными экспонатами в специально организованном пространстве.

В 1980-е годы происходит формирование *особого коммуникативного подхода в музееведении*. Его разработкой занимались такие исследователи, как М. Б. Гнедовский, Ю. Ромедер, В. Глузинский, Д. Портер, Р. Стронг. Коммуникативный подход рассматривает музейного посетителя уже не как пассивного воспринимающего информацию, а как непосредственного участника процесса. В целом выделяются следующие модели музейной коммуникации: первая подразумевает общение посетителя и сотрудника музея, экспонат выступает здесь в качестве средства общения; сутью второй модели являются впечатления, полученные посетителем от личного и непосредственного восприятия музейного предмета.

Новый взгляд на коммуникативный процесс в музее предложил немецкий музеевед Ю. Родемер. Он рассматривает музейную экспозицию как *знаковую систему, являющуюся результатом работы коллектива авторов*. Таким образом, экспозиция отображает не только (и не столько) реальную действительность, но и представляет собой реализованную концепцию исследователей, дизайнеров и проектировщиков. Экспонаты в ней предстают как знаковые компоненты, элементы, позволяющие осуществлять процесс коммуникации. Авторы экспозиции становятся своего рода посредниками между разными культурами, «переводчиками» информации на язык воспринимающего лица [Родемер, 1980, 6].

Это, с одной стороны, открывает широкие перспективы для восприятия, но, с другой стороны, накладывает и большую ответственность на исследователя и интерпретатора памятников культуры и культурно-исторических процессов и явлений. Авторы экспозиции должны, во-первых, постараться вникнуть в сущность культуры, понять ее характерные черты и особенности со всеми нюансами, а во-вторых — донести эту информацию до посетителей. Экспозиция должна быть понятна посетителю, иначе теряется смысл создания специального музейного пространства — не просто хранилища уникальных предметов, а места, где происходят активные коммуникативные процессы.

Во второй половине XX века происходят изменения понимания роли музея в культурной жизни общества. Общие тенденции таковы, что музей из хранилища и экспозиции редких и ценных вещей превращается в культурный центр, создающий специфическое пространство для музыкальных концертов и театральных постановок, живого общения с учеными, писателями, коллекционерами и художниками. Увеличивается и размах выставочной деятельности: в этой сфере также возникают новые формы и приемы, расширяется тематика.

«Функция только наблюдателя более не устраивает посетителя, публика стремится к музейному общению. Новая логика коммуникационного процесса задает движение от субъекта, а не от вещи, на первый план выходит ценность межкультурного общения самого по себе, общения ради общения. Музей представляет собой культурную интенцию для разных прочтений и интерпретаций. И каждое истолкование, будь то новая выставка, экскурсия, специализированная акция или лекция, будет актуализировать самые разные смыслы, давая возможность многогранного осмысления экспоната в пространстве музея, высвобождая порой самые невероятные, до сих пор сокрытые сущности предмета, а также его связи с другими предметами и его место в заданной контекстуальности. Расширение коммуникативных практик в музее — процесс, ведущий к переосмыслению места музея, к качественному изменению его статуса. Музей становится местом диалога и рождения новых форм дискурса» [Бахтеева, 2011, 52].

Уникальность музейной коммуникации заключается еще и в том, что музей посредством демонстрации экспонатов не только знакомит посетителей с иными, зачастую значительно удаленными культурами, но и способен оказывать влияние на современное общество, создавать новое культурное пространство. Помещая предмет в специальную музейную среду, музей актуализирует его для посетителей, открывает новые смыслы и прочтения вещей. Кроме того, музей обладает и способностью придавать предмету особую роль в глазах посетителей. Ведь «музей — это собрание ценностей, и все, что попадает в его пространство, „заражается“ им и начинает маркироваться как ценность» [Бахтеева, 2011, 53].

Музей является местом, где осуществляются коммуникативные процессы, поэтому проблема сохранения и интерпретации культурных кодов для музеев наиболее актуальна. Прежде чем предмет предстанет в виде компонента экспозиции перед посетителем, он проходит целый ряд этапов исследовательской работы. Отбор предметов, их исследование и интерпретация учеными, концепция проектировщиков экспозиции, а также подача материалов экскурсоводами — все это играет огромную роль в процессе музейной коммуникации.

Не меньшее значение имеет и уже сложившаяся ценностная система воспринимающего, то есть посетителя. Именно для устранения непонимания или даже неприятия значений и смыслов явлений иной культуры коммуникативный процесс должен иметь и «обратную связь», строиться на приемах диалога.

Рассмотрим в аспекте коммуникативного подхода проблемы экспонирования памятников буддийской культуры (главным образом на примере тибетского искусства). В первую очередь для этого необходимо обратиться к тем *смысловым значениям, которыми наделяет эти памятники традиция.*

Буддийское искусство отличается широта и сложность пантеона и обширная символическая система. Буддийское учение — Дхарма — находит выражение в многообразных формах, которые, в свою очередь, адресованы людям разной степени образованности, происходящим из различных социальных слоев. То, что для ученого монаха или практика служит медитативным образом, для рядового мирянина является объектом поклонения и почитания. В то же время произведение буддийского искусства может рассматриваться и как своеобразная энциклопедия, где каждый элемент соответствует определенному положению учения. И изучение символов — один из путей понимания философии самого учения. Семантика произведений искусства включает в себя основные доктринальные понятия, раскрывающие главную религиозную цель буддизма и путь ее реализации.

Произведение религиозного искусства не создается случайно, только лишь из эстетических представлений или капризов автора. Как правило, оно *сугубо утилитарно и имеет свое назначение и определенное место, соотносящееся с системой в целом.* Тем более ничто не может быть помещено случайно, без должных на то оснований, в интерьер храма (хотя надо заметить, что при выборе предметов, размещаемых на домашнем алтаре, значительную роль могут играть не только традиции, но и личные вкусы и предпочтения владельца).

Так, в буддийской традиции существует своя классификация: говорится о физических, вербальных и ментальных формах воплощения искусства. Они именуются опорами, или символами, тела (живописные и скульптурные изображения), речи (каллиграфия, тексты) и ума (ступы и мандалы) Будды.

Одним из ключевых для тибетского буддизма и для буддизма в целом является понятие Прибежища (санскр. *śaraṇa*, тиб. *skyabs*). Формула клятвенного обета принятия Прибежища возникла еще в древности [Андронов, 2011, 318]. В первую очередь Прибежище принимается в Трех драгоценностях — в Будде, его учении — Дхарме — и Сангхе. Эти аспекты, конечно же, нашли свое отражение в произведениях искусства. Существует множество сюжетов, связанных с изображением Будды Шакьямуни: скульптурные и живописные изображения его в различные важнейшие моменты жизни, иллюстрации к джатакам, рассказывающим о прошлых жизнях, и т.п. И если с изображением Будды все в целом достаточно просто, то следующий аспект Прибежища — Дхарму — передать музейными средствами несколько сложнее, и он требует дополнительных объяснений со стороны создателей экспозиции. Традиционно на буддийских алтарях этот аспект символично представлен книгой или текстом. Символизировать Дхарму может и скульптурное или живописное изображение Праджняпарамиты.

Третьим аспектом Прибежища является Сангха. Понятие Сангхи включает как сообщество обычных практикующих, которые еще не достигли осознания истинной природы своего ума, так и Благородную сангху, состоящую из практикующих, которые достигли одного из четырех уровней постижения в Тхераваде или одного из уровней Бодхисаттвы в Махаяне. Символическим выражением этого аспекта Прибежища являются изображения Бодхисаттв, часто это классическая группа — Авалокитешвара, Манджушри и Ваджрапани, изображения которых чрезвычайно популярны в тибетском искусстве [Елихина, 2010].

Важной особенностью тибетского буддизма является роль Учителя — Ламы. В тибетском буддизме — буддизме Ваджраяны — принимается Прибежище не только в Трех драгоценностях, но и в Трех корнях (тиб. *rtsa ba gsum*). Три корня — это: Лама, Йидамы (тантрические формы, используемые в посвящениях и медитативных практиках) и Защитники Учения. Изображения учителей размещаются на почетных местах в храмах и на домашних алтарях, существует огромный пласт литературы, посвященный жизнеописаниям учителей. Лама символизирует непосредственную связь с Просветлением, ведь учительские линии, линии передачи Учения — что особенно подчеркивается тибетской традицией, — восходят непосредственно к Будде Шакьямуни. Следует отметить, что хотя культ Йидамов и Защитников Учения играет значительную роль в тибетском буддизме, их изображения, как правило, не выставляются напоказ для сторонних наблюдателей. Например, статуи Защитников или их живописные изображения часто размещаются в специальных помещениях в храме. «Общение» с Йидамом также носит довольно интимный характер, ведь это тайная, тантрическая практика, совершаемая индивидуально [Сыртыпова, 2003].

Данную систему, связанную с аспектами Прибежища, можно выразить и в музейной экспозиции, соблюдая логику и структуру иерархии буддийского канона.

В качестве еще одного примера можно привести изображение Бхавачакры — «колеса существования» или, как его еще называют, «колеса взаимозависимого возникновения». Символика этого изображения чрезвычайно богата, его можно назвать настоящей энциклопедией буддийской космологии. Бхавачакра наглядно иллюстрирует представления о причинно-следственных связях, как они понимаются в буддизме. Следует заметить, что данное изображение никогда не помещали внутри храма, а вешали у входа. Таким образом, человеку, посетителю храма, указывалось на то, где он в данный момент находится, — в сансаре, в состоянии обусловленного существования, и на то, куда ему следует стремиться путем принятия Прибежища и следования Дхарме.

Буддийское искусство формировалось и эволюционировало в течение многих веков. Его символика организована в сложную и систему, а образы подчинены определенной иерархии. При создании музейной экспозиции на основе памятников буддийского искусства необходимо учитывать традиционные представления об этой системе, опираться на совокупность смыслов, возникших внутри культуры, дабы донести до посетителей культурный код эпохи по возможности без значительных искажений.

Музеи различаются по профилю, что определяет и состав коллекций, и характер экспозиций в музеях художественных, исторических, этнографических. Отличаются и задачи, стоящие перед музейными сотрудниками. Однако внимание авторов экспозиций к подобным деталям при передаче особенностей бытования предметов в культурной среде их происхождения может стать проявлением хорошего стиля.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2011 — Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь: монография. М.: Ориенталия, 2011.
2. Бахтеева, 2011 — Бахтеева М.С. Новые формы музейной коммуникации // Культурный предмет в современном музее: хранение, презентация, актуализация. Научно-методический сборник. СПб.: Гос. музей истории религии, 2011. С. 50–54.
3. Елихина, 2010 — Елихина Ю.И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Нестор-История, 2010.
4. Лотман, 1969 — Лотман Ю.М. О метаязыке типологических описаний культуры // Труды по знаковым системам. Вып. 4. Тарту: ТГУ, 1969.

5. Родемер, 1980 — Родемер Ю. Методы и средства музейной работы: педагогика обслуживания отдельного посетителя в музее // Музееведение и охрана памятников. Вып. 2. М., 1980.
6. Сыртыпова, 2003 — Сыртыпова С.-Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). М.: Восточная литература, 2003.
7. Туччи, 2005 — Туччи Дж. Религии Тибета / пер. с ит. О.В. Альбедиль. СПб.: Евразия, 2005.
8. Юренева, 2003 — Юренева Т. Ю. Музееведение: учебник для высшей школы. М.: Академический Проект, 2003.

КОМПАРАТИВНЫЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ

4

COMPARATIVE
STUDIES

Victoria Dubich (Krasnoyarsk, Russia – Wrocław, Poland)

SPACE IS INFORMATION: DHARMAKAYA AND QUANTUM OPTICS EXPERIMENTS*

An unusual outcome of entangled particles experiments was discovered by contemporary quantum optics. Two separated systems demonstrate instantaneous dependency. It was not only physicists and information science specialists who were astonished by this discovery as they tried to explain and apply this amazing effect. Buddhist philosophers and practitioners were also very inspired. But why were these experimental results so interesting for these disparate social groups? How does a quantum optics experiment possibly relate to Buddhism?

Since ancient times, Buddhism has argued that mind — what looks through our eyes and listens through our ears — is like space, meaning that mind is all-pervading and inseparable from phenomena. So any pointing to mind's all-pervasive and all-penetrating qualities is interesting and important for Buddhists. While agreement between contemporary science and Buddhist philosophy on the quantum entanglement effect is not exactly the same, it is quite convincing that Buddha's ancient teaching remains fresh and relevant to the modern world.

Let's investigate in more detail what quantum optics says about this and what Buddhist masters have thought on this topic. Let's start with quantum optics experiments.

The entangled story of entangled particles

The concept of quantum entanglement has recently appeared in contemporary physics, and the remarkable experimental outcome is that two separated systems can demonstrate instantaneous dependency [Salart et al., 2008]. When they influence one of the entangled quantum particles, the other one — being far

* The research is supported by the Erasmus Mundus Action-2 Programme of the European Union.

away — reacts at the same moment. But how could that be? Theories have been proposed by some researchers, but still it's not yet clear why. Nonetheless, the quantum entanglement phenomenon is proved experimentally and, more than that, it is used for quantum information transfer.

Entangled particles are a kind of quantum particles; their characteristics are interdependent and interconnected. One of the greats of physics John Bell, in his welcome talk “Bertlmann’s Socks and the Nature of Reality” [Bell, 1980] at the philosopher and physical scientists meeting on 17 June, 1980 in Paris, used a pair of socks to comically demonstrate entangled particles. J. Bell said that Dr. Bertlmann is very forgetful and always wears socks of different colours. The colours of the two socks become interdependent: when Dr. Bertlmann enters the door and we see his one pink sock, then before we even see his second sock we can say its colour is NOT pink.

In quantum physics, there are pairs of entangled particles instead of pairs of socks. Currently, the easiest way is to create pairs of entangled photons or light particles [Kwat et al., 1995]. Other kinds of entangled particles also exist. There are different physical characteristics of entangled particles instead of colour, like momentum, spin, polarization, etc.

The easiest way to produce entangled photons is using a birefringent crystal that splits a light beam into two components. A laser beam is directed to such a non-linear birefringent crystal and the two light beams radiating from the crystal become a pair of entangled photons.

An unusual feature of entangled particles is that the information about the state of one particle instantly affects the information about the second particle of the entangled pair, even if these particles are at a distance. Schrödinger called such states “entangled” [Schrödinger, 1935].

The Irish scientist John Bell expressed the results of his theoretical research in this area as several inequalities [Bell, 1964]. Inequalities are formulated in such a way that the disarrangement of inequalities means an interdependence of entangled remote objects, and it confirms quantum entanglement. What does this lead to? When this kind of inequality appears, it becomes possible to make calculations and check it. So the Bell inequalities showed researchers what measurements were needed to check the theory. This was an important step towards experimental verification. However, many more years had passed before such experiments became possible.

It was only in 1972 that John Clauser and Stuart Freedman [Freedman, 1972] carried out an experimental test of Bell’s inequalities at the University of California at Berkeley for the first time. The first experiment was followed by many others: Fry and Thompson performed an experiment in Houston [Fry, Thompson, 1976], Pipkin experimented at Harvard [Pipkin, 1978], the French physicist Alain Aspect conducted a set of experiments [Aspect et al., 1982]; Anton Zeilinger and his colleagues performed experiments in Austria [Greenberger et al., 1989; Bouwmeester et al., 1997]; and several others.

In our time, the quantum entanglement phenomenon is recognized by the international scientific community as a remarkable discovery. The Wolf Prize in Physics in 2010, which was jointly awarded to John Clauser (USA), Alain Aspect (France) and Anton Zeilinger (Austria), proved this. This Prize, awarded in Israel since 1978 by the Wolf Foundation, was given “for their fundamental conceptual and experimental contributions to the foundations of quantum physics, specifically an increasingly sophisticated series of tests of Bell’s inequalities or extensions there of using entangled quantum states”.

The quantum entanglement phenomenon became the basis for a quantum information transfer method. A brilliant experiment was conducted in Austria by Anton Zeilinger and a group of scientists from the Institute of Experimental Physics of the University of Innsbruck in 1997 [Bouwmeester et al., 1997]. The information transfer protocol using entangled particles was called “quantum teleportation” [Boschi et al., 1998].

Initially, the distance between entangled particles was a few metres [Moehring et al., 2007], then kilometres. In 2008, the quantum information was transferred over 143 kilometers [Scheidl et al., 2010].

An experiment to determine the time of the entangled particles impact was set up in 2008. Researchers of the Group of Applied Physics, University of Geneva, conducted an experiment to measure the speed of quantum information transfer between two villages close to Geneva. The result would have surprised Einstein himself. According to their measurements and calculations, the speed of quantum information transfer was at least ten thousand times greater than the speed of light [Salart et al., 2008]. These results are some of the very first and have not been fully tested so far. Moreover, other researchers, for example, scientists of the Institute for Quantum Optics and Quantum Information of the Austrian Academy of Sciences have arrived at their own interpretation of the results obtained in Geneva.

The phenomenon of quantum information transfer between entangled particles is demonstrated by many experiments and it is intensively used in quantum teleportation, quantum cryptography and the development of quantum computers [Bennett, 1995].

All-pervading Dharmakaya

To convey an understanding of what Buddha and his followers have said about the all-pervasiveness of space, let’s turn to the words of Buddhist scriptures.

Buddha teaches in the Shurangama Sutra that the essence of the mind is pervasive: “The essence of the mind became completely pervasive, containing the ten directions” [Shurangama Sutra, chapter 3].

Buddha’s disciple Ananda deeply felt the teaching about all-pervading mind: “Once again Ananda wept, bowed at the Buddha’s feet, knelt, placed his palms

together, and said to the Buddha, ‘...Bhagavan, having heard that explanation of Dharma, I know that the Treasury of the Tathagata, the wonderful, enlightened, bright mind, pervades the ten directions...’ [Ibid., chapter 4].

Modern Buddhist teachers explain Buddha’s teachings about mind [Nydah, 2011, 15]:

“So what does Buddha teach as ultimately true? He explains that a timeless essence pervades, knows, and is the foundation of everything. That something absolute must be always and everywhere, never created nor destroyed; otherwise it would be conditioned and relative. Space and its richness of potential pervade beyond the concepts of what is and what is not. By creating the right conditions, one can realize such blissful truth.”

Buddha’s teaching that all-pervading mind is everywhere is an amazing and highly unusual idea that is difficult to grasp. That’s why, apparently, Buddha’s disciple Ananda struggled to come to grips with it, and the teacher explained again and again:

“Ananda... you still do not realize that in the Treasury of the Tathagata, the nature of consciousness, is bright knowing; enlightened brightness is the true consciousness. Wonderful enlightenment is tranquil and pervades the Dharma Realm. It encompasses the emptiness of the ten directions and issues forth from it. How could it have a location?” [Shurangama Sutra, chapter 3].

Moreover, mind is not something that you can get from somewhere, it is all-pervading: “The supreme, pure, bright mind originally pervades the Dharma Realm. It is not something obtained from anyone else” [Ibid., chapter 4].

In our opinion, the word “unmoving” used by the Buddha can be interpreted to mean “does not need to move”: “...The nature of emptiness is completely pervasive and basically unmoving...” [Ibid., chapter 3]; “...The Tathagata, the unmoving, all-pervading perfection, the wonderful nature of True Suchness!” [Ibid., chapter 2].

The recognition of mind nature is called the Buddha State. The term *Buddha Body* is often used [Ibid., chapter 8]:

“Ananda... said to the Buddha, ‘...Bhagavan, if the wonderful brightness of this truly pure and wonderful mind is basically all-pervading, then everything on the great earth, including the grasses and trees, the wriggling worms and tiny forms of life are originally True Suchness and are themselves the Tathagata — true embodiments of Buddhahood’.”

The Sanskrit term *Dharmakaya* — “Buddha Truth State” — is linked directly to the pervasive qualities of mind space: “...Dharmakaya is all-pervading emptiness...” [Gampopa, 1998, 50].

Buddha describes Dharmakaya in the Mahaparinirvana Sutra as eternal: “Then the Buddha said to all the bhiksus: ‘Hear me well, hear me well! ...‘the Eternal’ signifies the Dharmakaya...’ ” [Mahaparinirvana Sutra, 2007, chapter Three: On Grief, 29].

The Uttara Tantra Sastra mentioned pervasive Dharmakaya properties in verse 27 of the first chapter: “The Buddha essence is ever-present in everyone because the dharmakaya of perfect Buddhahood pervades all, the suchness is undifferentiated and they have the potential” [Asanga, Maitreya, 2001, chapter 1, verse 27].

E. Obermiller analyzing Prajnaparamita, describes the Sanskrit term *jnana-dharma-kaya* as [Obermiller, 1999, 41]:

“(2) The Body of Absolute Wisdom (*jnana-dharma-kaya*). The Buddha, after having attained Enlightenment, becomes possessed of the illimited power of knowledge, manifesting itself in different forms, such as the ten Powers, the four kinds of Intrepidity, the 37 characteristic features of Enlightenment, etc. All these varieties, taken together, represent the Buddha’s Body of Absolute Wisdom, the knowledge perceiving everything cognizable.”

While explaining the meaning of Buddha Bodies, or Buddhahood, they are often compared to water [Nydahl, 2011, 148]:

“In the Great Seal teachings, like those given by the Karmapas, which clearly point out mind’s timeless essence, the Enlightened State (mind’s full functioning) is often compared to water. Mind manifesting in its intuitive Truth State would be like humidity, not visible but able to penetrate everything, like all-pervading information. Clouds that condense playfully and travel freely everywhere represent mind’s rich Joy State. Mind’s active love, in the Emanation State, would be the rain that nourishes plants, and the snow or ice that protect animals from the cold. In their wholeness and despite their apparent differences, all are water, the Essential State (Sanskrit: *Svabhavikakaya*, Tibetan: *Ngowonyigiku*). Mind expresses itself in these different meaningful ways, yet essentially remaining the same.”

All-pervading quality is often mentioned in connection with Buddha-nature of all sentient beings. Ten qualities of Buddha-nature are listed in the verse 29 of the first chapter of the Uttara Tantra Sastra. The eighth of these ten has pervasive quality: “The meaning intended by ‘the ultimate space’ should be known

through its nature, cause, result, function, endowments, approach, phases, all-pervasiveness, unalterability, and the inseparability of qualities” [Asanga, Maitreya, 2001, chapter 1, verse 29].

Then, each of these ten qualities is described separately.

The eighth of ten Buddha-nature qualities is described in verse 49 of Uttara Tantra Sastra as follows: “Just as space, concept-free by nature is all-embracing, so also is the immaculate space, then nature of mind, all-pervading” [Ibid., chapter 1, verse 49].

Gampopa, the great Tibetan master, explains the pervasive essence of Buddha-nature in the first section of his famous book “The Jewel Ornament of Liberation”: “To explain the first reason: ‘all sentient beings are pervaded by the emptiness of Dharmakaya’ means that the ultimate Buddhahood is Dharmakaya, Dharmakaya is all-pervading emptiness, and emptiness pervades all sentient beings. Therefore, all sentient beings are of the Buddha-nature” [Gampopa, 1998, 50].

Described in many texts, the omniscience of Buddha is the manifestation of mind’s pervasive qualities. Omniscience is the result of the recognition of mind’s nature as open, clear and limitless space. E. Obermiller indicates omniscience as one of the eight main sections of Abhisamayalamkara: “Now, in accordance with the sutras, the contents of the Abhisamayalamkara is divided first of all into eight principal subjects. These are: A. The three kinds of Omniscience...” [Obermiller, 1999, 55].

So what can we learn from all of this? Physicists began to notice that quantum information is transferred through space, perhaps, faster than light. This is strange and unusual, as nothing like this has been previously detected. This raises many questions, and makes it necessary to clarify many concepts. But the experiments of various researchers in different countries have shown these results again and again. And practical applications of quantum entanglement phenomena are already there. As it is a recent discovery, there is now a process of conceptualization, hypothesizing and debating. It will take years before it can be called an admitted fact that quantum information appears in another part of space faster than the light speed.

On the other hand, if we examine the ancient words of the Buddha and his followers, we see that they put very much attention to the idea of the space of mind and its pervasive quality. It can be assumed that, since space is not composed of parts, there are no gaps between neighbouring dots in space, they are one piece. All the information is at all points of space simultaneously. Information does not even need to move to another point of space, as it is already there. That is, information does not move from one point to another, but is in all of space simultaneously.

If this idea is relevant or not, how can it be tested, what use can we make of it — all answers to these questions will unfold in the fullness of time, in future through quantum physics experiments, new translations of ancient Buddhist texts and many other discoveries, which are all awaiting us. What is inspiring

and fascinating is that various aspects of human culture are focusing their efforts on penetrating the essence of phenomena and arriving at understanding of the way things are.

BIBLIOGRAPHY

Sources in Physics

1. Aspect et al., 1982 — Aspect A., Grangier P., Roger G. Experimental realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A new violation of Bell's inequalities // *Physical Review Letters*. 1982. Vol. 49. Iss. 2. Pp. 91–94.
2. Bell, 1964 — Bell J. S. On the Einstein-Podolsky-Rosen-Paradox // *Physics*. 1964. Vol. 1. No. 3. Pp. 198–200.
3. Bell, 1980 — Bell J. S. Bertlmann's Socks and the Nature of Reality. Paris: Fondation Hugot du Collège de France, 1980.
4. Bennett, 1995 — Bennett C. H. Quantum information and computation // *Phys. Today*. 1995. 48(10), October. Pp. 24–30.
5. Boschi et al., 1998 — Boschi D., Branca S., De Martini F., Hardy L., Popescu S. Experimental realization of teleporting an unknown pure quantum state via dual classical and Einstein-Podolsky-Rosen channels // *Physical Review Letters*. 1998. 80. DOI: 10.1103/PhysRevLett.80.1121. Pp. 1121–1125.
6. Bouwmeester et al., 1997 — Bouwmeester D., Pan J. W., Mattle K., Eibl M., Weinfurter H., Zeilinger A. Experimental quantum teleportation // *Nature*. 1997. 390 (6660). Pp. 575–579.
7. Freedman, Clauser, 1972 — Freedman S. J., Clauser J. F. Experimental test of local hidden-variable theories // *Phys. Rev. Lett.* 1972. 28. P. 938.
8. Fry, Thompson, 1976 — Fry E. S., Thompson R. C. Experimental test of local hidden-variable theories // *Phys. Rev. Lett.* 1976. 37. P. 465.
9. Greenberger et al., 1989 — Greenberger D. M., Horne M. A., Zeilinger A. Bell's Theorem, Quantum Theory and Conceptions of the Universe / ed. by M. Kafatos. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic, 1989. Pp. 69–72.
10. Kwiat et al., 1995 — Kwiat P. G. et al. New high intensity source of polarization-entangled photon pairs // *Phys. Rev. Lett.* 1995. 75. Pp. 4337–4341.
11. Moehring et al., 2007 — Moehring D. L. et al. Entanglement of single-atom quantum bits at a distance // *Nature*. 2007. No. 449. DOI:10.1038/nature06118.

12. Pipkin, 1978 — Pipkin F. M. Atomic physics tests of the basic concepts in quantum mechanics // *Advances in Atomic and Molecular Physics*. 1978. 14. Pp. 281–340.
13. Salart et al., 2008 — Salart D. et al. Testing the speed of «spooky action at a distance» // *Nature*. 2008. No. 454. DOI:10.1038/nature07121.
14. Scheidl et al., 2010 — Scheidl T. et al. Violation of local realism with freedom of choice // arXiv:0811.3129v2 [quant-ph]. 2010.
15. Schrödinger, 1935 — Schrödinger E. Discussion of probability relations between separated systems // *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*. 1935. No.31. P. 555.

Buddhist Sources

1. Asanga, Maitreya, 2001 — Asanga, and Maitreya. *The Uttara Tantra: A Treatise on Buddha-Nature; A Translation of the Root Text and a Commentary on The Uttara Tantra Sastra of Maitreya and Asanga / Thrangu Rinpoche Geshe Lharampa / translated by Ken and Katia Holmes; edited by Clark Johnson. Bibliotheca Indo-Buddhica Series No. 211. Delhi, India: Sri Satguru Publications, Indological and Oriental Publishers, A Division of Indian Book Centre, 2001.*
2. Consciousness, 1999 — *Consciousness at the Crossroads. Conversations with the Dalai Lama on Brain Science and Buddhism / edited by Zara Houshmand, Robert B. Livingston, and B. Alan Wallace. Ithaca, New York: Mind and Life Institute, Snow Lion Publications, 1999.*
3. Dhammacakkappavattana Sutta, 1960 — *Dhammacakkappavattana Sutta (The Wheel of Law) / translation and Introduction by Soma Thera // Bodhi Leaf No. 1. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1960.*
4. Dubich, 2009 — Dubich V. V. *Buddhism as seen by a physicist // Vajrayana Buddhism in Russia: History and Modernity. St. Petersburg: Unlimited Space, 2009. P. 104.*
5. Dubich et al., 2012 — Dubich V.V., Marusik E.S., Zhuikov D.A. *A comparative analysis of using observation method in science and Buddhism // Vajrayana Buddhism in Russia: From Contacts to Interaction / executive editor A.M. Alekseyev-Apraksin; compiling editor V.M. Dronova. Moscow: Almazny Put, 2012. Pp. 255–268.*
6. Gampopa, 1998 — Gampopa. *The Jewel Ornament of Liberation: the Wish Fulfilling Gem of the Noble Teachings / translated by Khenpo Konchog Gyaltzen Rinpoche; edited by Ani K. Trinlay Chodron. Library of Congress Cataloging-in-Publishing Data. Ithaka, New York: Snow Lion Publications, 1998.*

7. Longchen Rabjam, 2001 — Longchen Rabjam. The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena / translated under the direction of His Eminence Chagdud Tulku Rinpoche by Richard Barron (Chokyi Nyima); edited by members of the Padma Translation Committee: S. Fairclough, J. Miller, M. Racine, and R. Racine. Junction City, California, USA: Padma Publishing, 2001.
8. Mahaparinirvana Sutra, 2007 — The Mahayana Mahaparinirvana Sutra / translated into English by Kosho Yamamoto, 1973, from Dharmakshema's Chinese version (Taisho Tripitaka Vol. 12, No. 374) / edited, revised and copyright by Dr. Tony Page, 2007.
9. Nydahl, 2011 — Nydahl, Lama Ole. The Way Things Are: A Living Approach to Buddhism for Today's World. UK: O Books Publishing, 2011.
10. Obermiller, 1999 — Obermiller E. Prajnaparamita in Tibetan Buddhism. Delhi: Book Faith India, 1999.
11. Shurangama Sutra, 2002 — The Shurangama Sutra. Burlingame, CA, USA: Buddhist Text Translation Society, 2002.
12. Third Karmapa, 2007 — Third Karmapa Rangjung Dorje, The Wishes of the Great Seal, the Ultimate Meaning / translated by Hannah Nydahl. UK: Diamond Way Buddhism, 2007.

В. В. Дубич (Красноярск, Россия — Вроцлав, Польша)

ПРОСТРАНСТВО — ЭТО ИНФОРМАЦИЯ: ДХАРМАКАЯ И ЭКСПЕРИМЕНТЫ КВАНТОВОЙ ОПТИКИ*

Современная наука обнаружила необычное свойство информации в экспериментах над запутанными квантовыми частицами, проявляющееся в виде мгновенной зависимости двух отделенных друг от друга систем. Это открытие не только взбудоражило умы специалистов по физике и информатике, пытающихся объяснить и применить это удивительное свойство, но также вдохновило философов и практиков буддизма. Почему это явление вызвало интерес таких далеких друг от друга общественных слоев? Какое отношение могут иметь физические эксперименты к буддизму?

Дело в том, что в буддизме с давних времен существует представление о том, что ум — то, что смотрит через наши глаза и слушает через наши уши, — подобен пространству и является всепроникающим и нераздельным. Это всепроникающее, всепронизывающее свойство является одним из качеств ума. А поскольку в буддизме ум — это царь, то любые указания на качества ума интересны и важны для буддистов. Согласованность современной науки и буддийской философии в этом вопросе, конечно, не является чем-то жестким и однозначным, не описывается формулами и, может быть, поэтому не слишком интересна физикам, увлеченным своими интерпретациями явления. Тем не менее такая согласованность лишней раз убеждает буддийских философов в том, что учение Будды в течение двух с половиной тысяч лет остается свежим и актуальным.

Разберемся подробнее, что обнаружила современная наука и какова точка зрения буддизма на этот вопрос. Начнем с некоторых экспериментов из области квантовой физики.

* Работа выполнена при поддержке программы «Эразмус Мундус — Акция 2» Европейского союза.

Запутанная история запутанных частиц

В современной физике появилось понятие *квантовой запутанности*. Его необычайное экспериментальное проявление наблюдается как мгновенная зависимость двух отделенных друг от друга систем [Salart et al., 2008]. То есть на одну из двух запутанных квантовых частиц оказывается воздействие, а вторая частица из пары мгновенно реагирует, хотя находится на удалении от первой. Как такое возможно? Исследователи предлагают различные теоретические модели, но до конца это по-прежнему не ясно. Однако экспериментально явление квантовой запутанности устойчиво наблюдается и даже используется для квантовой передачи информации.

Запутанные частицы — такие квантовые частицы, характеристики которых находятся в зависимости друг от друга, связаны друг с другом. Известный физик Джон Белл в своей приветственной речи «Носки Бертлманна и природа реальности» [Bell, 1980] на встрече философов и физиков 17 июня 1980 года в Париже в качестве шуточного примера запутанных частиц использовал пару носков. Описанный Беллом доктор Бертлманн очень похож на «человека рассеянного с улицы Бассейной» из детского стишка, так как всегда надевает носки разного цвета. Поэтому такие характеристики двух носков, как цвет, оказываются во взаимозависимости: если доктор Бертлманн входит в дверь и мы видим, что первый его носок розовый, то, еще не видя второго носка, мы можем сказать, что его второй носок НЕ розовый.

В квантовой физике вместо пары носков разлетаются пары запутанных частиц. В настоящее время проще всего создать пары запутанных фотонов — частиц света [Kwat et al., 1995]. Однако могут быть и другие запутанные частицы. Вместо цвета носков также используют разные физические характеристики запутанных частиц. Это могут быть такие величины, как импульс, спин, поляризация и т.п.

Самый простой в настоящее время способ получения запутанных фотонов — с помощью специальных кристаллов, обладающих свойством двойного лучепреломления, то есть расщепления одного луча света на две составляющие. Если луч лазера направить на такой нелинейный кристалл, свет рассеивается [Воронов, Подоплелов, 2005] и выходящие из кристалла два луча света могут представлять собой пары запутанных фотонов.

Необычная особенность запутанных частиц состоит в том, что информация о состоянии одной частицы мгновенно оказывает влияние на информацию о второй частице из запутанной пары, даже если эти частицы оказываются на существенном расстоянии. Шрёдингер назвал подобные состояния запутанными [Schrödinger, 1935], с тех пор закрепился английский термин *entangled*, хотя на русский язык его переводят по-разному: запутанные, перепутанные, спутанные, сцепленные, зацепленные, скрещенные, нелокальные, несепарабельные, коррелированные и др.

Ирландец Джон Белл в 1964 году выразил результаты своих теоретических изысканий в этой области в виде нескольких неравенств [Bell, 1964]. Неравенства сформулированы таким образом, что нарушение неравенств означает взаимозависимость характеристик удаленных запутанных объектов, то есть подтверждает квантовую запутанность. К чему же это привело? Наличие неравенств означает, что если нужные величины измерить, то можно произвести расчеты и проверить, верны ли неравенства или они нарушаются. То есть выполненная Беллом теоретическая формулировка его неравенств указала будущим экспериментаторам, какие измерения необходимы, чтобы проверить теорию. Это был важный шаг в сторону экспериментальной проверки. Однако прошли еще годы, пока такие эксперименты стали возможны.

Только в 1972 году в Калифорнийском университете в Беркли Джон Клаузер и Стюарт Фридман [Freedman, Clauser, 1972] впервые осуществили экспериментальную проверку неравенств Белла. После первого эксперимента последовали многие другие: эксперимент Фрая и Томпсона в Хьюстоне [Fry, Thompson, 1976], эксперимент Пипкина в Гарвардском университете [Pipkin, 1978], серии экспериментов французского физика Алена Аспе [Aspect et al., 1982], продолжающиеся по сегодняшний день в Австрии эксперименты Антона Цайлингера и его коллег [Greenberger et al., 1989; Bouwmeester et al., 1997] и др.

В наше время явление квантовой запутанности признано мировым научным сообществом как выдающееся открытие. Доказательством тому может служить премия Вольфа по физике 2010 года, которая была присуждена Джону Клаузеру (США), Алену Аспе (Франция) и Антону Цайлингеру (Австрия). Присуждаемая в Израиле с 1978 года Фондом Вольфа, эта премия, как указано в выданном победителям сертификате, была вручена «за фундаментальный концептуальный и экспериментальный вклад в основы квантовой физики, в частности за серию возрастающих по сложности проверок неравенств Белла или расширенных версий этих неравенств с использованием квантовой сцепленности».

Эффект квантовой запутанности лег в основу метода квантовой передачи информации. Блестящий эксперимент был проведен в Австрии Антоном Цайлингером и группой ученых Института экспериментальной физики Университета Инсбрука в 1997 году [Bouwmeester, 1997]. Разработанный протокол передачи информации с использованием запутанных квантовых частиц получил название «квантовой телепортации» [Boschi et al., 1998].

Поначалу в экспериментах расстояние, на которое передается информация, измерялось метрами [Moehring et al., 2007], затем километрами, а в 2008 году был проведен эксперимент, где квантовая информация была передана на 143 километра [Scheidl et al., 2010].

Также в 2008 году был поставлен эксперимент с целью определения времени, за которое передается влияние запутанных частиц. Ученые группы

прикладной физики Университета Женевы провели эксперимент по измерению скорости квантовой передачи информации между деревнями Жюсси и Саньи, расположенными рядом с Женевой. Результат поразил бы и самого Эйнштейна — по мнению авторов эксперимента, скорость оказалась по меньшей мере в десять тысяч раз больше скорости света [Salart et al., 2008]. Эти результаты определения скорости являются пока первыми и не до конца проверенными. Другие ученые — например, ученые Института квантовой оптики и квантовой информации Австрийской академии наук — имеют собственную интерпретацию полученных в Женеве результатов.

Однако со всей определенностью можно утверждать, что эффект передачи квантовой информации между запутанными частицами продемонстрирован многими экспериментами и интенсивно применяется в квантовой телепортации, квантовой криптографии и при разработке квантовых компьютеров [Bennett, 1995; Килин, 1999].

Дхармакая как всепронизывающая

Попробуем разобраться, что говорят о всепроникающих свойствах пространства Будда и его последователи, мастера древности и современности.

Будда учит в Сурангама-сутре, что суть ума является всепроникающей: «Сущность ума становится полностью всепроникающей, содержащей десять направлений» [Shurangama Sutra, chapter 3].

По словам Будды, ум находится везде и пронизывает весь мир: «Высший, чистый, яркий ум изначально пронизывает Дхарма-Мир» [Ibid., раздел 4].

Асанга и Майтрея в Уттара-тантра-шастре называют природу ума всепроникающей: «Так же точно и незапятнанное пространство — / Природа ума — всепроникающее» [Махаяна-уттара-тантра-шастра, глава 1, раздел «Объяснение четырех остальных ваджрных пунктов»].

Высказывание Будды о том, что ум — всепроникающий и находится везде, — это удивительная и необычная идея, поэтому, видимо, ученик Будды Ананда никак не может ее понять, а учитель еще и еще раз объясняет: «Ананда... ты все еще не понимаешь, что в Сокровищнице Татхагаты природа осознания — это блестящее знание; просветленный блеск — это истинное осознание. Удивительное Просветление недвижимо и пронизывает Дхарма-Миры. Оно содержит пустоту десяти направлений и происходит из нее. Как может оно иметь местоположение?» [Shurangama Sutra, chapter 3].

Ананда, по-видимому, глубоко прочувствовал это поучение Будды о всепронизывающем качестве ума: «И снова Ананда прослезился, пре-

клонился к ногам Будды, встал на колени, сложил ладони и сказал Будде: „...Бхагаван, услышав это объяснение Учения, я знаю, что Сокровищница Татхагаты — прекрасный, просветленный, сияющий ум — пронизывает десять направлений...“» [Ibid., раздел 4].

Современный буддийский учитель О. Нидал передает поучения Будды об уме [Нидал, 2009, 25]:

«Что же это за Учение, которое Будда представляет как истинное в окончательном смысле? Он объясняет, что вневременная сущность пронизывает и знает все, является основой всего. Нечто абсолютное должно быть всегда и везде, оно не может быть создано или разрушено — иначе оно было бы обусловленным и относительным. Пространство и богатство его потенциала присутствуют везде, вне концепций о том, что есть и чего нет».

Зачастую в текстах всепронизывающие качества связаны с упоминанием заимствованного из санскрита термина *Дхармакая*, который используется в качестве наименования одного из аспектов природы ума [Лонгчен Рабджам, 2002, глава 3, комментарии к стихам 7 и 8]:

«Говоря вкратце, великое и беспрепятственное осознание — это несотворенная и спонтанно присутствующая Дхармакая, обладающая природой ясного света. Если объяснить это более подробно [стих 7], то пустотный аспект природы ума именуется „Дхармакаей“, светоносный аспект называется „Самбхогакаей“, а ее проявленный аспект носит название „Нирманакай“. Несмотря на эту терминологию, она абсолютно не существует в виде некоего явления с различимой субстанцией. Это просветленное измерение спонтанно присутствует на протяжении трех времен без изменений, являясь квинтэссенцией, пронизывающей всю самсару и нирвану».

Гампопа объясняет, каким образом принято подразделять состояние Будды. Он отмечает, что существуют разные классификации: на два, три, четыре и даже пять аспектов, или «тел» [Дже Гампопа, 2005, глава 20]:

«Объяснение подразделений таково: если подразделять состояние Будды, то есть три аспекта тел: Дхармакая, Самбхогакая и Нирманакая. Сообразно с этим в „Сутре истинных золотых лучей“ сказано: „Все Татхагаты обладают тремя телами: Дхармакаей, Самбхогакаей и Нирманакаей“. Если же некоторые писания содержат объяснения о двух телах — также существуют объяснения о четырех телах и даже о пяти телах, — то соответствующее объяснение заключается

в том, что все они обобщаются в те три тела, и в „Украшении сутр“ также сказано:

„Следует знать, что тремя телами
Обобщается тело Будды“.

При переводах наименований состояний Будды, таких как Дхармакая и другие «каи», некоторые переводчики оставляют санскритские термины, некоторые переводят на свой язык, пытаясь отразить смысл этих понятий. Так же как и мастер буддийской философии XIV века Лонгчен Рабджам, современный учитель Оле Нидал называет Дхармакаю — Состояние истины — всепронизывающей [Нидал, 2009, 153]:

«В учении Великой печати — которое дает, в частности, Карма-па, — указывающем на вневременную суть ума, просветленное состояние (полное функционирование ума) часто сравнивается с водой. Проявление ума в интуитивном Состоянии истины подобно влажности воздуха — ее не видно, но она пронизывает все, как информация. Облака, свободно и игриво плывущие во всех направлениях, представляют богатое Состояние радости ума. Его активная любовь, выраженная Состоянием излучения, подобна дождю, питающему растения, и снегу, защищающему животных от холода. Хотя все эти формы выглядят по-разному, природа их — вода. Эта природа представлена Состоянием сущности (на санскрите *Свабхавикакая*, по-тибетски *Нгавоньигику*). Ум проявляет себя различными способами, по существу оставаясь тем же».

Итак, физики с помощью новейшего и точнейшего оборудования начали замечать, что квантовая информация переносится в пространстве, возможно, быстрее света. Это странно и необычно, ничего такого прежде не обнаруживалось, при этом возникает много вопросов и требуется прояснить множество неоднозначных понятий, однако эксперименты разных ученых в разных странах показывают это снова и снова, и уже идут исследования по практическому применению явления квантовой запутанности. Поскольку это недавние открытия, то сейчас идет процесс осмысления, выдвигаются гипотезы, ведутся споры, и пройдут годы, прежде чем можно будет назвать общепризнанным фактом то, что квантовая информация оказывается в другой точке пространства быстрее скорости света.

С другой стороны, осмысляя слова Будды и его последователей, мы видим, что они очень много внимания уделяли вопросу пространства ума и его всепроникающего качества. Можно предположить, что поскольку пространство не состоит из частей, то между соседними точками пространства нет никаких промежутков или пробелов, они являются одним

целым. Вся информация находится во всех точках пространства одновременно, и для нее нет необходимости даже перемещаться в другую точку пространства, так как она уже там есть. То есть информация не перемещается из одной точки пространства в другую, а сразу находится во всем пространстве одновременно.

Насколько эта идея правомочна, как она проявляется, каким образом ее проверить, можно ли и как ее использовать — все это покажет будущее, очередные эксперименты в области квантовой физики, новые переводы древних буддийских текстов и многие другие открытия. Вдохновляющим и увлекательным видится то, как различные области человеческой культуры объединяют свои усилия для проникновения в суть явлений и познания истины.

ЛИТЕРАТУРА

Источники по физике

1. Воронов, Подоплелов, 2005 — Воронов В. К., Подоплелов А. В. Современная физика: учебное пособие. М.: КомКнига, 2005.
2. Килин, 1999 — Килин С. Я. Квантовая информация // Успехи физических наук. 1999. Т. 169. №5, май. С. 507–527.
3. Aspect et al., 1982 — Aspect A., Grangier P., Roger G. Experimental realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A new violation of Bell's inequalities // Physical Review Letters. 1982. Vol. 49. Iss. 2. Pp. 91–94.
4. Bell, 1964 — Bell J. S. On the Einstein-Podolsky-Rosen-Paradox // Physics. 1964. Vol. 1. No. 3. Pp. 198–200.
5. Bell, 1980 — Bell J. S. Bertlmann's Socks and the Nature of Reality. Paris: Fondation Hugot du Collège de France, 1980.
6. Bennett, 1995 — Bennett C. H. Quantum information and computation // Phys. Today. 1995. 48(10), October. Pp. 24–30.
7. Boschi et al., 1998 — Boschi D., Branca S., De Martini F., Hardy L., Popescu S. Experimental realization of teleporting an unknown pure quantum state via dual classical and Einstein-Podolsky-Rosen channels // Physical Review Letters. 1998. 80. DOI: 10.1103/PhysRevLett.80.1121. Pp. 1121–1125.
8. Bouwmeester et al., 1997 — Bouwmeester D., Pan J. W., Mattle K., Eibl M., Weinfurter H., Zeilinger A. Experimental quantum teleportation // Nature. 1997. 390 (6660). Pp. 575–579.

9. Freedman, Clauser, 1972 — Freedman S.J., Clauser J.F. Experimental test of local hidden-variable theories // *Phys. Rev. Lett.* 1972. 28. P. 938.
10. Fry, Thompson, 1976 — Fry E.S., Thompson R.C. Experimental test of local hidden-variable theories // *Phys. Rev. Lett.* 1976. 37. P. 465.
11. Greenberger et al., 1989 — Greenberger D.M., Horne M.A., Zeilinger A. Bell's Theorem, Quantum Theory and Conceptions of the Universe / ed. by M. Kafatos. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer Academic, 1989. Pp. 69–72.
12. Kwiat et al., 1995 — Kwiat P.G. et al. New high intensity source of polarization-entangled photon pairs // *Phys. Rev. Lett.* 1995. 75. Pp. 4337–4341.
13. Moehring et al., 2007 — Moehring D.L. et al. Entanglement of single-atom quantum bits at a distance // *Nature*. 2007. No. 449. DOI:10.1038/nature06118.
14. Pipkin, 1978 — Pipkin F.M. Atomic physics tests of the basic concepts in quantum mechanics // *Advances in Atomic and Molecular Physics*. 1978. 14. Pp. 281–340.
15. Salart et al., 2008 — Salart D. et al. Testing the speed of «spooky action at a distance» // *Nature*. 2008. No. 454. DOI:10.1038/nature07121.
16. Scheidl et al., 2010 — Scheidl T. et al. Violation of local realism with freedom of choice // *arXiv:0811.3129v2 [quant-ph]*. 2010.
17. Schrödinger, 1935 — Schrödinger E. Discussion of probability relations between separated systems // *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*. 1935. No. 31. P. 555.

Буддийские источники

1. Дже Гампопа, 2005 — Дже Гампопа Дагпо Лхардже Сёнам Ринчен. Драгоценное украшение Освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения. СПб.: Изд-во Карма Йеше Пал-дрон, 2005.
2. Дубич, 2009 — Дубич В.В. Буддизм глазами физика // *Буддизм Ваджраяны в России: История и современность*. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 104–118.
3. Дубич и др., 2012 — Дубич В.В., Марусик Е.С., Жуйков Д.А. Сравнительный анализ использования метода наблюдения в науке и буддизме // *Буддизм Ваджраяны в России: От контактов к взаимодействию*. М.: Алмазный путь, 2012. С. 255–268.
4. Лонгчен Рабджам, 2002 — Лонгчен Рабджам. Драгоценная сокровищница Дхармадхату / пер. с тиб. ламы Сонама Дордже. Киев: Ника-Центр, 2002.

5. Махаяна-уттара — Махаяна-уттара-тантра-шаstra. Трактат Великой Колесницы о непрерывности, выше которой нет (перевод коренного текста) [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ec/b/91563>.
6. Нидал, 2009 — Нидал, Лама Оле. Каким все является. Учение Будды в современной жизни. М.: Алмазный путь, 2009.
7. Shurangama Sutra, 2002 — The Shurangama Sutra / published and translated by Buddhist Text Translation Society. Burlingame, CA, USA, 2002.

Б. О. Куденко (Москва)

РЕЦЕПЦИЯ ОСНОВНЫХ ИДЕЙ ВАДЖРАЯНЫ В НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX — НАЧАЛА XX ВЕКА

В философских текстах Древней Индии и Древней Греции мы можем наблюдать множество параллелей, которые большинство отечественных исследователей относят не к заимствованию, а скорее к общим генетическим корням описываемых культур. На сегодняшний день мы располагаем достаточным количеством данных археологии, лингвистики и религиоведения, подтверждающих этот факт. Действительно, обе философские традиции принадлежат народам некогда единой индоевропейской общности, которая сформировалась, по разным гипотезам, либо в районе северного Причерноморья (историко-религиоведческая версия) [Васильев, 2008, 550], либо в районе минусинских степей (историко-археологическая версия) [Мартынов, 2008, 188], либо на территории анатолийского плато (историко-лингвистическая версия) [Гамкрелидзе, Иванов, 1981, 37]. Все эти теории имеют основательную научную базу, и ни одна из них еще не была оспорена. Так что нашему вниманию может быть представлен треугольник, имеющий относительно небольшие размеры и дающий нам представление о локализации зоны формирования исходной индоевропейской протокультуры.

Филологический анализ также показывает схожесть религиозно-философских текстов по общей структуре предложений, специфике словосочетаний, общим корням слов, используемым как в древнеиндийских, так и в древнегреческих текстах. Все эти признаки говорят об общих генетических корнях двух культурных традиций [Топоров, 2012, 8]. Религиоведы, изучая древнегреческую и древнеиндийскую мифологии, констатируют следующее: в двух традициях используются общие для всех индоевропейских народов сюжеты (обожествление солнца, борьба со змеем, спуск

эпического героя в царство мертвых, представление царства мертвых как пастбища и т.д.). Сравнительный анализ предфилософских и философских течений Индии и Греции также выявляет в их содержании и развитии многочисленные сходства [Поздняков, 2009, 36]. По устоявшемуся мнению, формирование рассматриваемых философских направлений происходит в типологически сходных условиях [Шохин, 2007, 248].

Объединяя в совокупности эти три подхода (религиоведческий, исторический, филологический), мы можем с полным основанием говорить о разных проявлениях одной общей традиции, что и объясняет схожесть их философских концепций в вопросах онтологии и гносеологии [Шейман-Топштейн, 2010, 47].

Опишем наиболее известные примеры сходства двух различных философских направлений. Индийская философия подтверждает теорию существования *атмана* (души), при этом имеются различные точки зрения относительно ее природы. Древнегреческая философия согласна с этим тезисом, и здесь также имеет место определенный плюрализм мнений относительно природы *псюхэ* (души). *Атман* в индийской традиции существует либо в состоянии *чакраатмана* (круга перерождения души), либо *шуньи* (освобождения). *Атман* соответственно вечен.

В философии Платона, Пифагора, Ферикида Сиросского, Плотина также утверждается бессмертие души. У Платона и орфиков описан круг перерождения души (*метеопсюхос*) [Шейман-Топштейн, 1978, 217] и *алетейя* (состояние истины, в которой *псюхе* достигает освобождения); но при этом нужно уточнить, что эти философские модели имели свои особенности, и здесь можно говорить только об общем доктринальном сходстве разных философских систем, а не о тотальном копировании чужих моделей. Для индо-тантрической традиции являются принципиальными доктрины *кармы*, *дхармы*, использования различных практик для формирования и усиления *сиддх* (сверхспособностей) [Бир, 2011, 294]. Пифагорейцы также принимали доктрины *дхармы*, *кармы* и использовали для достижения *сиддх* те же методы [Шахнович, 2001, 258–265]. Использование метода чисел Пифагором находит свои параллели в «Брихадараньяка-упанишаде» и т.д. [Поздняков, 2013, 58].

При последующей христианизации европейская философия, как это ни странно, также развивалась в русле индуистской эпистемологии (*праманавады*), проходили изменения только акцентов и количества используемых инструментов познания (*праман*). В период расцвета патристики и господства схоластики на первый план в европейской философии как *прамана* выходит свидетельство (*шабда*), что характерно, к примеру, для школы *Мимансы* (ссылка на авторитет священного писания). Философия Нового времени с позиции *праманавады* также являлась всего лишь выделением *прагьякиши* (восприятия) и *анумана* (логического вывода) как

основных инструментов познания. В этот же период, ознаменованный новыми географическими открытиями и колониальной политикой западных держав, в Европу начинают проникать оригинальные философские тексты на санскрите, пракритах, тибетском языке. Идет активный процесс знакомства европейской науки с этими новациями. С начала XIX века начинается глобальный прорыв «новых» философских доктрин, связанный уже с прямой рецепцией индо-тантрической традиции, ознаменованной фигурой Артура Шопенгауэра.

Артур Шопенгауэр предполагал, что индийская философия произведет в XIX веке в европейской мысли такой же переворот, какой сделала греческая в XV веке [Шопенгауэр, 2011, 7]. Философ считал необходимым для образованного европейца общее знакомство с индийской философией хотя бы в переводах. К примеру, в предисловии к книге «Мир как воля и представление» мыслитель рассматривает общее представление о *Ведах* и философии *Упанишад* как одно из основных условий для адекватного восприятия своей работы, в противном случае данное чтение, по мнению исследователя, может привести к неправильному пониманию изложенных в труде философских идей [Шопенгауэр, 2011, 7].

Шопенгауэр писал: «Каждое из отдельных и отрывочных изречений, составляющих Упанишады, можно вывести как следствие из излагаемой мной мысли» [Шопенгауэр, 2011, 7]. Опираясь на работы английского востоковеда У. Джонса [Шопенгауэр, 2011, 19] и работу русского буддолога И. Я. Шмидта «О махаяне и праджняпарамите» [Шопенгауэр, 2011, 319], А. Шопенгауэр раскрывает часть философских концепций *праманавады* (эпистемология индийской философии) *чатурья арья сатьяни* (четыре благородные истины), *праджняпарамита* (концепция запредельной мудрости) в понятной для образованного европейца форме.

Для того чтобы у читателя не возникало желания неправильно интерпретировать текст, автор в течение всей работы три раза отсылает его к работе И. Я. Шмидта «О махаяне и праджняпарамите». Проанализируем труд «Мир как воля и представление» с точки зрения *праманавады*. В основу работы положена классическая буддийская концепция восприятия (*пратьякши*) мира как только *внутреннего объекта (прамеи)*. Или, словами Шопенгауэра: «Мир есть мое представление». В сутрах и тантрах принципиально *прамея* (объект) существует только в форме восприятия субъекта (*пхале*). То есть *прамея* может быть только внутренней по отношению к познающему его *праматри* (субъекту). *Объект в себе* буддийскую философию просто не интересует. Рассматривая эту концепцию, Шопенгауэр сам утверждает, что используемая им концепция является классической для индийской философии и сделалась фундаментальным положением для всей философии Вед, и первое изложение этой концепции приписывается им философу *Вьясе* [Шопенгауэр, 2011, 19].

Субъект для Шопенгауэра — это тот, кто все познает и никем не познается. Тело субъекта в его философии получило название *непосредственного объекта*. Шопенгауэр пишет: «Все животные тела являются *непосредственными объектами*, то есть исходными точками созерцания мира» [Шопенгауэр, 2011, 33]. Субъект (*атман*) лежит вне пространства и времени. Объект — в пределах пространства и времени. Оба положения являются классическими для индийской философии. Уже в начале работы мы можем наблюдать наложение различных концептов индийских философских школ. Шопенгауэр использует в своем труде одновременно и *индуистские упанишады*, и *сутры Ваджраяны*, в которых под понятием *атмана* (субъекта) рассматриваются различные «материи», в первом случае это *прана*, во втором — *джняна*, или *чайтанья*. Но тем не менее общие позиции изложены верно, тем более учитывая то, что Шопенгауэр создавал свою философию и не ставил перед собой задачи точной передачи философии Дигнаги, Васубандху или Дхармакирти.

При описании восприятия мира субъектом философ использует санскритский термин *майя* и разъясняет его в классической для индийской философии интерпретации. Он описывает *майю* как иллюзию, сон [Шопенгауэр, 2011, 22]. Субъект принадлежит одному бытию, объект — другому, вырастающему из совокупности времени и пространства. В связи с этим субъект даже не может помыслить объект, так как тот принадлежит принципиально другому бытию. Изложив основы *праджняпарамиты* и *две благородные истины*, немецкий философ переходит к их более детальному изложению.

Рассматривая через призму описанных выше доктрин термины: понятие (*пхала*), разум (*манас*), чувственные способности (*индрии*), знание (*чайтанья*), — Шопенгауэр тщательно прорабатывает структуру своей теории.

После изложения основных доказательств исследователь продолжает изучение этой темы уже с использованием источников греческой философии. И утверждает равные основания правильности чувственного и логического, разумного восприятия. Здесь Шопенгауэр практически цитирует Дигнагу, также утверждавшего в своих комментариях к *Упанишадам*, что *индрия-пратьякша* (чувственное восприятие), как и *манас-пратьякша* (логический вывод), одинаково иллюзорны, так как направлены на *парвакаल्पиту* (искусственно сконструированную нами реальность), и их объективность будет в связи с этим одинаково относительна [Шопенгауэр, 2011, 9].

Суждение (*крия*), в свою очередь, является способностью правильно и точно переносить наглядное восприятие в абстрактное мышление (*манас-пратьякша*), являющееся посредником между рассудком (*саникарша-манас*, познавательная способность ума) и разумом (*атман*), или точкой соприкосновения двух разных форм бытия.

Описание одних и тех же философских вопросов с помощью греческих и санскритских терминов показывает знакомство Шопенгауэра

с концепциями индоевропеистики У. Джонса. Восприятие исторического процесса самим немецким философом с точки зрения единства индоевропейской культуры подтверждается его поздними произведениями [Шопенгауэр, 2011, 308]. Тем не менее нужно отметить, что, в отличие от Джонса, Шопенгауэр считал индийскую философию неизмеримо более глубокой, чем лучшие образцы философии греческой [Шопенгауэр, 2011, 93].

Итак, можно констатировать, что мы имеем дело с классическим изложением основ индийской философии, ее эпистемологии и картины мира. Использование в работе санскритской терминологии и многочисленные пояснения самого Шопенгауэра еще раз доказывают это. Конечно же, от автора ускользают тонкости неоднозначной трактовки одних и тех же терминов различными школами индийской философии (что хорошо видно на примере одновременного использования понятийного аппарата индуистской философской традиции и буддийской *йогачары* при анализе одних и тех же вопросов).

В 1851 году выходит последняя значительная работа философа — *Paralipomena*, в которой он окончательно определяет свои религиозно-этические взгляды. А. Шопенгауэр писал: «Упанишады, о священный дух Вед, все дышит здесь воздухом Индии и первобытной близостью к природе. О, как очищается здесь дух от всего привитого ему с детства суеверия и от всей потворствующей этому суеверию философии!» [Шопенгауэр, 2011, 308].

Возвращаясь к своей работе «Мир как воля и представление», А. Шопенгауэр отмечал: «Я мог бы домыслить всю историю, только видя в Пракрити волю, а в Пुरुше — субъект познания» [Шопенгауэр, 2011, 310].

Предсказание философа действительно сбылось. В конце XIX века появляется гуманитарная эпистемология со своим предметом исследования. Явился этот революционный переворот в философском знании следствием влияния на европейскую мысль индийской философии либо причиной этого нового явления была совокупность факторов — вопрос дискуссионный. Тем не менее рецепция индийской мысли здесь очевидна.

Продолжил разработку европейской концепции индийской *праманавадхи* немецкий философ, индолог и религиовед Рудольф Отто. Как индолог Рудольф Отто не мог не понимать, что в хорошо проработанной эпистемологии А. Шопенгауэра отсутствует основной инструмент познания мира, который, собственно, и делает ее законченной, это *прамана-йога-прагьякши* (инструмент йогического видения). Отсутствие этой *прагьякши* (инструмента познания) не позволяло полностью логически и законченно ввести описываемую картину мира в европейскую философию в ее терминах и понятиях.

Субъект (атман), находящийся в своем теле (*непосредственном объекте*), познает бытие в плоскости материального мира через суждения (*саникарши-манас*), основанные на *паракальпите* (иллюзорной картине мира),

отображенной нашими органами чувств (*индрия-прагьякиши*). В этом смысле *атман* полностью погружен в *майю* и начинает ассоциировать себя с *непосредственным объектом*. Вот та картина, которую описал А. Шопенгауэр. Но она не дает ответа на вопрос, как *субъекту*, находясь в *непосредственном объекте*, познать себя, то есть выйти в свое, соответствующее природе *атмана*, бытие.

Для решения этой задачи логично было бы ввести инструмент познания, противоположный *саникарна-манас*, то есть основанный не на материальных основах, а на основах иного бытия, к которому, собственно, принадлежит *субъект*. Иными словами, если для познания материального мира *субъект*, находясь в *непосредственном объекте*, использует *манас-прагьякишу* с переходником *саникарна-манас* (являющимся одновременно точкой соединения двух форм бытия), основанном на материальных основах, то для познания собственного бытия, находясь в этом же положении, ему надо сменить переходник на тот, который основан на нематериальных предпосылках. Такой переходник — инструмент познания (*прамана*) — в индийской философии получил название *йога-виджняна*.

Дигнага в «Прамана-саммучая врити» определяет *йогическое видение* как истинный инструмент познания, лишенный воздействия чувственного восприятия и мысленного конструирования [Лысенко, 2011, 115].

Естественно, что для введения подобных инструментов познания в европейскую философию индолог Рудольф Отто должен был использовать новый метод, и этот метод был феноменологическим.

В своей работе «Священное. Об иррациональном виде божественного и его соотношении с рациональным» философ впервые вводит в европейскую эпистемологию термин *нуминозное* [Пылаев, 2011, 115], который, по сути, является принципиально новым инструментом познания, сходным по своей сути с *йога-виджняной*. Естественно, что этот термин может быть описан только апофатически. Именно через *нуминозное*, по мнению Рудольфа Отто, можно познать *священное* или *божественное*. То есть это единственный переходник (точка соединения двух форм бытия), позволяющий нам в этом теле осознать наше природное бытие, частью которого субъект и является. По мнению философа, *нуминозное* как определенное состояние можно выработать в человеке посредством методики смены определенных эмоциональных состояний [Отто, 2008, 253], а после закрепления этого инструмента познания его можно совершенствовать подобно зрению, слуху и обонянию. При этом во второй главе автор особо останавливается на той мысли, что *нуминозному* ни в коем случае нельзя научиться. Эта способность человека вырабатывается либо пробуждением, либо вызыванием с помощью системы стимулов [Отто, 2008, 37].

Большая часть рассматриваемой книги как раз и посвящена описанию пробуждения и объяснению специфики этой *праманы*.

В индуизме данная *прамана* (способность) передается через посвящение исключительно *двиджаяти* (дваждырожденным) [Шобха, 2006, 9], и, естественно, методика передачи данных *психоментальных* состояний не может фиксироваться в письменной форме. В *йогачаре*, несмотря на более широкую возможность передачи, данное правило сохранено. В связи с этим Отто проявил изрядное новаторство, используя в работе не только весь свой потенциал индолога, но и личный опыт, помноженный на последние достижения современной ему психологии.

В своей работе он предлагает следующую цепь стимулов состояния *нуминозного*: 1) *тремendum* (паника) + 2) *маджестас* (ощущение всемогущества на фоне личного ничтожества + 3) ощущение энергии + 4) вхождение в транс + 5) ощущение тайны = *нуминозное* [Отто, 2008, 84].

Совокупность переживаний этих состояний с большей долей вероятности, по мнению Р. Отто, может стимулировать появление *нуминозного*.

После публикации этого труда мы можем говорить о том, что эпистемологические системы европейской и индийской философии снова стали конструктивно схожими, что дало им возможность адекватно воспринимать друг друга в соответствующих категориях и терминах.

К примеру, *прамананавада* Дигнаги имеет следующие *праманы* [Лысенко, 2011, 29]:

- 1) *индрья-пратьякша* (чувственное восприятие);
- 2) *манас-пратьякша* (ментальное восприятие);
- 3) *свасамведана-пратьякша* (самоосознание);
- 4) *йога-пратьякша* (йогическое восприятие).

Эпистемология Рудольфа Отто обладает следующими инструментами познания:

- 1) чувственное восприятие;
- 2) ментальное восприятие;
- 3) эмоциональное восприятие;
- 4) *нуминозное* восприятие (иррациональное восприятие).

Существует мнение, что на сегодняшний день буддийскую философию *йогачары* возможно адекватно понять с точки зрения европейской философии только феноменологически и объяснить только в терминах феноменологии [Лысенко, 2011, 34].

Если Артур Шопенгауэр описал индо-тантрическую картину мира и изложил основы ее эпистемологии, а Рудольф Отто завершил реконструкцию индоевропейской эпистемологии и вдохнул жизнь в описанную картину мира, то Мартин Хайдеггер упорядочил европейский вариант *арья-аштан-*

га-марги и уточнил ее цель, описав древнегреческие философские концепции как *даршаны* (философские школы) единого индоевропейского корня.

Хайдеггер считал, что древнегреческая философия, с которой было дозволено ознакомиться простому обывателю, была сильно искажена сначала в раннем Средневековье, а затем и в Новое время [Хайдеггер, 2000, 300].

Используя герменевтический и феноменологический методы, философ по доступным источникам классической греческой литературы восстановил лексическое значение наиболее важных терминов, а через них описал значение основных философских доктрин, господствовавших в Европе до начала раннего Средневековья.

И, как несложно предположить, результатом стало полное тождество основных положений индийских *даршан* с их средиземноморскими аналогами.

Описывая поэму Парменида «О природе», философ проводит герменевтический разбор текста и показывает читателю более точный и глубокий перевод греческого слова *алетейя*. С этого момента начинается процесс пересмотра многих положений греческой философии. Мартин Хайдеггер показал, что греческая философия стремилась не к познанию *истины* (искаженному переводу *алетейи*), а к самораскрытию, выходу в сокрытое бытие. *Алетейя* интерпретируется Хайдеггером как «полностью раскрывшееся, вошедшее в покой чистое проявление чистого вида, избранное и спасающее ею» [Хайдеггер, 2009, 286], и в этом смысле *алетейя*, *мокиша*, *нирвана* становятся явлениями одного порядка, а конечная цель греческого философствования превращается в цель сугубо практическую (как, впрочем, и цель индийской философии).

В работе «Учение Платона об истине» Хайдеггер описывает «Притчу о пещере Платона». В ней, используя все те же методы, философ дает определение слову *пайдейя*. По его мнению, этот термин означает переход (путь) к *алетейе*, проходящий в форме развертывающего формирования, образования личности [Хайдеггер, 2007, 484]. М. Хайдеггер пишет: «Платон хочет показать, что существо *пайдейи*... в том, что оно захватывает и изменяет саму душу в целом, перемещая сначала человека в место его существа и приучая к нему» [Хайдеггер, 2007, 484]. Всего в *пайдейе* условно выделяются четыре фазы, которые человек проходит в процессе приближения к солнцу (абсолютной *алетейе*). Причем каждая новая стадия характеризуется своей *алетейей*. С точки зрения *Ваджраяны* здесь нет противоречий. У Дже Гампопы в «Драгоценном украшении освобождения, исполняющей желания драгоценности истинного учения» насчитывается 13 ступеней буддовости [Дже Гампопа, 2001, 132], каждая из которых характеризует состояния субъекта на его пути к нирване (*алетейе*). Уже первые ее формы ощущаются субъектом как сама *нирвана*, но автор, комментируя эту ситуацию, поясняет, что первоначально субъект сталкивается с иллюзией нирваны, дающей ему

отдаленное представление о себе, затем практикующий попадает в действительные ее формы, но они кратковременны и неустойчивы, и только в последующих формах человек окончательно достигает абсолюта [Дже Гампопа, 2001, 138].

Процесс проникновения основных доктрин *Дхармы* в европейскую философию имел глобальные последствия. Описанные немецкие философские доктрины стали направляющими и повлияли на всю последующую рецепцию и творческую переработку индийской философской традиции в Европе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бернюкевич, 2010 — Бернюкевич Т. В. Буддийские идеи в культуре России конца XIX — первой половины XX века: дисс. ... док. филос. наук. Чита, 2010.
2. Бир, 2011 — Бир Р. Энциклопедия тибетских символов и орнаментов. М.: Ориенталия, 2011.
3. Бродова, 1972 — Бродова В. В. Древнеиндийская философия. М.: Мысль, 1972.
4. Васильев, 2008 — Васильев Л. С. История религий. М.: Университет, 2008.
5. Гамкрелидзе, Иванов, 1981 — Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Миграции племен — носителей индоевропейских диалектов с первоначальной территории расселения на Ближнем Востоке в исторические места их обитания в Евразии // Вестник древней истории. 1981. №2.
6. Дже Гампопа, 2001 — Дже Гампопа, Дагпо Лхардже Сёнам Ринчен (1079–1153). Драгоценное украшение освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения / пер. с тиб. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2001.
7. Кшемараджа, 2012 — Кшемараджа. Парамправешика / пер. О. Ерченкова. М.: Ганга, 2012.
8. Лысенко, 2011 — Лысенко В. Г. Непосредственное и опосредованное восприятие: спор между буддийскими и брахманистскими философами (медленное чтение текстов). М.: ИФРАН, 2011.
9. Малинивиджайоттара, 2012 — Малинивиджайоттара-тантра / пер. О. Ерченкова. М.: Ганга, 2012.
10. Мартынов, 2008 — Мартынов А. И. Археология. М.: Высшая школа, 2008.
11. Отто, 2008 — Отто Р. Священное (об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным). СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2008.

12. Поздняков, 2011 — Поздняков С. Н. Учение Платона о бессмертии души в контексте древневосточной мифо-религиозной традиции: дисс. ... канд. филос. наук. Нижний Новгород, 2011.
13. Пылаев, 2011 — Пылаев М. А. Категория «Священное» в феноменологии религии, теологии и философии XX века. М.: ИЦ РГГУ, 2011.
14. Радхакришнан, 2008 — Радхакришнан С., Индийская философия. М., Альма Матер, 2008.
15. Топоров, 2012 — Топоров В. Н. Пиндар и Ригведа. М.: РГГУ, 2012.
16. Хайдеггер, 2007 — Хайдеггер М. Время и бытие (статьи и выступления). СПб.: Наука, 2007.
17. Хайдеггер, 2009 — Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009.
18. Чаттерджи, Датта, 2009 — Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Альма Матер, 2009.
19. Шахнович, 2001 — Шахнович М. М. Происхождение греческой философии и восточная традиция: проблема влияний // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. Материалы международной научной конференции 18 мая 2001 г., Санкт-Петербург. (Серия Symposium.) Вып. №12. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
20. Шейнман-Топштейн, 1978 — Шейнман-Топштейн С. Я. Платон и ведийская философия. М.: Наука, 1978.
21. Шива-сутра, 2012 — Шива-сутра витаршини / комм. Е. Б. Кшемараджа, пер. О. Ерченкова. М.: Ганга, 2012.
22. Шопенгауэр, 2011 — Шопенгауэр А. Полное собрание сочинений. Том I–V. М.: Республика, 2011.
23. Шохин, 2010 — Шохин В. К. Индийская философия. М., 2010.
24. Шри Сиддханта-Шикхамани, 2013 — Шри Сиддханта-Шикхамани, записанная Шри Шивайогином Шивачарьей / пер. Ю. Кравченко. М.: Ганга, 2013.
25. Indologica, 2012 — Indologica: сб. статей памяти Т. Я. Елизаренковой. Книга 2. М.: РГГУ, 2012.

Grzegorz Kuśnierz (London, UK)

DOSTOEVSKY'S *CRIME AND PUNISHMENT* IN THE LIGHT OF TIBETAN BUDDHIST UNDERSTANDING OF PRIDE AND KARMA

Introduction

Crime and Punishment is one of the most remarkable and commented works of contemporary world literature. It has been analyzed from various perspectives and it seems a daunting task to contribute further original research to such an extended criticism. Various critics have analyzed it from political, social and psychological standpoints, or focused on a single theme treated as a symbol, like bridges in the novel [Gill, 1982, 146–155], or even compared the main (anti)hero to Unabomber [Ozick, 1997, 114], to name a few.

As far as Buddhist literary criticism is concerned, it should first be mentioned that Dostoevsky (1821–1881) had a profound influence on the Beat movement [Bloshteyn, 2001, 218–243], whose representatives seemed to agree with Gide that “Dostoevsky leads us, we may take it, if not to anarchy, to a sort of Buddhism” (qt. in [Bloshteyn, 2001, 232]). In the midst of McCarthy’s anti-Communist propaganda, as a Russian he embodied counter-cultural sentiments, at least in the Beat poets’ eyes. Later, Futrell offered an interesting analysis of a famous Russian writer in *Buddhism And The Brothers Karamazov* (1981). Having admitted the novelist’s quite anti-Beatnik style, stern nationalism and Christian bigotry, he asked a profound question:

“Dostoevsky has been and is being read by people all over the world, many of whom are heirs to traditions neither Western nor Christian. One wonders how deeply a Hindu or a Buddhist is affected by Ivan Karamazov’s anguished polemic about the Christian God and the world created by that

God, about the suffering of tortured innocent children and the suffering of intellectuals torturing themselves on account of the children. The Hindu or Buddhist might consider this, while perhaps fascinatingly exotic as literature, philosophically a non-problem, a problem created by some peculiarities of Christianity" [Futrell, 1981, 155–156].

He explains why in Buddhism theodicy is superfluous, and how in Buddhism the famous problem of evil is non-existent. Instead of comparing spiritual views presented in the book with Buddhist opinions, he draws similarities between the novel's protagonist Zosima, and the Buddhist ideal of Bodhisattva. Other articles on Dostoevsky and Buddhism followed in 2006: Young's *Buddhism in Dostoevsky: Prince Myshkin and the True Light of Being* [Young, 2006]; and in 2011: Jesse's *Dostoevsky and the Diamond Sutra: Jack Kerouac's Karamazov Religion* [Jesse, 2011]. It is evident, therefore, that despite his strict Orthodox views, Dostoevsky has become a focal point of Buddhist influenced critics. A question might be posed whether it is justified to associate the writer with such a remote category as Buddhism and its notions. Will such criticism be a valid text analysis or an unwarranted illustration of Buddhist ideas on the pretext of the text? And are such endeavours acceptable in the modern literary academia?

This resonates with a discussion of modern literary theorists: structuralist "scientific paradigm" versus post-structuralist "interpretative paradigm" concerning not only discussions over unnecessary stiffness and obscurity of a "scientific" critical discourse, but also the very expendability of literary theory in general. Today the majority of critics favour the latter option rejecting the ideal of a "correct" interpretation, theoretical rigor, and encourage increasing freedom of interpretative practices instead [Seamon, 1989, 294–302]. The main threads of modern "interpretative turn" were expressed in the opposition of views presented by the semiologist and writer Umberto Eco versus pragmatist views of Richard Rorty and insights of the influential literature scholar Jonathan Culler. In his book *Interpretation and Overinterpretation* (1992), Eco claims [Eco, 1992, 23–88] that even in the poststructuralist world it is not true that any interpretation is permissible. He acknowledges some degree of freedom, but perceives some interpretations as too strained. He does not negate the possibility of endless search for different readings, but sees it as unjustified or even paranoid. He claims that it is possible to evidence a misinterpretation if the connection between the *intentio operis* and *intentio lectoris*, the text's and reader's intentions, is so distant that the interpretation loses its relation to the text. He also confirms that the author's intentions (*intentio auctoris*) are irrelevant (apart from considering the meanings, which in the author's temporal and cultural context the vocabulary transported), as the author oneself might even misinterpret one's own text.

In the third lecture Eco distinguished interpretation from usage, as anything can be used for any purpose, including a text. This is the claim Rorty criticizes in

his article *Pragmatist's Progress* (in [Eco, 1992, 89–108]), as anything one does with a text is already its usage. Interpretation is merely another kind of text usage. There is no way of asserting certain usages to be better or more correct than the others — even the alleged text's coherence is produced in the process of interpretation, and interpretation becomes meaningful only when other readers are persuaded to agree with such line of reasoning. Therefore, no interpretation can be too strained if only it is convincingly defended. It is not the alleged text's or the author's intention, but time, skill, charisma and effort of the reader, which legitimize interpretation. Reading involves comparing texts to other texts, people, obsessions, information, views and all other factors in order to see what result it produces.

When the outcome is fascinating and convincing, one has the feeling of really having comprehended what the text is about. Nevertheless, what is fascinating and convincing is inevitably an individual matter. What Rorty did not explicitly mention in the article is that from the pragmatist perspective, like in Mahayāna Buddhism, it is the benefiting power, positive interaction with the world that makes some interpretations “better”, or rather more useful than the others. He only explained his “appetite for literature” as a practice changing one's thinking, aims or even life. The third speaker Jonathan Culler (in [Eco, 1992, 109–124]) argues that posing questions which do not inherently originate from the text might be actually even more interesting than analyzing the text itself. For him what Eco calls *overinterpretations* are rather *underinterpretations* expressing partial, ignorant and clearly biased opinions. Therefore, he suggests a division into *understanding*, which is posing questions a text clearly evokes, and *overstanding*, which denotes relations to other texts and practices, issues it hides or represses what it provokes or suggests.

The first option resembles school-like search for author's intention, whereas the other is an inquiry into how the text (both in technical and practical terms) influences the reader. Buddhist view on literature will favour the latter two approaches. “The relative truth” (not the absolute, enlightened comprehension of empty nature of all phenomena, but valid, dualistic and intersubjective perception of reality) should not be *underinterpreted*, and claiming that Dostoevsky was a Buddhist firmly devoted to Buddha, Dharma and Sangha is incorrect. Still, from the Buddhist perspective the most important issue is how his texts can be understood and influence the readers, how they can be used to help the readers on the path to Enlightenment. In this sense a text, or rather its Buddhist interpretation becomes a “skillful mean” or tool (Skt. *Upāya-kauśalya*), not even necessarily correct in terms of the relative truth if required, but showing others the path to ultimate insights into mind's nature. In such case, texts are likely to be both *overstood* and *used* as a method of sharing ideas Buddhists perceive as helpful in achieving a wiser, happier and more compassionate life. This is the theoretical basis allowing for the following interpretation of *Crime and Punishment* from Buddhist perspective, “for the benefit of all beings”.

In such context, the notions of cause and effect of one's actions, often referred to as *karma*, and the disturbing emotion of pride associated with a distended ego, seem to be plausible interpretative categories for Dostoevsky's *Crime and Punishment*. Therefore, this is a brief attempt at presenting how a Buddhist is likely to approach this novel, in reference to the Buddhist Literary Theory.

Pride and crime

The book is neither about crime nor punishment; the vital part of the book depicts psychological turmoil of the criminal between these two extremes — the crime takes place in Part One, whereas only on the few pages of the Epilogue the punishment is described, which may as well be seen as a voluntary self-punishment. The facts in the story are also deceptively simple: a young man kills an old pawnbroker, and admits it voluntarily to the police. Between the lines, however, numerous universal issues are touched, which are also vital for a Buddhist reader. Dostoevsky is usually depicted as a classical example of an existentialist writer. Existentialism appeared in the 19th century as a reaction to the dominant Hegelianism and Kantism as a both philosophical and cultural movement which claimed that scientific and moral thinking were insufficient in explaining the human nature, and one needs to resort to man's authenticity, understood as one's personality or character [Mullarkey, 2009, 309]. This was a rather hazardous shift from the old world order ruled by divine commandments to humanistic focusing on one's own decisions, which denotes the only meaning of man's existence is the one man makes of it. If "the God is dead" as Nietzsche put it, and human ego is now supposed to perform His duties, it means the man is like a God now. It opens the door for egoism, selfishness and great megalomania, which balanced with the protagonist's, Raskolnikov's, neurosis form a tragic mixture. He is alienated from the society, his psychological well-being is in a miserable condition, as already on the first page of the novel the reader learns that:

"...The young man had a sick, frightened feeling, which made him scowl and feel ashamed. He was hopelessly in debt to his landlady, and was afraid of meeting her ... for some time past he had been in an overstrained irritable condition, verging on hypochondria. He had become so completely absorbed in himself, and isolated from his fellows that he dreaded meeting, not only his landlady, but anyone at all" [P. 7] (hereinafter the original text is quoted from [Dostoevsky, 1866]).

Complete absorption with oneself clearly does not indicate mindfulness here, but strong egoism. A Buddhist reader will see such an excerpt as a confirmation

that it is the belief in a substantial “self”, a dualistic separation of reality into subject and objects, which is the source of the protagonist’s disturbing emotions and unfounded opinions. The feeling of isolation from the Buddhist psychology’s standpoint is an indicator of a problem with pride. When one feels to be superior to others, then obviously one is always surrounded by incompetent dunderheads, people who are worse, a bad company. This is why proud people lose joy of life. On the other extreme, the feeling of being inferior is also seen as a sort of pride, as it also results from the mental paradigm stratifying people into levels of richness, intelligence, nationality, race or any other feature one might take pride in. Raskolnikov clearly expressed a mixture of inferiority and superiority complexes, he viewed himself as poor but intelligent, unsuccessful but more mature, which results in his alienation from others:

“...Raskolnikov had hardly any friends at the university; he kept aloof from everyone, went to see no one, and did not welcome anyone who came to see him, and indeed everyone soon gave him up ... there was a sort of haughty pride and reserve about him, as though he were keeping something to himself. He seemed to some of his comrades to look down upon them all as children, as though he were superior in development, knowledge and convictions, as though their beliefs and interests were beneath him” [Pp. 78–79].

Basing on the illusion of “I”, separation of the conscious subject from the object perceived, in Buddhism called the basic ignorance, and due to pride patterns built on such misperception, in his mind he had to compare himself to others, which in all cases results in suffering. Dostoevsky brilliantly described a mechanism that occurs when the external world does not conform to the proud image of oneself, but people irrationally try to live up to their flattering self-image. Describing the poor Sonia’s father’s expensive funeral, he remarked: “Even the poorest and most broken-spirited people are sometimes liable to these paroxysms of pride and vanity which take the form of an irresistible nervous craving” [P. 531]. This “poor man’s pride” compelled them to spend last savings on such social ceremony in order to look “like other people” and not to “be looked down upon.”

Raskolnikov’s pride and complexes formed as painful mixture, where actual self-esteem was in discrepancy with a proud picture of himself he held, resulting in emotional instability of the protagonist’s mood. Periods of depression interloped with periods of well-being: “Pride and self-confidence grew continually stronger in him; he was becoming a different man every moment. What was it had happened to work this revolution in him? He did not know himself” [P. 272]. In his mind, he continued competitively comparing himself to others finding his position to be alternatively higher or lower. Instead of enjoying qualities in others

irrespective of their relation to his ego, he rather finds them a threat to his self-esteem.

For Dostoevsky, it seems that pride and self-respect or self-esteem are synonyms. One must be proud, otherwise will be destined to defeat. Raskolnikov's sister Dounia is described by the author as "a girl of pride, character, virtue, of education and breeding superior to his own" [P. 435], which clearly puts this feeling in the positive light. Also in the review of Raskolnikov's article, the protagonist hears that "Your article is absurd and fantastic, but there's a transparent sincerity, a youthful incorruptible pride and the daring of despair in it" [P. 631], also assigning positive associations to this feeling. Pride seems to have saved Raskolnikov's life when he was considering committing suicide: "Yes, to escape the disgrace I thought of drowning myself, Dounia, but as I looked into the water, I thought that if I had considered myself strong till now I'd better not be afraid of disgrace," he said, hurrying on. 'It's pride, Dounia.' 'Pride, Rodya.' There was a gleam of fire in his lustreless eyes; he seemed to be glad to think that he was still proud" [P. 724]. On the other hand, when the Svidrigailov was explaining the reason for the murder, he said that apart from Raskolnikov's poverty the reason was "Above all, vanity, pride and vanity" [P. 687], the characteristic which the depraved and wealthy suspect of multiple acts of murder, like Raskolnikov engaged in random acts of charity, apparently shared with the main protagonist. Furthermore, Sonia "knew his vanity, his pride and his lack of faith" [P. 730], which also places pride in the deleterious context. Therefore, it is not clear whether pride is to be seen as a positive or negative trait of character, apparently due to variety of concepts associated to this notion.

In Tibetan psychology, seven kinds of pride (*nga rgyal bdun*) are distinguished [Pelzang, 2004, 268–269]:

- simple pride (*nga rgyal tsam*) which is basically a high self-esteem;
- the greater pride (*che ba'i nga rgyal*) which is thinking that we are better than our equals;
- exceeding pride (*nga rgyal las kyang nga rgyal*) — thinking that we are even better than people who are great, although people praise us, we think still they do not know how good we are;
- the pride of thinking "I exist" (*nga'o snyam pa'i nga rgyal*), believing to be the center of the Universe;
- blatant pride (*mngon pa'i nga rgyal*), which is thinking that we have greater qualities or skills than we actually possess;
- the pride of thinking that we are inferior (*cung zad snyam pa'i nga rgyal*), understanding to be slightly inferior to the great ones, but being excellent nonetheless;
- unfounded pride (*log pa'i nga rgyal*) which is taking pride in what is actually a fault, like "nobody in the world is as useless as me".

Although on the relative level it is beneficial to have respect for oneself and others, have dignity and be brave enough to undertake great projects, this does not denote hierarchic approach to others, in which everyone is assigned to a certain rung of the social ladder. All kinds of egoistic pride are the source of suffering as they make a dualistic division between the subject and the allegedly external world. Pride is seen as a dangerous feeling, as it stops people from learning and developing, and is also painless until it is hurt, just as it got in Raskolnikov's case: "...he was ashamed even before Sonia, whom he tortured because of it with his contemptuous rough manner. But it was not his shaven head and his fetters he was ashamed of: his pride had been stung to the quick. It was wounded pride that made him ill" [P. 756]. His pride could be hurt because earlier many of the aforementioned kinds of pride were boiling in Raskolnikov's mind: his "ego" being definitely the center of the Universe, he tended to think of himself as a great man, greater than his equals, who can do whatever he wishes in pride of having qualities which he ultimately was deprived of, which resulted in his taking pride in his failure, or at least thinking to be inferior only to the great ones:

"‘And how dared I, knowing myself, knowing how I should be, take up an axe and shed blood! I ought to have known beforehand ... Ah, but I did know!’ he whispered in despair. At times he came to a standstill at some thought. ‘No, those men are not made so. The real *Master* to whom all is permitted storms Toulon, makes a massacre in Paris, *forgets* an army in Egypt, *wastes* half a million men in the Moscow expedition and gets off with a jest at Vilna. And altars are set up to him after his death, and so *all* is permitted. No, such people, it seems, are not of flesh but of bronze!’ ” [Pp. 388–389].

Even having realized that he was not such a great person, his thinking did not actually change — the pride-based mental pattern of stratifying people into "castes" of better and worse remained, he only found himself in the underprivileged position now. Even after having confessed, his remorse concerned not the very fact of committing a crime, but ill judgment of his strengths:

"[Raskolnikov] found no particularly terrible fault in his past, except a simple *blunder* which might happen to anyone. He was ashamed just because he, Raskolnikov, had so hopelessly, stupidly come to grief through some decree of blind fate, and must humble himself and submit to 'the idiocy' of a sentence, if he were anyhow to be at peace" [Pp. 756–757].

Dostoevsky perfectly depicts the psychology of a pride-driven villain. The novel serves as a moral warning against killing, as even an inflated ego cannot bear the gravity of manslaughter. Furthermore, it shows a human face of murderers,

so that people would not lynch each other, but resort to judicial system. Apart from a suggestion to practice Christianity, what he does not provide are practical methods of coping with emotions and transforming them beneficially in everyday life. It is the place where a Buddhist reader might feel an irresistible temptation to *overstand* the text and *use* Raskolnikov's example to in order present highly effective Buddhist methods of transforming disturbing emotions into wisdoms. Furthermore, as Buddhism is rather solution- than problem-oriented, Buddhist criticism in its quest of helping readers live more happy and meaningful lives, might present practical ways of dealing with the protagonists' dilemmas and problems with a wise and compassionate attitude.

In Buddhist psychology, pride is perceived as one of the five main disturbing emotions, poisons of mind. They, however, are perceived as a raw material, from which wisdom can be extracted. Buddhas of five families (Skt. *Jinakula*) are transformations of the five main disturbing emotions [Trungpa, 2003, 77–87]:

- Vairochana of the Buddha family is the transformation of delusion, confusion and ignorance into absolute intuition, omniscient wisdom;
- Akshobhya of the Vajra (Diamond) family is the transformation of anger into a mirror-like wisdom, where things are seen clearly without whitewashing or overtly blaming anyone or anything;
- Ratnasambhava of the Ratna (Jewel) family is the transformation of pride into wisdom of equality, where all beings are seen as endowed with a perfect Buddha nature;
- Amitabha of the Padma (Lotus) family is the transformation of attachment into discriminating wisdom showing richness of the world;
- Amoghasiddhi of the Karma family is the transformation of jealousy into an all-accomplishing wisdom of experience allowing efficient activity.

In such a context, Raskolnikov clearly had a great potential to develop, but what from the standpoint of nirvana could be experienced as an equalizing wisdom, which enables perceiving all sentient beings as equally interesting, beautiful, inspiring and full of deep and profound potential, he experienced as an exclusive pride separating him from others into loneliness and anguish.

The Buddhist approach to emotions, however, is not limited to a philosophical explanation of the theory, but foremostly it is a set of means transporting the practitioner from the shore of samsara to the shore of liberation. Tibetan perspective involves three levels of working with emotions, reflecting three Buddhist ways, or vehicles. Therefore, if the emotion was really strong, in line with *Hīnayāna* teachings the young student would be advised to avoid situations stimulating the emotion, so that Raskolnikov could use the peace of mind in order to gain some wisdom in meditation. Practically, this would simply involve being mindful of his breath, body and surroundings while strolling the streets

of the 19th century's St. Petersburg, instead of stimulating chains of fabricated, emotionally poisoned discursive thoughts, which Dostoevsky so beautifully described.

The *Mahāyāna* antidote could also be applied, which in case of pride denotes exchanging the exclusive pride of thinking “I am better than the others” into an inclusive, healthy pride acknowledging “Aren’t we all great?” This way he could try to discover the perfect Buddha nature (Skt. *Tathāgatagarbha*) within everybody. First with his friends who took care of him and wished him all the best, then maybe with neutral passers-by, and finally even with the old pawnbroker Alyona Ivanovna. As silly as it may sound, we habitually tend to forget that one can always find something beautiful or nice with somebody, and start building on it this way defining the relationship level to people we encounter. In her case, this could be her ability to lend money to people in a difficult situation, care about her sister, cleanness of her humble flat, furthermore, considering the Buddhist teaching on karma, her riches were a proof that she must have been generous at least in her previous lifetimes. He could learn from her how to do successful business and ease his poverty. If he managed to actually overcome his pride, he would probably notice she was always talking to him nicely, addressed him “my good sir”. Maybe he would even realize that his opinion on her was too harsh and would develop a more friendly relationship with her. This way he would gain a glimpse into the Wisdom of Equality, he would be able to see beautiful qualities with everybody, which is the practice of Vajrayāna’s pure view. Therefore, he would be surrounded by inspiring and interesting people all the time, which is a source of a great happiness and satisfaction in life.

One might also say that has Raskolnikov been an ethical atheist or Christian, this would also have prevented him from committing his crime, and without the crime there would be no novel, therefore, such speculations are meaningless. Is it justified to involve Buddhism in such analysis? Every reader interprets the text according to one’s preconceived ideas, emotions and worldview, therefore, as quoted from Futrell above, a Buddhist reader will interpret texts in Buddhist terms. Buddhist Literary Criticism is the presentation of such possible *overstanding*, as even though nothing in the text suggests Buddhist threads, they are clearly present in the reader, and in the post-structuralist world it is impossible to separate the two anymore. Furthermore, they are not necessarily a paranoid, endless search for different readings as Eco put it, but they might help literature perform one of the main functions various scholars associate with it, which is helping people live in a happier and meaningful way. Even though the text itself is clearly influenced by Christianity, an interpretation in line with its moral discourse might not exert a powerful influence on Western readers who rejected this religion in the first place. In the face of growing interest in Buddhism, however, its *usage* of literature, although far from conventional, “correct” or obligatory, seems not only plausible, but likely to prove beneficial and inspiring for certain readers.

Therefore, having assessed the protagonist's character from the Buddhist perspective on pride, we can proceed the discussion to the second part. Not only Raskolnikov's mental attitude dooms his pursuits of happiness to failure, but it is also a basic ignorance of cause and effect, in Buddhism referred to as the law of karma. Certain that not only people, but all sentient beings are endowed with the Buddha nature (Skt. *Tathāgatagarbha*), which renders them essentially equal, Buddhism challenged the ancient Indian pride-built caste system by allowing spiritual practice to people from all social levels, professions and genders. This was also possible due to a perception of karma different than Hindu, which was no longer seen as a fate to be endured, but a potential that can be changed within this very lifetime.

Karma and crime

The existentialist shift opened a void, which was both liberating and frightening. Without external rules governing actions, a man has to decide with his or her actions about one's own future. This brings us to another aspect of the analysis, which is description of the situation considering the Buddhist understanding of karmic relationships, which is often misunderstood as fate. "Contrary to popular impressions, the Buddhists, like existentialists, believe that the future is open-ended and that man alone is responsible for it" [Teo, 1973, 80]. In a series of articles, however, Merezhkovsky (1865–1941) was the first to indicate Dostoevsky's work as a tragedy [Rood, 2004, 147]. Greek tragedies were driven by the idea of destiny, and its heroes found it impossible to disobey predetermination of the course of events. In the Buddhist view, as there is no God inflicting his punishments, and no goddesses (Greek *Moirai*, Roman *Parcae* or Norse *Norns*) spinning threads of one's fate, karma functions as a psychological law of nature. Cause and effect function not only in the material world, but pertain also to mental phenomena. This is actually the very idea Dostoevsky seems to present in his book. The result of the negative action is not so much the actual repercussions of the murder, but the protagonist's tormenting guilt. Dostoevsky suggests that the very punishment is actually less painful than fear, deliria, second-guessing, doubts, and despair of struggling to avoid punishment. Theoretically, he should have felt none of these — he had been completely certain to be an *Übermensch*, an extraordinary individual to whom ordinary moral rules governing the rest of humanity do not apply. The very murder was facilitated by such a view, as he thought himself to be an individual above the social and psychological rules of common people.

The law of karma, however, like the laws of physics, applies to everyone. As Buddha poetically put it: "It is possible even for fire to become cold. It is possible even for the wind to be leashed by a rope. It is possible even for the sun and moon

to fall to the ground. But the maturing of karma is infallible” (qt. in [Gampopa, 1998, 121]). The action produced impressions in Raskolnikov’s mind, which he could not bear — his mind needed to purify itself, and the only way he saw of liberating himself from burden of this action was confessing. Karma perspective seems useful here as it is specifically preoccupied “with the moral quality of actions and their consequences, such as the pain and pleasure and good or bad experiences for the doer of the act” [Reichenbach, 1990, 1]. What Dostoevsky describes as a psychological process within one lifetime, karmic perspective stretches through many lifetimes as “the consequences envisioned by the law of karma encompass more (as well as less) than the observed natural or physical results which follow upon the performance of an action” [Ibid.]. All impressions produced by actions, even if they are not purified in this lifetime, are to be stored in sub-consciousness (Skt. *ālayavijñāna*), and produce worlds and experiences of this and/or future lives. The result strictly corresponds to the nature of the cause, and also a small karmic seed grows into a huge result. Therefore, negative actions are not sins or a transgression of divine rules, but due to the long term mind functioning patterns, such ignorant activities will inevitably result in suffering for the perpetrator, without a necessity of an intervention of a supernatural judge. What is interesting, however, is that from this perspective the law of karma would rather explain why the old lady was killed, or generally answer the question why “innocent” people have accidents or suffer, and not merely describe psychological guilty-feeling mechanism of the protagonist. Paradoxically, from this perspective, the murder is not so much a problem for the old pawnbroker, who was relieved from negative karma and will enjoy a more favourable rebirth, but for Raskolnikov, who this way earned a difficult future for himself in this and/or consecutive lives.

Does karma imply determinism then? Was Raskolnikov bound to kill the old lady as a karmic retribution for her killing him in one of their previous lifetimes? As usual, the Buddhist middle path is beyond the extremes, here the ones of coincidence and predetermination. As this issue has been widely discussed, in brief both such positions are unacceptable in their extreme versions: if the world was to be ruled by indeterminist coincidence, one would be able to fill one’s car’s gasoline tank with water and one day be able to drive it, by coincidence, whereas if everything was determined, prisons would be useless, as villains are predetermined to commit crimes anyway. In both cases there is also no free will — man’s decisions are either determined by conditions or random. In Buddhism free will, wishes, karmas and conditions are factors participating in the interdependent origination of one’s reality.

Had Raskolnikov and Alyona Ivanovna’s karmic connection been good, he would not feel an urge to kill her. She must have shortened lives of other beings in the past [Gampopa, 1998, 113], especially Raskolnikov’s mindstream in earlier incarnations, and her mind was subconsciously struggling to purify itself (just like Raskolnikov consciously afterwards) by attracting life shortening situations

and people. The young student, however, did not necessarily need to be “a hand of karmic justice”. Her mind would be sooner or later purified by means of an illness, accident or other life shortening circumstance, and foremostly by an unfavourable rebirth in paranoia states (hell realms) or “in an inauspicious place where there is little dignity” [Gampopa, 1998, 113]. Interestingly, Dostoyevsky depicted the old pawnbroker as a malicious character that “deserved” her fate, and also the Buddhist perspective seems to pity Raskolnikov more, as her problems have just been cleansed, whereas his obstacles have just begun. This does not denote proponents of karma will try to purify others’ karma by stealing their cars etc. or starting a campaign for abolishing any legal system; it rather implies that should the system happen to be faulty, ultimately there is no escape from one’s own mind. Except if antidote is applied, for freedom of mind denotes that karma can also be transformed. Had Raskolnikov tried hard enough, he would have been able to consciously transform his relationship with the pawnbroker. In Buddhism, karma is that which has already happened, but the way beings deal with situations signifies the level of their maturity or lack of it, which in turn shapes their future. It is a long term self-responsibility. Such understanding Raskolnikov was unfortunately deprived of. Even confessing his crime to the judge, he would not fully claim responsibility for his life:

“To the decisive question as to what motive impelled him to the murder and the robbery, he answered very clearly with the coarsest frankness that the cause was his miserable position, his poverty and helplessness, and his desire to provide for his first steps in life by the help of the three thousand roubles he had reckoned on finding [Pp. 746–747].

Although he admitted that “he had been led to the murder through his shallow and cowardly nature, exasperated moreover by privation and failure” [Pp. 746–747], still it is the outer world that is “guilty” of his situation. Although it is obviously Dostoevsky’s critique of the insufficient economic conditions, from the karmic perspective this mental pattern can take shapes of inculcating social exclusion, difficult childhood, wrong political system or some conspiracy theory. But as long as one blames the outer world, one cannot be free. Accepting responsibility for one’s own situation is simultaneously freedom of shaping one’s future. From the Buddhist perspective, since there is neither God’s master plan nor fate nor coincidence, one’s poverty or richness, happiness or suffering, have evolved from one’s own previous actions in this and former lives. Accepting that would not only be a great cure for Raskolnikov’s pride, but could also spur him to sow seeds for a better future. On the other hand, judge’s merciful verdict resembles also conditioning taken into consideration in the karmic theory: “The karmic effect of a deed is not determined solely by the deed itself, but also by the nature of the person who commits the deed and by the circumstances in which it is committed”

[Kalupahana, 1975, 131]. This is why some scholars perceive karma more in terms of “tendencies or conditions rather than consequences as such” [Matthews, 1986, 125]. This all reflects the psychological nature of Buddhist teachings on karma.

Therefore, karma cannot be a deterministic fate because it can be consciously changed. The inevitability of karma, which Gampopa mentions, “means that unless the antidote to a karma appears, the result will come” [Gampopa, 1998, 121]. In Tibetan Buddhism, such antidotes involve understanding that negative karmas prevent one from experiencing Enlightenment, thus one wishes to purify them. To that end, purification methods such as mantras and meditations (especially the purifying Diamond Mind (Skt. *Vajrasattva*) practice) are applied, followed by a wish of not performing negative actions again, but conversely trying to do their opposites as well as generally performing positive actions [Nydaht, 2008, 40]. In that light, Raskolnikov’s eight years of hard labor sentence, combined with a sincere regret, should purify at least some of the karmic burden of his deed. The karma he produced, however, might prove difficult to cleanse, as the four factors presented in the classical text “Treasury of Knowledge” by the 1st Jamgon Kongtrul rendering the karmic effect strongest were present: he knew the situation, he wanted to do it, he did it, and at least briefly he was satisfied afterwards [Seegers, 2011, 54–65].

Recapitulation: Love is the answer

Raskolnikov confessed, but there was no instant absolution. What is interesting is his love to Sonia which after a year of serving the sentence enabled his breakthrough from the mental prison wall of his self-centredness and pride. It is love which is able to lift people from their miserable alienation to richness of life and human experience. This is why the most common Buddhist mantra is OM MANI PEME HUNG belonging to Loving Eyes (Skt. *Avalokiteśvara*), the embodiment of love and compassion. In Buddhism, however, it is not limited to beloved partner, child or country, but it has four aspects (the Four Immeasurable attitudes, Skt. *apramāṇa*) symbolized by respective four arms of Loving Eyes: Love (*matī*), a wish of happiness for others; sympathetic joy (*muditā*), selfless rejoicing happiness of others; compassion (*karuṇā*), a wish that other be free from suffering; and equanimity (*upekṣā*), understanding that all beings share the same nature of wishing happiness and try to avoid suffering, thus if they make mistakes it is not due to their evilness, but ignorance, as the negative karma they might produce will cause their own future suffering [Scherer, 2005, 124]. Such love apparently Raskolnikov found both in Sonia’s kind heart (women being perceived a wisdom aspect in Buddhism), as well as in the New Testament she gave him, which, similarly to Buddhism, emphasizes compassion and selflessness. It was love beyond religious, philosophical or egoist separations that finally made Raskolnikov to change, to overcome his lonely seclusion, reach out to the world and open his heart to other

people. A mindset in which teachings on karma do not function as a mental police, but an emphasis is given to intuitive ethics based on love for all — equally perfect — others. “But that is the beginning of a new story — the story of the gradual renewal of a man, the story of his gradual regeneration, of his passing from one world into another, of his initiation into a new unknown life” [P. 767]. Enabling and facilitating such beautiful transformations is also the main goal of Buddhist Literary Theory, which *overstands* and uses texts to share ideas a Buddhist readers finds helpful in developing a more wise, mindful and compassionate life.

BIBLIOGRAPHY

1. Bloshteyn, 2001 — Bloshteyn M. Dostoevsky and the beat generation // Canadian Review of Comparative Literature. 2001. Vol. 28. No. 2–3. Pp. 218–243.
2. Dostoevsky, 1866 — Dostoevsky F. Crime and Punishment / trans. Constance Garnett. Moscow: The Russian Messenger, 1866. Retrieved from Planet eBooks.com [2012].
3. Eco, 1992 — Eco U. Interpretation and Overinterpretation / with Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brooke-Rose; Collini Stefan, ed. Cambridge: University Press, 1992.
4. Futrell, 1981 — Futrell M. Buddhism and the brothers Karamazov // Dostoevsky Studies. 1981. No. 2. Pp. 150–160.
5. Gampopa, 1998 — Gampopa. The Jewel Ornament of Liberation / trans. Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche; Chödrön K. T. Ani, ed. New York: Snow Lion Publications, 1998.
6. Gill, 1982 — Gill R. The Bridges of St. Petersburg: A Motif in “Crime and Punishment” // Dostoevsky Studies. 1982. No. 3.
7. Jesse, 2011 — Jesse M. Dostoevsky and the Diamond Sutra: Jack Kerouac’s Karamazov religion // Texas Studies in Literature and Language. 2011. Vol. 53. No. 4. Pp. 20–25.
8. Kalupahana, 1975 — Kalupahana D. Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Hawaii: University Press, 1975.
9. Matthews, 1986 — Matthews B. Postclassical developments in the concepts of karma and rebirth in Theravāda Buddhism” // Karma and Rebirth: Post Classical Developments / Neufeldt Ronald W., ed. New York: University Press, 1986.
10. Mullarkey, Lord, 2009 — Mullarkey J., Lord B. (eds.). The Continuum Companion to Continental Philosophy. London: Continuum, 2009.
11. Nydahl, 2008 — Nydahl Ole. Cztery Podstawowe Praktyki. Nyndro — Pierwsze kroki w buddyzmie Diamentowej Drogi. Gdańsk: Karma Fundation, 2008.

12. Ozick, 1997 — Ozick C. Dostoyevsky's Unabomber // The New Yorker. 1997. February 24. P. 114. Retrieved 11.08.2010.
13. Pelzang, 2004 — Ngawang Pelzang. A Guide to the Words of My Perfect Teacher / translated by Padmakara Translation Group. Boston and London: Shambhala, 2004.
14. Reichenbach, 1990 — Reichenbach B. The Law of Karma: A Philosophical Study. Hawaii: University Press, 1990.
15. Rood, 2004 — Rood N. Mediating the distance: prophecy and alterity in Greek tragedy and Dostoevsky's "Crime and punishment" // Blooms Modern Critical Interpretations Fyodor Dostoevsky's Crime and Punishment / Bloom Harold (ed.). New York: Infobase Publishing, 2004.
16. Scherer, 2005 — Scherer B. Buddhismus, alles was man wissen muss. Guntersloh: Gunther Verlag, 2005.
17. Seamon, 1989 — Seamon R. Poetics against Itself: On the self-destruction of modern scientific criticism // PMLA. 1989. No. 3. Pp. 294–302.
18. Seegers, 2011 — Seegers M. Buddyjska nauka o karmie / tr. Grzegorz Kuśnierz // Diamentowa Droga. 2011. No. 50. Pp. 54–65.
19. Teo, 1973 — Teo W.K.H. Self-responsibility in existentialism and Buddhism // International Journal For Philosophy Of Religion. 1973. No. 4(2). Pp. 75–86.
20. Trungpa, 2003 — Chögyam Trungpa. Journey without goal: The tantric wisdom of the Buddha // The Collected Works of Chögyam Trungpa. Vol. 4. Boston and London: Shambhala, 2003.
21. Young, 2006 — Young, S.J. Buddhism in Dostoevsky: Prince Myshkin and the true light of being // Dostoevsky on the Threshold of Other Worlds: Essays in Honour of Malcolm V. Jones / Edited by Sarah Young and Lesley Milne. Ilkeston, Derbyshire: Bramcote Press, 2006.

Гжегож Кушнеж (Лондон, Великобритания)

«ПРЕСТУПЛЕНИЕ И НАКАЗАНИЕ» ДОСТОЕВСКОГО В СВЕТЕ БУДДИЙСКОГО ПОНИМАНИЯ ГОРДОСТИ И КАРМЫ

Введение

«Преступление и наказание» — одна из самых знаменитых и цитируемых работ современной мировой литературы. Она подвергалась анализу сквозь призму различных теорий, и попытка дополнить обширную критику дальнейшими оригинальными исследованиями кажется сложной задачей. Множество критиков анализировало это произведение с разных точек зрения: политических, социальных и психологических. Некоторые из них сосредоточивались на одной теме, которую рассматривали как символ — например, мосты в романе [Gill, 1982, 146–155], — или даже сравнивали главного (анти)героя с Унабомбером [Ozick, 1997, 114].

Что касается буддийской литературной критики, то сначала стоит упомянуть о том, что Достоевский (1821–1881) оказал глубокое влияние на движение битников [Bloshteyn, 2001, 218–243], чьи представители, кажется, согласны с Гайдом в том, что «Достоевский ведет нас если не к анархии, то к чему-то вроде буддизма» (цитата в [Bloshteyn, 2001, 232]). В разгар антикоммунистической пропаганды Маккарти Достоевский, будучи русским, воплощал собой дух контркультуры. По крайней мере в глазах поэтов-битников. Позднее Фатрелл предложил интересный анализ этого знаменитого русского писателя в произведении «Буддизм и „Братья Карамазовы“» [Futrell, 1981]. Признав, что стиль романиста довольно заметно отличается от стиля битников, и увидев его жесткий национализм и христианский фанатизм, он задался сложным вопросом:

«Во всем мире люди читали и читают Достоевского. Многие из них не являются наследниками ни западной, ни христианской традиций. Удивительно, что на индуиста или буддиста глубоко влияет полемика Ивана Карамазова о христианском Боге и мире, сотворенном им, о страданиях и муках невинных детей, а также страданиях интеллектуалов, мучающихся из-за этого. Возможно, индуисты и буддисты видят в этой литературе экзотику, но не проблему с точки зрения философии; лишь проблему, созданную некоторыми особенностями христианства» [Ibid., 155–156].

Он объясняет, почему в буддизме теодицея является излишней, а знаменитой «проблемы зла» не существует. Вместо того чтобы сравнивать представленные в книге духовные взгляды с буддийскими представлениями, он выявляет сходство героя романа Зосимы с буддийским идеалом Бодхисаттвы. В 2006 году появилась другая статья о Достоевском и буддизме: «Буддизм и Достоевский: принц Мышкин и истинный свет бытия» Сары Янг (Buddhism in Dostoevsky: Prince Myshkin and the true light of being [Young, 2006]). А в 2011 году вышла статья М. Джесс «Достоевский и Алмазная Сутра: карамазовская религия Джека Керуака» (Dostoevsky and the Diamond Sutra: Jack Kerouac's Karamazov religion [Jesse, 2011]). В силу этого очевидно, что, несмотря на свои строгие православные взгляды, Достоевский оказался в центре внимания критиков, подверженных влиянию буддизма. Можно усомниться в обоснованности установления связей между Достоевским и такой отдаленной категорией, как буддизм. Станет ли подобная критика верным анализом произведения или же будет выглядеть как неоправданная иллюстрация буддийских идей «под прикрытием» текста? Приемлемы ли такие попытки с точки зрения современного научного и литературного сообщества?

Это перекликается с дискуссией современных теоретиков литературы: «научная парадигма» структуралистов против «интерпретационной парадигмы» постструктуралистов. Она затрагивает не только обсуждение ненужной жесткости и неясности «научного» критического дискурса, но и саму заменимость литературной теории в целом. В настоящее время большинство критиков предпочитают последнее, отвергая идеал «верной» интерпретации и строгость теории; вместо этого приветствуется свобода интерпретационных практик [Seamon, 1989, 294–302]. Основные течения современного «интерпретационного сдвига» выразились в противостоянии между взглядами семиолога и писателя Умберто Эко, прагматистскими воззрениями Ричарда Рорти и представлениями влиятельного литературоведа Джонатана Каллера. В своей книге «Интерпретация и гиперинтерпретация» (Interpretation and Overinterpretation, 1992) Эко утверждает [Eco, 1992, 23–88], что даже в постструктуралистском контексте недопу-

стима «любая» интерпретация. Он признает некоторую степень свободы, но какие-то интерпретации воспринимает как «слишком натянутые». Он не отрицает возможность бесконечного поиска разных прочтений, но видит это как нечто необоснованное или даже параноидальное. По словам Эко, неверность интерпретации доказуема, если связь между *intentio operis* и *intentio lectoris* — замыслом текста и замыслом читателя — настолько отдаленна, что интерпретация утрачивает свое отношение к тексту. Он также подтверждает, что замысел автора (*intentio auctoris*) не имеет отношения к делу (кроме рассмотрения смыслов, которые во временном и культурном контексте автора передаются лексикой), поскольку даже сам автор может неверно интерпретировать свой текст.

В третьей лекции Эко проводит различия между интерпретацией и использованием, так как все, даже текст, можно использовать в любых целях. Именно это утверждение критикуется в статье Рорти «Прогресс прагматиста» (Pragmatist's Progress в [Есо, 1992, 89–108]), поскольку все, что мы делаем с текстом, уже является его использованием. Интерпретация — всего лишь еще один вид его применения. Невозможно доказать, что определенные виды использования лучше или правильнее, чем другие. Даже предполагаемая связность текста возникает в процессе интерпретации, — а она приобретает смысл, когда читателей убедили согласиться с такой цепочкой рассуждений. Поэтому ни одна интерпретация не может быть слишком натянутой, если ее «отстояли» убедительным образом. «Узаконить» интерпретацию может не предполагаемый замысел автора, но время, навыки, харизма и усилия читателя. Чтение сопряжено со сравнением текста с другими текстами, людьми, навязчивыми идеями, информацией, взглядами и другими факторами.

Когда в итоге появляется что-то привлекательное и убедительное, у нас складывается чувство настоящего понимания того, о чем идет речь в тексте. Тем не менее «привлекательное и убедительное» — это неизбежно нечто индивидуальное. В своей статье Рорти не сделал явного упоминания о том, что с точки зрения прагматизма, как в буддизме Махаяны, именно сила пользы, положительное взаимодействие с миром делает некоторые интерпретации «лучше» или, скорее, более пригодными к использованию, чем другие. Он только объяснил свою «потребность в литературе» как практику, меняющей мышление, жизненные цели или даже жизнь в целом. Третий докладчик — Джонатан Каллер (в [Есо, 1992, 109–124]) — доказывает, что задавать вопросы, которые не происходят из самого текста, было бы даже интереснее, чем анализировать его. Для него то, что Эко назвал *гиперинтерпретацией*, — скорее *недоинтерпретация*, выражающая неполные, невежественные и явно пристрастные мнения. В силу этого он предлагает проводить различия между *пониманием* (то есть буквально подразумеванием как чем-то ограниченным. — Прим. пер.), которое ставит вопросы,

явно вызванные текстом, и *сверхпониманием* (является противоположностью подразумеванию и имеет более широкий охват. — *Прим. пер.*), которое обозначает отношения с другими текстами и практиками, скрываемыми или подавляемыми проблемами, тем, что он вызывает или предлагает.

Первый вариант напоминает школьный поиск авторского замысла, тогда как другой является исследованием того, каким образом текст (в практическом смысле) влияет на читателя. Буддийский взгляд на литературу одобрит два последних подхода. «Относительную истину» (не абсолютное, *просветленное* понимание пустотной природы всех явлений, а обоснованное, двойственное и интересубъективное восприятие реальности) нельзя «недоинтерпретировать». А заявления о том, что Достоевский был буддистом, твердо приверженным Будде, Дхарме и Сангхе, является неверным. Тем не менее самый важный вопрос с буддийской точки зрения — как понять его тексты, как они влияют на читателей и как их можно использовать, чтобы помочь им на пути к Просветлению. В этом смысле текст — точнее, его буддийская интерпретация — может стать «искусным средством», или инструментом (санскр. *Upāya-kauśalya*), показывающим путь к проникновению в суть природы ума. В таком случае тексты, скорее всего, подвергаются «сверхпониманию» и *используются* как методы передачи идей, которые буддисты видят полезными для того, чтобы жить более мудрой, более счастливой и более сочувственной жизнью. Это теоретическое основание, позволяющее осуществить дальнейшую интерпретацию «Преступления и наказания» с буддийской точки зрения, «для блага всех существ».

В этом контексте представления о причинно-следственной связи (так называемая *карма*), а также гордости — «мешающей» эмоции, связанной с раздутым эго, — кажутся категориями, приемлемыми для данного произведения Достоевского. Поэтому далее будет представлено, какой подход к этому роману мог бы использовать буддист, ссылаясь на «буддийскую теорию литературы».

Гордость и преступление

Данная книга не посвящена ни преступлению, ни наказанию. В важнейшей части произведения изображаются психологические метания преступника из одной крайности в другую: преступление случается в первой части, тогда как описание наказания встречается только на нескольких страницах эпилога; и его можно рассматривать как самонаказание. Факты в этой истории также обманчиво просты: молодой человек убивает старуху-процентщицу и добровольно сознается в этом полиции. Однако между строк затрагиваются многочисленные общечеловеческие проблемы, которые жизненно важны и для читателя-буддиста. Достоевского обычно

описывают как классический пример писателя-экзистенциалиста. Экзистенциализм появился в XIX веке — как реакция на доминировавший тогда гегелизм и кантианство, поскольку оба философских и культурных движения заявляли, что научного и морального мышления недостаточно для объяснения человеческой природы и что нужно обратиться к «подлинной сути человека», что понималось как личность или характер [Mullarkey, Lord, 2009, 309]. Это был довольно опасный переход от старого мирового порядка, управляемого божественными заповедями, к гуманистическому сосредоточению на своих собственных решениях. При этом единственным смыслом человеческого существования считался только тот, который вкладывался самим человеком. Если «Бог умер», как провозгласил Ницше, а человеческое *эго* теперь должно выполнять его обязанности, то это означает, что ныне человек уподобляется Богу. Это открывает двери для эгоизма, себялюбия и мании величия, что вкупе с неврозом главного героя романа Раскольникова создает трагическую смесь. Он отделился от общества и находился в плачевном психологическом состоянии. Читатели романа узнают об этом уже с первых страниц:

«...Молодой человек... чувствовал какое-то болезненное и трусливое ощущение, которого стыдился и от которого морщился. Он был должен кругом хозяйке и боялся с нею встретиться... с некоторого времени он был в раздражительном и напряженном состоянии, похожем на ипохондрию. Он до того углубился в себя и уединился от всех, что боялся даже всякой встречи, не только встречи с хозяйкой» [С. 5] (здесь и далее оригинал цитируется по изданию: Достоевский Ф. М. Собрание сочинений в 15 томах. Т. 5. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1989).

Полная погруженность в себя явно означает здесь не осознанность, а сильный эгоизм. Читатель-буддист увидит в этом отрывке подтверждение того, что именно вера в существование «я», двойственное разделение реальности на субъект и объекты является источником мешающих эмоций героя и его необоснованных мнений. С точки зрения буддийской психологии чувство изоляции указывает на проблемы с гордостью. Когда человек чувствует свое превосходство над другими, то очевидно, что он всегда окружен теми, кто «хуже» его самого, и находится в плохой компании. По этой причине гордые люди перестают радоваться жизни. Другая крайность — это чувство неполноценности. Оно тоже рассматривается как своего рода гордость, поскольку проистекает из такой системы понятий, где людей различают по уровню их богатства, сообразительности, по национальности, расе или другим признакам, которыми можно гордиться. У Раскольникова было явно выражено сочетание комплексов превосходства

и неполноценности: он видел себя бедным, но умным, неуспешным, но более зрелым. Это привело его к отчуждению от других людей:

«...Раскольников, быв в университете, почти не имел товарищей, всех чуждался, ни к кому не ходил и у себя принимал тяжело. Впрочем, и от него скоро все отвернулись... Был он... как-то надменно горд и не-сообщителен; как будто что-то таил про себя. Иным товарищам его казалось, что он смотрит на них на всех, как на детей, свысока, как будто он всех их опередил и развитием, и знанием, и убеждениями, и что на их убеждения и интересы он смотрит как на что-то низшее» [С. 52].

На основании иллюзии «я» сознающий субъект отделен от воспринимаемого объекта, что в буддизме называется основополагающим неведением. В силу привычной эмоции гордости, построенной на таком неверном понимании, ему приходилось мысленно сравнивать себя с другими, что во всех случаях приводило к страданию. Достоевский блестяще описал механизм, который начинает действовать, когда внешний мир не соответствует гордому образу самого себя, а человек иррационально пытается жить в соответствии с лестным идеалом своего «я». Описывая дорогие похороны отца бедной Сони, он отмечает: «Эти пароксизмы гордости и тщеславия посещают иногда самых бедных и забитых людей и, по временам, обращаются у них в раздражительную, неудержимую потребность» [С. 357]. «Гордость бедных людей» заставила их потратить последние сбережения на эту общественную церемонию, чтобы быть «не хуже других» и чтобы их не «осудили». Гордость и комплексы Раскольникова сформировались как болезненное сочетание, в котором действительная самооценка не соответствовала гордому образу самого себя. Это привело к нестабильности настроений главного героя. Периоды депрессий перемежались периодами благополучия: «Гордость и самоуверенность нарастали в нем каждую минуту; уже в следующую минуту это становился не тот человек, что был в предыдущую. Что же, однако, случилось такого особенного, что так перевернуло его? Да он и сам не знал...» [С. 180]. В своем уме он продолжал конкурировать, сравнивая себя с другими и находя свое положение то выше, то ниже. Вместо того чтобы радоваться качествам других, независимо от их отношения к его эго, он видел эти качества как угрозу для своей самооценки.

Кажется, что Достоевский считает синонимами такие качества, как гордость, самоуважение, чувство собственного достоинства. Нужно гордиться, иначе будешь обречен на поражение. Автор так описывает сестру Раскольникова Дуню: она «...девушка гордая, характерная, добродетельная, воспитанием и развитием выше его...» [С. 290]. Писатель явно представляет это чувство в положительном свете. Также в отзыве на статью Раскольникова герой слышит следующее: «Статья ваша нелепа и фантастична,

но в ней мелькает такая искренность, в ней гордость юная и неподкупная, в ней смелость отчаяния...» [С. 427]. Это опять приписывает данному чувству положительные ассоциации. Гордость, кажется, спасла Раскольникова жизнь, когда он помышлял о самоубийстве:

«...Да, чтоб избежать этого стыда, я и хотел утопиться, Дуня, но подумал, уже стоя над водой, что если я считал себя до сей поры сильным, то пусть же я и стыда теперь не убоюсь, — сказал он, забежая наперед. — Это гордость, Дуня?

— Гордость, Родя.

Как будто огонь блеснул в его потухших глазах; ему точно приятно стало, что он еще горд» [С. 490].

С другой стороны, когда Свидригайлов объяснял причины убийства, он сказал, что кроме бедности Раскольникова причина была такова: «Пуще же всего тщеславие, гордость и тщеславие...» [С. 465]. Эта характерная черта была присуща развращенному и богатому подозреваемому во множестве убийств так же, как и главному герою. Более того, Соня «...знала к тому же его тщеславие, заносчивость, самолюбие и неверие» [С. 494], что также помещает гордость в пагубный контекст. Поэтому неясно, должна ли гордость рассматриваться как положительная или как отрицательная черта характера, — что, очевидно, обусловлено разнообразием концепций, связанных с данным понятием.

В тибетской психологии различается семь видов гордости (тиб. *nga rgyal bdun*) [Pelzang, 2004, 268–269]:

- простая гордость (*nga rgyal tsam*), которая в целом является высокой самооценкой;
- большая гордость (*che ba'i nga rgyal*) — как мнение о том, что мы лучше, чем наша ровня;
- чрезмерная гордость (*nga rgyal las kyang nga rgyal*) — как мнение о том, что мы даже лучше, чем великие люди. И хотя другие хвалят нас, мы думаем, что они не знают, насколько мы хороши;
- гордость представления о том, что «я существую» (*nga'o snyam pa'i nga rgyal*), — как вера в то, что мы — центр Вселенной;
- откровенная гордость (*mngon pa'i nga rgyal*) — как мнение, что мы обладаем более значительными качествами или навыками, чем у нас есть;
- гордость, когда мы считаем себя хуже (*cung zad snyam pa'i nga rgyal*), понимая это как то, что лишь немногим уступаем великим людям, но тем не менее мы великолепны;
- необоснованная гордость (*log pa'i nga rgyal*), когда мы гордимся тем, что на самом деле является ошибкой, например, «никто в мире не бесполезен настолько, как я».

Хотя на относительном уровне полезно уважать себя и других, иметь чувство собственного достоинства и быть достаточно смелым, чтобы брать-ся за большие проекты, это не означает иерархичного подхода к другим, когда каждый приписан к определенной ступени общественной лестницы. Все виды эгоистической гордости являются источниками страдания, поскольку создают двойственное разделение между субъектом и внешним миром. Гордость видится как опасное чувство, так как оно не дает людям учиться и развиваться, а также не ощущается, пока не бывает уязвлено. Точно так, как в случае Раскольникова: «Он стыдился даже и пред Соней, которую мучил за это своим презрительным и грубым обращением. Но не бритой головы и кандалов он стыдился: его гордость сильно была уязвлена; он и заболел от уязвленной гордости» [С. 512]. Гордость Раскольникова была уязвлена, потому что ранее многие вышеупомянутые виды этого чувства бурлили в его уме: «эго» героя уж точно было центром Вселенной, он был склонен считать себя великим человеком, более великим, чем его сверстники, тем, кто может делать, что пожелает, гордясь обладанием теми качествами, которых он был лишен. В результате Раскольников стал гордиться своим крахом или по крайней мере считать, что уступает только великим личностям:

«<...> и как смел я, зная себя, *предчувствуя* себя, брать топор и кровавиться! Я обязан был заранее знать... Э! да ведь я же заранее и знал!..» — прошептал он в отчаянии.

Порою он останавливался неподвижно перед какой-нибудь мыслью: «Нет, те люди не так сделаны; настоящий *властелин*, кому все разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, *забывает* армию в Египте, *тратит* полмиллиона людей в московском походе и отделяется каламбуром в Вильне; и ему же, по смерти, ставят кумиры, — а стало быть, и *все* разрешается. Нет, на этаких людях, видно, не тело, а бронза!» [С. 259].

Даже когда он осознал, что не был такой уж великой личностью, его мышление, по сути, не изменилось: эта основанная на гордости умственная модель, когда людей делят на «касты» лучших и худших, сохранилась. И теперь он обнаруживал себя только в положении неимущего. Даже после признания раскаяние Раскольникова касалось не самого факта совершения преступления, а неверного суждения в отношении его сил: «...Совесть его не нашла никакой особенно ужасной вины в его прошедшем, кроме разве простого *промаху*, который со всяким мог случиться. Он стыдился именно того, что он, Раскольников, погиб так слепо, безнадежно, глухо и глупо, по какому-то приговору слепой судьбы, и должен смириться и покориться пред „бессмыслицей“ какого-то приговора, если хочет сколько-нибудь успокоить себя» [С. 512].

Достоевский прекрасно изображает злодея, движимого гордостью. Роман служит моральным предупреждением против совершения убийства, поскольку даже раздутое эго не может вынести тяжести этого преступления. Более того, в нем показано человеческое лицо убийц, чтобы люди не вершили самосуд друг над другом, но обращались к юридической системе. Помимо предложения быть христианином, Достоевский не дает практических методов работы с эмоциями и их полезного преобразования в повседневной жизни. В этом месте читатель-буддист может почувствовать непреодолимое искушение «сверхпонимания» текста и использования примера Раскольникова для представления высокоэффективных буддийских методов преобразования мешающих эмоций в различные виды мудрости. Кроме того, поскольку буддизм ориентирован скорее на поиск решений, чем на сами проблемы, то буддийская критика в ее стремлении помочь читателям жить более счастливой и наполненной смыслом жизнью может представить практические способы обращения с дилеммами и проблемами главного героя, основанные на мудром и сочувственном настрое.

В буддийской психологии гордость воспринимается как одна из пяти главных мешающих эмоций, «ядов ума». Они видятся как сырье, из которого можно извлечь мудрость. Будды пяти семейств (санскр. *Jinakula*) являются преобразованием пяти главных мешающих эмоций [Trungpa, 2003, 77–87]:

- Вайрочана семейства Будды есть преобразование заблуждений, запутанности и неведения в абсолютную интуицию, мудрость всеведения;
- Акшобхья семейства Ваджра (Алмаза) есть преобразование гнева в зеркалоподобную мудрость, когда все видится ясным и больше нет нужды что-то скрывать или открыто винить кого-то или что-то;
- Ратнасамбхава семейства Ратны (Драгоценности) есть преобразование гордости в мудрость равенности, когда мы видим, что существа обладают совершенной природой Будды;
- Амитабха семейства Падмы (Лотоса) есть преобразование привязанности в различающую мудрость, показывающую богатство мира;
- Амогхасиддхи семейства Кармы есть преобразование ревности во всесовершенную мудрость опыта, позволяющую действовать эффективно.

В этом контексте Раскольников явно имел потенциал для развития, но то, что с точки зрения нирваны может переживаться как уравнивающая мудрость, позволяющая воспринимать всех чувствующих существ одинаково

интересными, красивыми, вдохновляющими и наполненными глубоким потенциалом, он переживал как исключаящую гордость, отделяющую его от других людей и ведущую к одиночеству и мукам.

Буддийский подход к эмоциям не ограничивается философскими объяснениями теории. Это в первую очередь набор средств, перемещающих практикующего с берега сансары на берег Освобождения. Тибетский взгляд включает три уровня работы с эмоциями и отражает три буддийских пути, или колесницы. Если эмоция была очень сильной, то, согласно поучениям Хинаяны, молодым ученикам советуют избегать ситуаций, вызывающих эту эмоцию. Раскольников мог бы использовать успокоение ума, чтобы обрести мудрость в медитации. На практике это означало бы сохранение осознанности на дыхании, теле и окружении во время прогулок по улицам Санкт-Петербурга XIX века вместо порождения цепочек натужных, отравленных эмоциями, сбивчивых мыслей, которые Достоевский так прекрасно описал.

Можно также было бы применить противоядие уровня Махаяны, что в случае гордости означает замену исключаящей гордости, когда мы думаем «я лучше других», на включающую, здоровую гордость признания «разве все мы не замечательны?» Так он мог бы обнаружить совершенную природу Будды (санскр. *Tathāgatagarbha*) у всех людей. Сначала у своих друзей, которые заботились о нем и желали ему всего наилучшего, затем у нейтральных прохожих и в конце концов даже у старухи-процентщицы Алены Ивановны. Как бы глупо это ни звучало, мы склонны забывать, что всегда можно найти что-то прекрасное или приятное в любом человеке и, отталкиваясь от этого, определять уровень отношений с людьми, которых мы встречаем. В случае старухи это могла бы быть способность одолжить деньги человеку, который находится в трудной ситуации, заботиться о своей сестре, о чистоте своей скромной квартиры. Более того, принимая во внимание буддийское поучение о карме, факт богатства старухи доказывает, что она, скорее всего, была щедрой в своих прошлых жизнях. Раскольников мог бы научиться у нее тому, как успешно вести дела и справляться с бедностью. Если бы он преодолел свою гордость, то, вероятно, мог бы заметить, что она всегда говорила с ним по-доброму, называла его «мой батюшка». Возможно, он даже понял бы, что слишком строго судил ее, и установил бы с нею более дружелюбные отношения. Так он смог бы ощутить проблеск мудрости равенности и был бы способен видеть прекрасные качества в каждом, что является практикой чистого видения в буддизме Ваджраяны. Таким образом, его все время окружали бы вдохновляющие и интересные люди, что могло бы служить источником большого счастья и удовлетворенности в жизни.

Можно также сказать, что если бы Раскольников был этическим атеистом или христианином, это не позволило бы ему совершить преступление

(а без «преступления» не было бы романа). Поэтому подобные размышления бессмысленны. Обоснованно ли вовлечение буддизма в подобный анализ? Каждый читатель интерпретирует этот текст согласно своим предубеждениям, эмоциям и мировоззрению, поэтому, как уже было сказано выше в цитате Фатрелла, читатель-буддист будет интерпретировать тексты по-буддийски. Буддийская литературная критика представляет собой один из возможных видов «сверхпонимания». Несмотря на то что ничто в тексте не предполагает наличия буддийских тем, они явно имеются у читателя, а в постструктуралистском мире невозможно отделить одно от другого. Более того, они не обязательно являются параноидальным, бесконечным поиском различных прочтений, как это определяет Эко, но могут помочь литературе осуществлять одну из главных функций: помогать людям жить более счастливой и осмысленной жизнью. Сам текст находится под явным влиянием христианства, но интерпретация, согласующаяся с его моральным дискурсом, может не оказать большого влияния на тех западных читателей, которые вообще отвергают эту религию. Однако в свете растущего интереса к буддизму то, как он *использует* литературу (пусть далеко не общепринятым, «верным» или обязательным способом), кажется не только приемлемым, но и полезным, и несущим вдохновение некоторым читателям.

Так, оценив характер главного героя на основе буддийской интерпретации гордости, мы можем перейти к обсуждению во второй части. Не только умственный настрой Раскольников обречает его поиски счастья на провал, но также основополагающее неведение в отношении причины и следствия, в буддизме называемых законом кармы. Конечно, не только люди, но все чувствующие существа обладают природой Будды (санскр. *Tathāgatagarbha*), что делает их равными в своей сути. Буддизм бросил вызов основанной на гордости древнеиндийской системе каст, передавая духовные практики людям любого социального положения, профессии и пола. Это также стало возможно благодаря пониманию кармы, отличному от индуистских представлений. Ее больше не видели как претерпеваемую судьбу, а стали рассматривать в качестве потенциала, который можно изменить в течение текущей жизни.

Карма и гордость

Экзистенциалистский сдвиг раскрыл некую пустоту, что было одновременно освобождающим и пугающим. Без внешних правил, управляющих действиями, дела человека определяют его собственное будущее. Это приводит нас к другому аспекту анализа: описанию ситуации с учетом буддийского понимания кармических взаимосвязей, что часто неверно видится

как судьба. «В противоположность распространенному мнению буддисты, подобно экзистенциалистам, считают, что будущее открыто и только сам человек ответственен за него» [Тео, 1973, 80]. Однако в серии своих статей Мережковский (1865–1941) впервые обозначил труд Достоевского как трагедию [Rood, 2004, 147]. В греческих трагедиях движущей силой была идея судьбы, а их герои не могли не подчиняться предопределенному ходу событий. Поскольку с буддийской точки зрения нет наказывающего бога и нет богинь (греческие *мойры*, римские *парки* или скандинавские *норны*), прядущих нить судьбы, карма работает как психологический закон природы. Причина и следствие не только функционируют в материальном мире, но также имеют отношение к умственным явлениям. Это и есть та самая идея, которую Достоевский представил в своей книге. Результатом негативных действий становятся не столько последствия убийства, сколько мучительное чувство вины главного героя. Достоевский предполагает, что само наказание на самом деле менее болезненно, чем страх, испуг, догадки, сомнения и отчаяние, сопровождающие попытки избежать кары. Раскольников мог бы вовсе не испытывать этих чувств при своей полной уверенности в том, что он — *сверхчеловек*, выдающаяся личность и к нему неприменимы обычные моральные законы, управляющие человечеством. Этот взгляд облегчил само убийство, поскольку он считал себя тем, кто находится выше социальных и психологических правил обычных людей.

Однако закон кармы, как законы физики, применим к каждому. Будда поэтично выразил это так: «Даже пламя может стать холодом, Даже ветер можно поймать арканом, Даже солнце и луна могут упасть на равнину, Но полное созревание действия не обманешь» [Дже Гампопа, Дагпо Лхардже Сёнам Ринчен (1079–1153). Драгоценное украшение освобождения. Исполняющая желания драгоценность истинного Учения / пер. с тиб. СПб.: Культурный центр «Уддияна», 2001. С. 69]. Действие оставило отпечаток в уме Раскольникова, который он не мог выносить. Его ум нуждался в очищении. Признание он видел единственным способом освобождения от бремени собственного поступка. Концепция кармы кажется здесь полезной, поскольку она особенно занимается «моральным качеством действий и их последствий в отношении того, кто их совершает: страдание и удовольствие, хорошие и плохие переживания» [Reichenbach, 1990, 1]. То, что Достоевский описывает как психологический процесс, длящийся на протяжении одной жизни, теория о карме растягивает на многие жизни: «Последствия, предусматриваемые законом кармы, охватывают нечто большее (а также меньшее), чем обозримые естественные или физические результаты, которые следуют за совершением действия» [Ibid.]. Все впечатления, создаваемые нашими поступками, даже если они не были очищены в течение этой жизни, хранятся в подсознании (санскр. *ālayavijñāna*) и создают миры и переживания в этой и/или следующей (-их) жизни (-ях). Следствие строго соответствует природе причины,

при этом небольшое кармическое семя вырастает в большое следствие. Так, отрицательные действия не являются грехами или нарушением божественных законов. Но благодаря долгосрочным шаблонам функционирования ума подобные действия, основанные на неведении, неизбежно приведут преступника к страданию — без необходимости вмешательства божественного судьи. Интересно, однако, что с этой точки зрения закон кармы скорее объясняет, почему была убита старуха, или в целом отвечает на вопрос о том, почему «невинные» люди страдают или становятся жертвами несчастных случаев, а не просто описывает психологический механизм чувства вины главного героя. Как ни странно, с этой точки зрения убийство представляет собой проблему не для старухи-процентщицы, которая была избавлена от плохой кармы и, возможно, будет наслаждаться более благоприятным рождением, а для Раскольникова, который тем самым создал себе трудное будущее в этой и/или следующей(-их) жизни(-ях).

Тогда подразумевает ли карма детерминизм? Был ли вынужден Раскольников совершить убийство старухи в качестве кармической расплаты за то, что она убила его в одной из предыдущих жизней? Как обычно, буддийский путь находится вне крайностей, здесь — крайностей случайности и предопределенности. Поскольку этот вопрос широко обсуждается, отметим кратко, что обе эти точки зрения неприемлемы в их крайних версиях. Если бы миром правила непредсказуемая случайность, то мы могли бы наполнить бак своей машины водой и однажды поехать на этом «топливе»; тогда как при всеобщей предопределенности тюрьмы были бы бесполезны, поскольку злодеи неизбежно совершали бы преступления. К тому же в обоих случаях нет свободы воли, то есть решения человека либо предопределены условиями, либо произвольны. В буддизме свобода воли, пожелания, кармы и условия служат факторами, участвующими во взаимозависимом возникновении реальности.

Будь у Раскольникова и Алены Ивановны хорошая кармическая связь, он не стремился бы убить ее. Вероятно, в прошлом она сокращала жизни других существ [Дже Гампопа, Дагпо Лхардже Сёнам Ринчен. Цит. соч. С. 60], особенно делала это в отношении Раскольникова (в его предыдущих воплощениях). Ее ум подсознательно старался очиститься (так же, как Раскольников позднее это сделал сознательно), привлекая к себе сокращающие жизнь ситуации и людей. Но молодого студента необязательно считать «рукой кармического правосудия». Ум старухи — рано или поздно — очистился бы посредством болезни, несчастного случая или другого обстоятельства, укорачивающего жизнь, и в первую очередь посредством неблагоприятного рождения в состояниях паранойи (миры адов) или «в несчастной стране и в убогой местности» [Там же. С. 61]. Интересно, что Достоевский изображает старуху-процентщицу как зловедную личность, «заслужившую» свою судьбу. Также буддийский взгляд, кажется, больше жалеет Раскольникова, поскольку проблемы старухи были очищены, тогда как его препятствия

только начались. Это не означает, что сторонники кармы будут пытаться очистить карму других людей, например, воруя их машины или участвуя в кампаниях за отмену юридической системы. Это, скорее, подразумевает, что в случае несовершенства системы в конце концов от своего собственного ума «не уйти» — кроме ситуаций, когда было применено противоядие, поскольку свобода ума означает, что карму можно преобразовать. Если бы Раскольников приложил достаточные усилия, он смог бы сознательно преобразовать свои отношения с процентщицей. В буддизме карма — это то, что уже произошло; но то, как существа ведут себя в разных ситуациях, показывает уровень их зрелости или отсутствие таковой, что в свою очередь формирует будущее. Это долгосрочная ответственность за самого себя. К сожалению, Раскольникову недоставало подобного понимания. Даже сознаваясь судье в преступлении, он не брал на себя всю ответственность за свою жизнь:

«...На окончательные вопросы: что именно могло склонить его к смертоубийству и что побудило его совершить грабеж, он отвечал весьма ясно, с самою грубою точностью, что причиной всему было его скверное положение, его нищета и беспомощность, желание упрочить первые шаги своей жизненной карьеры с помощью, по крайней мере, трех тысяч рублей, которые он рассчитывал найти у убитой» [С. 505].

Внешний мир по-прежнему «виновен» в его ситуации, несмотря на то что он признал, что «решился... на убийство вследствие своего легкомысленного и малодушного характера, раздраженного, сверх того, лишениями и неудачами» [Там же]. Хотя очевидно, что так Достоевский критикует плохие экономические условия, данная привычка ума с точки зрения кармы может принимать формы социальной изоляции, трудного детства, неправильной политической системы или же какой-либо теории заговора. До тех пор пока мы виним внешний мир, нам не удастся быть свободными. Принятие ответственности за свою собственную ситуацию одновременно означает свободу создавать свое будущее. С буддийской точки зрения — поскольку нет ни божественного замысла, ни судьбы, ни случайности, — бедность или богатство, счастье или страдание проистекают из наших собственных действий в этой или прошлых жизнях. Признание этого стало бы для Раскольникова не только великим лекарством от гордости, но также могло бы подтолкнуть его к засеиванию семян лучшего будущего. С другой стороны, милосердный приговор судьи напоминает об условиях, принимаемых в расчет в теории кармы: «Кармическое следствие деяния не определяется исключительно самим деянием, но также нравом человека, совершающего этот поступок, и обстоятельствами, при которых он совершен» [Kalupahana, 1975, 131]. Вот почему некоторые ученые воспринимают карму больше в понятиях «тенденций

или условий, нежели чем последствий как таковых» [Matthews, 1986, 125]. Все это отражает психологическую природу буддийских поучений о карме.

В силу этого карма не может быть определяющей судьбой, потому что карму можно сознательно изменить. «Неотвратимость» кармы, упоминаемая Гампой, означает, что «...за исключением случая, когда применено противоядие, несозревший результат не уничтожается, или не утрачивается...» [Дже Гампопа, Дагпо Лхардже Сёнам Ринчен. Цит. соч. С. 69]. В тибетском буддизме подобные противоядия включают в себя понимание того, что плохая карма препятствует переживанию Просветления, поэтому человек желает очистить дурные действия. Для этого применяются такие методы, как мантры и медитации (особенно очистительная практика на Алмазный Ум, санскр. *Vajrasattva*). Это сопровождается пожеланием вновь не совершать негативных действий и попытками делать нечто противоположное, а также в целом совершением позитивных действий [Nydahl, 2008, 40]. В этом свете то, что Раскольников был приговорен к восьми годам каторжных работ, в сочетании с искренним сожалением должно очистить по крайней мере часть кармического бремени его поступка. Но очистить созданную им карму, возможно, будет сложно, поскольку присутствовали четыре фактора, описанные в классическом тексте Первого Дзамгёна Конгтрула «Сокровищница знаний». Там утверждается, что при их наличии кармическое следствие ситуации является наиболее сильным: он понимал ситуацию, хотел сделать это, сделал и, по крайней мере недолго, чувствовал удовлетворение от содеянного [Seegers, 2011, 54–65].

Вывод: ответом станет любовь

Раскольников признался, но мгновенного очищения не последовало. Интересна его любовь к Соне. Она позволила ему после года отбывания срока вырваться за пределы тюремных стен эгоцентризма и гордости его ума. Именно любовь способна вытягивать людей из состояния жалкой отчужденности и вести к богатству жизни и человеческого опыта. Вот почему ОМ МАНИ ПЕМЕ ХУНГ — самая распространенная буддийская мантра. Она принадлежит Бодхисаттве Любящие Глаза (санскр. *Avalokiteśvara*), воплощению любви и сочувствия. Но в буддизме это не направлено только на любимого партнера, ребенка или страну. Здесь есть четыре аспекта (Четыре неизмеримых настроя, санскр. *apramana*), которые символизируют четыре руки Любящих Глаз: любовь (*matī*) — желание счастья другим; сопричастная радость (*muditā*) — внеличностная радость по поводу счастья других; сочувствие (*karuṇā*) — желание, чтобы другие были свободны от страданий; равенность (*upekṣa*) — понимание того, что у всех существ одна природа и одно желание быть счастливыми и избегать страданий. Поэтому они

совершают ошибки не из-за злости, а в силу неведения, так как негативная карма, которую они могут создать, станет причиной их будущих страданий [Scherer, 2005, 124]. Такую любовь Раскольников, очевидно, нашел в добром сердце Сони (в буддизме женщины видятся как воплощения различных видов мудрости) и в Новом Завете, который она подарила ему. В нем так же, как и в буддизме, делается акцент на сочувствии и внеличном подходе. Именно любовь, выходящая за рамки религиозных, философских и эгоистических барьеров, в конце концов заставила Раскольникова измениться, преодолеть изоляцию, обратиться к миру и открыть свое сердце другим людям. Это умонастрой, в котором поучения о карме служат не полицией ума, а подчеркивают интуитивную нравственность, основанную на совершенно равнодушной любви ко всем. «Но тут уж начинается новая история, история постепенного обновления человека, история постепенного перерождения его, постепенного перехода из одного мира в другой, знакомства с новой, доселе совершенно неведомою действительностью» [С. 520]. Цель «буддийской теории литературы» — обеспечивать такие прекрасные преобразования и облегчать их. Она способна к «сверхпониманию» и использованию текстов для того, чтобы делиться идеями, которые читатель-буддист находит полезными в движении к более мудрой, осознанной и сочувственной жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Bloshteyn, 2001 — Bloshteyn M. Dostoevsky and the beat generation // Canadian Review of Comparative Literature. 2001. Vol. 28. No. 2–3. Pp. 218–243.
2. Dostoevsky, 1866 — Dostoevsky F. Crime and Punishment / trans. Constance Garnett. Moscow: The Russian Messenger, 1866. Retrieved from Planet eBooks.com [2012].
3. Eco, 1992 — Eco U. Interpretation and Overinterpretation / with Richard Rorty, Jonathan Culler and Christine Brooke-Rose; Collini Stefan, ed. Cambridge: University Press, 1992.
4. Futrell, 1981 — Futrell M. Buddhism and the brothers Karamazov // Dostoevsky Studies. 1981. No. 2. Pp. 150–160.
5. Gampopa, 1998 — Gampopa. The Jewel Ornament of Liberation / trans. Khenpo Konchog Gyaltsen Rinpoche; Chödrön K. T. Ani, ed. New York: Snow Lion Publications, 1998.
6. Gill, 1982 — Gill R. The Bridges of St. Petersburg: A Motif in *Crime and Punishment* // Dostoevsky Studies. 1982. No. 3.
7. Jesse, 2011 — Jesse M. Dostoevsky and the Diamond Sutra: Jack Kerouac's Karamazov religion // Texas Studies in Literature and Language. 2011. Vol. 53. No. 4. Pp. 20–25.

8. Kalupahana, 1975 — Kalupahana D. Causality: The Central Philosophy of Buddhism. Hawaii: University Press, 1975.
9. Matthews, 1986 — Matthews B. Postclassical developments in the concepts of karma and rebirth in Therevāda Buddhism // Karma and Rebirth: Post Classical Developments / Neufeldt Ronald W., ed. New York: University Press, 1986.
10. Mullarkey, Lord, 2009 — Mullarkey J., Lord B. (eds.). The Continuum Companion to Continental Philosophy. London: Continuum, 2009.
11. Nydahl, 2008 — Nydahl Ole. Cztery Podstawowe Praktyki. Nyndro — Pierwsze kroki w buddyzmie Diamentowej Drogi. Gdańsk: Karma Foundation, 2008.
12. Ozick, 1997 — Ozick C. Dostoevsky's Unabomber // The New Yorker. 1997. February 24. P. 114. Retrieved 11.08.2010.
13. Pelzang, 2004 — Ngawang Pelzang. A Guide to the Words of My Perfect Teacher / translated by Padmakara Translation Group. Boston and London: Shambhala, 2004.
14. Reichenbach, 1990 — Reichenbach B. The Law of Karma: A Philosophical Study. Hawaii: University Press, 1990.
15. Rood, 2004 — Rood N. Mediating the distance: prophecy and alterity in Greek tragedy and Dostoevsky's *Crime and punishment* // Blooms Modern Critical Interpretations Fyodor Dostoevsky's *Crime and Punishment* / Bloom Harold (ed.). New York: Infobase Publishing, 2004.
16. Scherer, 2005 — Scherer B. Buddhismus, alles was man wissen muss. Guntersloh: Gunther Verlag, 2005.
17. Seamon, 1989 — Seamon R. Poetics against Itself: On the self-destruction of modern scientific criticism // PMLA. 1989. No. 3. Pp. 294–302.
18. Seegers, 2011 — Seegers M. Buddyjska nauka o karmie / tr. Grzegorz Kuśnierz // Diamentowa Droga. 2011. No. 50. Pp. 54–65.
19. Teo, 1973 — Teo W.K.H. Self-responsibility in existentialism and Buddhism // International Journal For Philosophy Of Religion. 1973. No. 4(2). Pp. 75–86.
20. Trungpa, 2003 — Chögyam Trungpa. Journey without goal: The tantric wisdom of the Buddha // The Collected Works of Chögyam Trungpa. Vol. 4. Boston and London: Shambhala, 2003.
21. Young, 2006 — Young, S.J. Buddhism in Dostoevsky: Prince Myshkin and the true light of being // Dostoevsky on the Threshold of Other Worlds: Essays in Honour of Malcolm V. Jones / Edited by Sarah Young and Lesley Milne. Ilkeston, Derbyshire: Bramcote Press, 2006.

Р. В. Нутрихин (Ставрополь)

АЛХИМИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ В БУДДИЗМЕ ВАДЖРАЯНЫ

Материалы о буддийском изводе алхимической традиции на русском языке крайне скудны и разрозненны. Из азиатских форм этого культурного феномена отечественному читателю куда больше известно о китайской алхимии даосов или об индийском искусстве трансмутации металлов, нежели о соответствующей стороне буддийского эзотеризма, которая между тем получила распространение уже в кругу махасиддхов, основоположников Ваджраяны, и была хорошо известна в самом Тибете. Как и на Западе, внешняя сторона алхимии Ваджраяны сводилась к превращению неблагородных металлов в золото и приготовлению эликсира долголетия, о чем сказано во многих буддийских текстах.

Среди семнадцати учителей индийского университета Наланда, чьи статуи окружают хурул «Золотая обитель Будды Шакьямуни» в Элисте, уже первый — Арья Нагарджуна — был известен как великий алхимик. Правда, по справедливому замечанию В. П. Андросова, нельзя утверждать наверняка, что Нагарджуна, один из 84 индийских махасиддхов, стоявший у истоков Ваджраяны, — это тот же Нагарджуна, который прославился как алхимик-практик и автор алхимических трактатов. Нагарджуне приписывают невероятный срок жизни в 600 лет, в течение которого могло существовать несколько разных мастеров с таким именем [Андросов, 1990, 8]. Однако сама буддийская традиция не разделяет Нагарджуну-махасиддха и Нагарджуну-алхимика, ввиду чего и мы не станем вдаваться в глубины современных историко-агиографических дискуссий, оставаясь в системе координат мифологической традиции, которая признает и Ваджраяну, и алхимию разными аспектами активности одного буддийского мастера.

Нагарджуне приписывались владение секретом «эликсира жизни» и способность превращать неблагородные металлы в золото. Таранатха в «Истории буддизма в Индии» сообщает: «Так как Нагарджуна совершил жизненный эликсир (стал расаяна-сиддхой), то цвет его кожи сделался по-

добным цвету драгоценности» (цит. по [Андросов, 1990, 233]). Возможно, именно поэтому статуя близ главного элистинского хурула изображает Арья Нагарджуну с кожей цвета золота. Впрочем, и другие статуи великих учителей Наланды, представленные в этом калмыцком сакральном комплексе, имеют тот же цвет. Вероятно, потому, что многие из них прославились как мастера расаяны (индийской алхимии). К примеру, изображенный здесь же ближайший ученик Гуру Нагарджуны — Арьядева, — встретившись с учителем, тоже приобрел «сиддхи жизненного эликсира» (цит. по [Андросов, 1990, 234]). Другие светочи Наланды также весьма в этом преуспели: Ачарья Буддхапалита «достиг сиддхи долгой жизни посредством практики расаяны», а Ачарья Бхававивека «достиг сиддхи пилюль бессмертия» [Тензин Гьяцо, 2006, 49–51]. Но все же величайшим алхимиком из числа учителей Наланды во все времена считался Арья Нагарджуна.

Как гласит предание, Нагарджуна был столь искусен в алхимии, что когда местность, в которой он жил, постиг страшный неурожай, он в течение двенадцати лет кормил монахов университета Наланда благодаря тому, что «путем алхимических операций превратил медь в золото» [Тензин Гьяцо, 2006, 43]. Таранатха так передает этот эпизод: «Учитель Нагарджуна с помощью состава, превращающего в золото [камни или железо], содержал в продолжение многих лет 400 проповедников Махаяны в Шри-Наланде» (цит. по [Андросов, 1990, 231]).

Будон в житии Нагарджуны пишет: «Во время, когда он занимал пост стража — церковнослужителя Наланды, случился голод. Шриман (мирское имя Нагарджуны. — Р. Н.) добыл эликсир золота и сумел обеспечить общину питанием. Но это считалось несправедливым средством (Будда заповедал монастырям жить исключительно подаянием. — Р. Н.), и он был изгнан из общины. Желая очиститься от проступка, он построил 10 млн монастырей и святынь, после чего обрел естественные и сверхъестественные магические силы» (цит. по [Андросов, 1990, 229]).

Известны и другие истории, описывающие, как при помощи своего искусства трансмутации металлов Нагарджуна, пусть и не вполне удачно, пытался служить благу живых существ. В частности, йогин Абхаядатта в жизнеописании 84 индийских махасиддхов Ваджраяны рассказывает, как однажды Нагарджуна вознамерился превратить в золото гору Гандхашилу. Сначала он сделал ее железной, затем медной, и, когда до обращения горы в благородный металл оставался один шаг, к нему обратился Бодхисаттва Манджушри, убедивший его в том, что это не принесет никакой пользы бедным, а лишь умножит зло и страдание в мире. Нагарджуна отказался от исполнения своего замысла, но «и по сей день у горы Гандхашилы есть глубокий медный оттенок» [Абхаядатта, 2011, 76].

Существует легенда о том, что благодаря своим алхимическим познаниям Нагарджуна сумел сделать золотой даже принадлежавшую ему

железную чашу для подаяния. Та стала объектом вожделения одного вора, но Нагарджуна не позволил ее украсть, а просто подарил ему чашу, показав абсолютное пренебрежение золотом. Пораженный вор сделался учеником мастера [Говинда, 2012, 59–60]. Впоследствии он прославился под именем Нагабодхи и, «живя подле Нагарджуны, приобрел сиддхи жизненной эссенции» (цит. по [Андросов, 1990, 234]).

В этом аспекте буддийская алхимия снова сближается с западной, основной постулат которой гласит, что секрет трансмутации металлов никогда не откроется тому, кто вожделеет о золоте. Золото является лишь побочным продуктом глубокого внутреннего преобразования мастера, которое возможно лишь при полном отрешении от мирских соблазнов. Все алхимики, которым европейские предания приписывали способность превращать обычные металлы в золото, отличались весьма скромным образом жизни и тратили свои богатства только на благотворительность.

То же равнодушие к золоту, сопутствующее способности извлекать его практически из ниоткуда, было свойственно не только Нагарджуне, но и другим буддийским мастерам Ваджраяны. Так, например, тибетский йогин Марпа во время своего очередного путешествия в Индию к стопам Гуру Наропы поднес ему мандалу, составленную из золотого песка, который он собирал долго и с большим трудом. Однако Наропа разбросал золото по лесу как подношение Трем драгоценностям, отчего Марпа сильно опечалился. Тогда «Наропа взмахнул руками, соединил ладони, раскрыл их и вернул золото в целостности и сохранности со словами: „Если тебе жалко золота, то вот оно. Мне не нужно золото. Если бы мне было нужно золото, то вся земля стала бы золотой“. Он ударил ногой по земле, и земля обратилась в золото» [Трактхунг Гьялпо, 2003, 99].

Та легкость, с которой мастера Ваджраяны, по преданию, могли превращать горы и земли вокруг себя в золото, породила мнение, будто буддийская алхимия существенно отличалась от западной тем, что в ней использовались лишь психические силы йогин, а не химические препараты и компоненты. Этой точки зрения придерживается, в частности, А. К. Васильев, который в своей статье «Алхимия в Тибете: истоки и метаморфозы традиции» заявляет буквально следующее: «Что касается превращения неблагородных металлов в золото, то, по-видимому, тибетцы, как правило, не пытались решать эту задачу лабораторным путем, отнеся ее преимущественно к сверхъестественным способностям просветленных мудрецов, которым для ее осуществления не требуется ничего, кроме их собственной духовной силы» [Васильев, 2012, 156].

Быть может, в самом Тибете магистральная ветвь алхимической традиции и развивалась по такому, чисто духовному, «безреактивному» пути, однако и в тибетской культуре все же находятся следы соотнесения духовных реалий с химическими веществами, что было свойственно и алхимии

Запада. Например, великий тибетский йогин Миларепа, как гласит наиболее известная из его биографий, повстречал своего ученика Шиву Ё Репу в местности Чумиг Нгулчу Буме, что в переводе с тибетского значит «сто тысяч капель ртути» [Речунгпа, 2003, 386]. Это не случайное совпадение, поскольку далее Шива Ё Репа в ваджрной песне, обращенной к Гуру Миларе, использует эту же алхимическую метафору, очевидно, весьма важную для тибетских йогингов: «О Почтенный, когда к тебе приходило материальное богатство... ты был подобен каплям ртути на земле... ты не загрязнился им» [Речунгпа, 2003, 432].

В Индии в эпоху махасиддхов Ваджраяны буддийская алхимия так же, как и западная, использовала различные вещества и минералы. Указания на это содержатся в жизнеописаниях Нагарджуны, где говорится не просто о превращении им гор или вещей в золото, а об изготовлении именно «эликсира золота». Ценные сведения на этот счет имеются в трудах средневекового ученого из Хорезма Абу Рейхана Бируни, который в XI веке подробно описывал разные стороны индийской жизни. О тамошней алхимии он передает: «Приверженцы этого искусства прилагают все усилия к тому, чтобы держать его в тайне, и воздерживаются от общения с непосвященными. Поэтому я не имел случая узнать от индийцев те пути, которыми они следуют в алхимии и какие вещества они берут за основу: минеральные, животные или растительные. Я слышал только, как они говорили о возгонке, обжиге, плавке и о вощении талька, который на их языке называют талака, поэтому я строю догадку, что они склоняются к минералогическому методу» [Бируни, 1995, 189].

Далее Бируни рассказывает о том, что родственным искусству трансмутации металлов в Индии считалась алхимическая наука *расаяна*, нацеленная на достижение долголетия и вечной молодости. Интересно, что санскритский корень «раса» означает «ртуть». Последняя была не только общим символом, но и важным практическим компонентом в алхимии Запада («Меркурий философов», «философская ртуть»), в китайской алхимии даосов («внутренняя киноварь»), а также, собственно, в буддийской алхимической традиции, которую индийские мастера Ваджраяны знали именно как «расаяну».

Бируни прямо называет Нагарджуну адептом расаяны: «Один из известных представителей этого искусства — Нагарджуна, происходивший из крепости Дайхак близ Соманатха. Он был выдающимся деятелем в этой области и сочинил книгу, превосходящую все прочие книги и редкостную» [Бируни, 1995, 189]. Здесь мусульманский автор, судя по всему, имеет в виду приписываемый Нагарджуне алхимический трактат «Расавайшешика-сутра», или «Расаратнакара-сутру». Правда, Бируни относил время жизни Нагарджуны-алхимика к X веку, что, впрочем, могло быть просто ошибкой хорезмийского путешественника.

Тибетский свод Танджур (Тенгьюр) включает перевод санскритского алхимического трактата «Расасиддхаштра», авторство которого приписывается индийскому брахману Вьяди. Бируни пишет, что на протяжении многих лет он безрезультатно предавался алхимическим опытам, пока наконец не истратил на них все свое имение. Удрученный, пришел он к реке и стал бросать в нее лист за листом ту рукопись по расаяне, коей пользовался в своих бесплодных поисках. Случилось так, что в это время ниже по течению оказалась одна блудница, которая увидела плывущий по реке алхимический трактат, собрала его, прочла немного и быстро нашла его владельца. Спросив Вьяди, почему он так поступил со столь драгоценной книгой, она услышала в ответ, что тот не желает больше иметь ничего общего с алхимией, поскольку эта наука отняла у него богатство и счастье, ничего не дав взамен. Блудница ободрила Вьяди, сказав, что негоже бросать на полпути то, что изведано до него столькими мудрецами. Она призналась, что неплохо зарабатывает и готова предложить ему все, что имеет, дабы он продолжил свои опыты. Воодушевленный встречей с ней, Вьяди вернулся к своему тиглю. Однажды брахман в очередной раз пытался воспроизвести один рецепт, в котором он всегда делал одну и ту же ошибку из-за неясности изложения. Там, где подразумевались масло и кровь, Вьяди не понимал иносказания, добавлял красные плоды, и все было напрасно. Но в тот день ему помогла случайность. Алхимик использовал масло для притираний, и несколько капель попало в котел. По счастью, он еще и сильно ударился, из раны в тигль брызнула кровь, и на сей раз все получилось. Бируни пишет, что «когда варево было готово, и он, и его жена намазались им для испытания, оба они полетели по воздуху... Вьяди с женой, летая, отправились, куда они хотели. Он составил по этому искусству знаменитые книги. Утверждают, что он вместе с женой не умер, и они живут до сих пор» [Бируни, 1995, 190].

Эта индийская история имеет интересные параллели в западной алхимии. Средневековый французский адепт Николя Фламель также искал философский камень вместе с супругой и в итоге разделил с ней свои алхимические достижения. В Европе тоже уверяли, будто они не умерли и на протяжении столетий тайно занимались благотворительностью.

Продолжение легенды о Вьяди повествует, что, получив «эликсир жизни», он спрятался вместе с ним на вершине неприступной скалы посреди непроходимых болот, не желая делиться ни с кем драгоценным знанием. Но Нагарджуна, движимый заботой о благе живых существ, нашел Вьяди и убедил его изложить свои открытия в алхимических трактатах для всеобщей пользы. «Важно то, — подчеркивает Говинда, — что тибетский манускрипт, в котором сохранилась эта история (Танджур: Дуб-тхоб угьячу-ца-жихи нам-тхар), упоминает ртуть (*нгу-чху*) как одну из наиболее важных субстанций, использовавшихся брахманом в его экспериментах. Это доказывает связь с древней алхимической традицией Египта и Греции,

которая считала ртуть тесно связанной с *prima materia* — первичной материей» [Говинда, 2012, 62].

Я не встречал ни одного упоминания о том, чтобы сам Нагарджуна передавал кому бы то ни было свои познания о трансмутации металлов. Возможно, будучи однажды наказанным за это в Наланде, он раз и навсегда пресек передачу этого искусства в линии своих учеников. А вот «эликсиром жизни» Арья Нагарджуна, если верить преданиям, не раз делился со своими последователями.

Его ближайший ученик Арьядева, как уже говорилось выше, тоже прослыл выдающимся мастером расаяны. В его биографии сказано, что, впервые придя к Нагарджуне, Арьядева «увидел, что он занят изготовлением пилюль „расаяны“ из ингредиентов, собранных накануне... В дальнейшем Ачарья Арьядева поселился на горе Шри Парват и под руководством учителя обрел множество духовных достижений, таких как алхимическая сила» [Тензин Гьяцо, 2006, 46].

Таранатха утверждает, что при изготовлении своих «пилюль бессмертия» Нагарджуна использовал ртуть. В частности, он рассказывает, что однажды, когда Нагарджуна в окружении тысячи учеников жил в Северной Индии на горе Ушира, он приготовил вместе с ними «в шесть месяцев ртутный эликсир, но при раздаче каждому по пилюле Шинкхиба, прикоснувшись к пилюле головой, бросил ее куда попало и на вопрос Нагарджуны о причине отвечал: „Мне этого не нужно. Если ты сам, учитель, хочешь иметь их [таких пилюль], то вели приготовить сосуды, наполненные водой“. Тогда поставили 1000 больших винных сосудов, наполненных водой, и лес тот [в котором они стояли] казался набитым. Тогда волхв в каждый сосуд влил по капле своей урины, и все они стали наполнены волшебной эссенцией или соком золота. Учитель Нагарджуна скрыл все это в одной труднодоступной пещере в боку той горы и произнес желание, чтобы в будущее время оно послужило к пользе одушевленных существ» (цит. по [Андросов, 1990, 234–235]).

Эта легенда говорит о превращении больших запасов «жизненного эликсира» одного из учеников Гуру Нагарджуны в *терма* — скрытое до будущих времен духовное сокровище. Понятно, почему в кругу индийских махасиддхов Ваджраяны «эликсиру жизни» уделялось такое внимание. Изготовление золота с точки зрения буддизма действительно являлось весьма сомнительным достижением, не имеющим особой духовной ценности (хотя сам принцип трансмутации неблагородных металлов очень созвучен идее Ваджраяны о трансформации мешающих эмоций на пути к Просветлению). Продление жизни, напротив, должно было считаться весьма полезным. Ведь для буддиста пребывание в человеческом теле — несомненное благо, позволяющее служить живым существам и достичь самореализации. В этом смысле употребление «жизненного эликсира» по своим духовным

функциям сопоставимо с действием Пуджи долгой жизни — распространенной буддийской практики.

Возможно, именно поэтому, когда Ваджраяна перешла из Индии в Страну снегов, сопутствующее ей алхимическое знание было усвоено там весьма выборочно. В частности, в Тибете не получила широкого распространения трансмутация металлов (хотя о ней прекрасно знали из житий Нагарджуны), тогда как изготовление «жизненного эликсира» стало там чрезвычайно популярным. Тибетским йогинам не было нужно золото, но они нуждались в крепком здоровье и долгой жизни для успешной практики и достижения высоких реализаций. Так буддийская алхимия постепенно преобразовывалась в тибетскую медицину, которая до сих пор несет в себе немало от алхимического наследия индийских махасиддхов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абхаядатта, 2011 — Абхаядатта. Буддийские мастера-маги. Легенды о махасиддхах / пер. с англ. Ю. Воротниковой. М.: Ориенталия, 2011.
2. Андросов, 1990 — Андросов В.П. Нагарджуна и его учение. М.: Наука, 1990.
3. Бируни, 1995 — Бируни А. Р. Индия / пер. с араб. А. Халидова, Ю. Завадовского. М.: Ладомир, 1995.
4. Васильев, 2012 — Васильев А.К. Алхимия в Тибете: истоки и метаморфозы традиции // Волшебная гора. Т. XVI. М.: Волшебная гора, 2012. С. 149–156.
5. Говинда, 2012 — Говинда А. Основы тибетского мистицизма / пер. с англ. Г. Д. Птицына. М.: Беловодье, 2012.
6. Речунгпа, 2003 — Речунгпа. Жизнь Миларепы / пер. Г. А. Журба // Великие учителя Тибета. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2003. С. 209–463.
7. Тензин Гьяцо, 2006 — Тензин Гьяцо, Его Святейшество Далай-лама XIV. Светоч трех вер / пер. с тиб. Б.Л. Митруев. Элиста: Центральный хурул, 2006.
8. Трактхунг Гьялпо, 2003 — Трактхунг Гьялпо. Жизнь Марпы-переводчика / пер. Г. А. Журба // Великие учителя Тибета. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2003. С. 15–208.

Н. Ю. Приходько (Владивосток)

ГЕНДЕРНЫЙ ДИСКУРС МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ: СТАТУС ЖЕНЩИНЫ В БУДДИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Гендерная теология является одним из разделов феминистской философии, демонстрируя своеобразный подход в создании концепций, обычно размещающихся в дискурсивном поле философии религии. Философия религии исследует феноменальное и категориальное пространство религиозной традиции; вопросы и понятия, являющиеся частью религиозной практики и считающиеся ее неоспоримым основанием. Традиционно основными проблемами теологических исследований являются: аргументы в пользу существования бога; осмысление сущности, происхождения, функционирования и значения идеи бога; религиозная практика и дискурс; вопросы природы религиозной веры и т.д. Предмет феминистской теологии, безусловно, отличается от традиционных теологических проблем. В круг проблем традиционной теологии феминистская теология включает категорию *женского*. Авторы-феминисты занимаются анализом гендерных ценностей различных религий и тем, в какой степени эти ценности влияют на моральные установки и стандарты гендерных отношений в обществе. Усилиями таких авторов, как М. Дали, Д. Пласков, Р. Шоп, Ю. Кристева, С. Гриффин, А. Рич, Р. Рушер, Л. Иригарей, исследования которых обогатили мировую феминистскую и теологическую мысль, было создано фундаментальное понятие феминистской теологии, понятие «патриархатной религии». Патриархатные религии принижают роль *женского*, нивелируют женский опыт веры и весьма эффективно лишают женщину многих возможностей. С точки зрения феминистской теологии в каждой из мировых и национальных религий присутствуют патриархатные установки, существующие как система догматов и практик, ограничивающих женщин в пространстве духовного; отчуждающих женщин от легальных способов духовной жизни. Эту религиозную стратегию

М. Дали определяет как негласно существующую в обществе политику женской «виктимизации» [Суковатая, 2002, 183]. Современный феминизм предлагает альтернативное прочтение религиозных образов и традиций, переводя тем самым «идеи веры и абсолютной истины в плоскость культурной наррации в качестве семиотического объекта, доступного дискурсивному анализу» [Суковатая, 2002, 184]. Результатом альтернативного прочтения феминистами фундаментальных религиозных текстов являются феминистские религиозные дискурсы и практики, оправдывающие женское понимание духовного и утверждающие толерантное отношение к женскому религиозному опыту.

Первоначально феминистская теология занималась критикой и деконструкцией христианских догматов и практик. Этот интерес был вызван общей территорией существования феминизма и христианства (оба явления получили широкое распространение в пространстве западной цивилизации), а также тем, что наибольшего размаха теологическое реформаторское движение достигло именно в христианском мире (феминистские теологи присоединилось к критике христианства, которая началась задолго до появления феминизма). Затем интерес феминистов переместился на другие институциональные религии, наибольший интерес в этом смысле вызывали ислам и иудаизм. По мнению феминистов, все вышеперечисленные религиозные традиции создают систему патриархатных представлений о мире; они отражают патриархатные взгляды и установки, канонизация которых в виде цитат, откровений и других нарративных практик способствовала укоренению патриархата в культуре и оправдания его с позиций духовного авторитета. В поисках религий, которые бы соответствовали фундаментальным ценностям феминизма, феминистские авторы обращаются к дохристианским верованиям, к древним культу богинь и матриархатным мифам, которые способствуют более целостной самоидентичности женщины.

Что касается буддизма, то он долгое время находился за скобками феминистских исследований. И по настоящий момент существует достаточно небольшое количество исследований, в которых буддизм бы рассматривался с феминистских позиций. Среди крупнейших авторов, осуществивших подробный гендерный анализ буддийских текстов и практик, — Миранда Шо. Опираясь на основные принципы феминистской историографии, сформулированные такими авторами, как Г. Лернер, Э. Ш. Фиоренца, Д. Скотт, М. Шо рассматривает гендерные установки тантрической традиции буддизма. Причина, по которой феминистская теология долгое время обходила буддизм молчанием, по-видимому, заключается в том, что буддийская традиция дает не так много возможностей для критики, как другие институциональные религии. Более того, М. Шо указывает на совпадение некоторых феминистских и буддийских приори-

тетов, она подчеркивает, что «в области феминистской теологии некоторые ученые выдвигают буддийские принципы» [Шо, 2001, 21]. Феминистская философия утверждает, что различия, предписываемые обществом мужскому и женскому, являются конвенциональной процедурой, в основе которой лежит мотивация, не совпадающая с сущностью этих феноменов. Буддийская философия также признает условность различий между мужским и женским.

Впрочем, условность различия приписывается буддизмом не только мужскому и женскому, но и другим феноменам, которые обычно мыслятся людьми как оппозиционные (например, белое — черное, день — ночь, жизнь — смерть и т.д.). Согласно буддийским текстам, просветленное сознание мыслит мир недвойственным. Попытка понимать и описывать мир посредством оппозиционирования феноменов, существующих в его пространстве, признается в буддизме вредным для человека заблуждением. Идея о недвойственности мира является фундаментальной идеей *сутр Махаяны*.

Буддологи предполагают, что сутры Махаяны в основном создавались между I веком до н. э. и VI веком н. э., причем наиболее интенсивным периодом их появления были II–IV века. Авторы этих текстов неизвестны. Буддийская традиция утверждает, что все махаянские сутры являются записью подлинных слов Будды, произнесенных им для своих наиболее совершенных учеников. Позднее эти тексты были сокрыты Буддой и пребывали в сокрытии до тех пор, пока не появились люди, способные их понять. В буддологии приписывание текстов махаянских сутр Будде объясняется совершенно иначе. «Хинаяна провозглашала: „Все, чему учил Будда, есть истина“. Махаяна значительно изменила эту формулировку, и она приобрела вид: „Все, что истинно, и учил Будда“ (то есть не только слова Будды истинны, но и всякие истинные слова есть слова Будды). Если же учесть, что в Махаяне Будда превращается в высший универсальный принцип, природу реальности как таковой, то вполне естественно, что его откровение не может ограничиваться периодом его земной жизни в виде Будды Шакьямуни, бывшего дотоле царевичем Сиддхартхой Гаутамой. По существу, любой монах, любой йогин, испытавший состояние пробуждения, истинность которого, по определению, имеет имманентный характер, то есть является вполне самоочевидной для обладающего данным опытом, мог рассматривать свое понимание и свое видение реальности как понимание и видение Будды. Таким образом, по меткому замечанию одного буддолога, Будда через пятьсот лет после своей кончины произнес во много раз больше речей и проповедей, чем за всю свою жизнь» [Торчинов, 2002, 105–106]. Само слово *сутра* (санскр.) означает «нить, на которую нечто нанизывается». Так в Индии назывались базовые тексты религиозно-философских школ, фиксировавшие учение основателя данной традиции.

Буддийские сутры представляют собой сочинения нарративного характера с многочисленными описаниями, перечислениями и повторами. Существует много типов махаянских сутр, но мы будем говорить только об одном — сутрах теоретического характера, послуживших доктринальной основой философских школ Махаяны. К этому типу можно отнести все «Праджняпарамита-сутры» (санскр., тексты «Совершенствования мудрости»). Праджняпарамита-сутры являются самыми ранними каноническими текстами Махаяны и представляют собой цикл текстов, утверждающих основы Учения (например, «Праджняпарамита-сутра в десять тысяч шлок», «Праджняпарамита-хридая-сутра» (санскр., «Сутра сердца запредельной мудрости»).

Основные идеи праджняпарамитских сутр формируются в пределах двух основных концепций буддизма Махаяны — учения о пустоте и бессущности всех *дхарм* (санскр., в данном случае «элемент, частица») мироздания. Праджняпарамита-сутры в буддизме также именуются сутрами Второго поворота колеса учения. Буддийская традиция утверждает, что Будда Шакьямуни трижды провозгласил *Дхарму* (санскр., в данном случае «Закон, Принцип»), три раза повернув колесо учения: в первый раз — провозгласив учение о Четырех благородных истинах и причинно-зависимом происхождении (санскр. *Хинаяна* — «Малая колесница»), во второй раз — открыв учение о пустоте и бессущности всех *дхарм* (санскр. *Махаяна* — «Большая колесница»), и в третий раз — объяснив, что причиной всего существующего является сознание.

Понятие *шуньята* (санскр., «пустота») в буддийской традиции описывает то, что лишено *свабхавы* (санскр., «самость»). Буддисты считали, что все материальные объекты пусты, то есть не располагают *свабхавой*, так как условны и переменчивы. Также не располагает самостью и человек. Утверждение о наличии в человеке некоего неизменного начала считалось ошибочной посылкой, ведущей к страданию. «Буддисты стремились доказать, что все сущее возникает в зависимости от обстоятельств, а последние неизменно переменчивы» [Томпсон, 2002, 179]. Что означает утверждение о пустотности всего сущего в логике нашего исследования? Это утверждение означает, что согласно буддийской доктрине не существует некой мужской или женской самости. Осознание шуньяты делает бессмысленными вопросы: «Что есть „Мужское Я“?», «Что есть „Женское Я“?» И мужчина, и женщина одинаково *пустотны*, то есть не обладают в проявленном мире ничем неизменным. Человек является частью бесконечного процесса перемен: родившийся сегодня мужчиной в своем следующем рождении может быть женщиной. Приписывать своему полу какое-либо значение — значит предаваться иллюзии, ведущей к разочарованию и страданию. Один из адептов Махаяны великий Гуру Ринпоче Падмасамбхава (VIII–IX века) считал: «Тело — основа реализации мудрости.

Тела мужчин и женщин одинаково подходят для достижения Просветления. Порой, если у женщины сильная мотивация, ее потенциал больше, чем мужской» [Бальжитова, 2007, 5].

Таким образом, единственное, что имеет значение в процессе достижения Просветления, — это человеческое тело: не слишком важно, принадлежит это тело мужчине или женщине. Наличие человеческого тела в буддизме является обязательным условием Просветления: только человек может, преобразовав свою собственную природу, стать в дальнейшем Буддой. Рождение в человеческом теле буддизм рассматривает как редкую, драгоценную возможность реализации Просветления; то, что некто родился человеком (согласно буддийской космологии, существует множество других, нечеловеческих миров), свидетельствует о его духовных заслугах. Шанс родиться человеком ничтожно мал. В буддизме существует метафора черепахи, находящейся на дне океана, и кольца, плавающего на поверхности океана; шанс, что, когда черепаха всплывет, ее голова окажется внутри кольца, невелик, таков же и шанс родиться человеком. Шансом наличия человеческого тела, считают буддийские авторы, надо пользоваться, чтобы достигнуть Просветления, не обращая внимания на то, мужское это тело или женское.

Интересно, что феминистская философия также критикует нормативный дуализм, хотя и с других позиций, нежели буддизм. Нормативный дуализм, по мнению философов-феминистов, проявляется тогда, когда рассматриваются пары дух — тело, мышление — чувства, мужчина — женщина и т.д. «Философы, склонные к нормативному дуализму, интерпретируют явления, которые, возможно, дополняют друг друга или даже не могут существовать раздельно, в категориях взаимоисключающих оппозиций (или — или, но не одновременно). Например, некое ментальное явление может попасть под категорию „мышления“ или „чувства“, но не под обе эти категории одновременно. Далее одному из членов оппозиции приписывается большее значение, чем другому, например, мышлению, а не чувствам, или разуму, а не телу. Менее ценная часть вообще исключается из части более ценной» [Женщины, 2005, 7].

Следующая группа доктринальных сутр Махаяны связана с теорией *Татхагатагарбхи* (санскр., «лоно Истинносущего»). К этим сутрам относятся Махапаринирвана-сутра (Сутра великого ухода в нирвану), Шримадэви-симханда-сутра (Сутра львиного рыка царицы Шрималы), Татхагатагарбха-сутра (утра зародыша состояния Будды). «Татхагата» в данных сутрах используется как один из основных эпитетов Будды. Слово *гарбха* полисеманлично. В буддийской традиции оно имеет по крайней мере два значения. В первом значении гарбха понимается как зародыш состояния Будды в каждом живом существе. Потенциально каждый человек является Буддой, каждый человек имеет возможность стать Буддой. Вторая

интерпретация термина в традиции Махаяны означала, что в живых существах реально присутствует некая особая сущность, которая может быть названа «природой Будды». Если первое понимание термина *гарбха* подчеркивало, что все живые существа имеют возможность стать Буддами, то второе подчеркивало, что все живые существа уже являются Буддами, они должны это осознать и реализовать свой скрытый потенциал Будды. Как видим, в сутрах, раскрывающих смысл концепции Татхагата-гарбхи, говорится обо всех живых существах как о будущих Буддах, независимо от того, мужчины они или женщины.

Отношение к мужчинам и женщинам, как имеющим равные возможности в достижении состояния Будды, в буддийской иконографии олицетворяет образ тибетской богини *Тары*. В махаянском культе считается, что, будучи преисполненной великого сострадания, Тара дала обет стать Буддой в женском теле, чтобы показать, что женщина ни в чем не уступает мужчине.

Буддийская традиция сохранила имена женщин, достигших больших высот в буддийской йоге, основавших свои линии передачи Учения и оставивших многочисленные наставления в буддийской практике. Лакшминкара, Нигума, Сукхасиддхи, Мандарава, Йеше Цогьял, Гелонгма Палмо, Мачиг Лабдрён почитаются в буддийской традиции наряду с буддийскими патриархами, которые при жизни были мужчинами.

Итак, как показал предшествующий анализ, в текстах традиции Махаяны отсутствуют так называемые патриархатные установки; в этой традиции женщины полностью уравнивались в правах с мужчинами в вопросах достижения религиозного спасения. Для более полного понимания статуса женщины в буддийской традиции рассмотрим тексты, предшествовавшие возникновению Махаяны. Подробно положение женщины рассматривается в фундаментальном для всех направлений и сект буддийской традиции тексте *Винаи* (санскр., «нравственное воспитание, руководство поведением и само поведение»). Текст Винаи содержит нравственно этические учения, правила, заповеди, обеты, задача которых — создать внешние и внутренние условия для духовного совершенствования членов буддийской общины и тех мирян, кому дорого учение Будды. Виная является частью так называемого *Палийского канона*. Палийский канон, или, иначе, буддийский канон Типитака (пали, «Три корзины мудрости»), был создан в эпоху правления знаменитого царя Ашоки (III век до н. э.), который объявил буддизм государственной религией. Как видим, текст Винаи был канонизирован примерно за два столетия до появления первых сутр Махаяны (появился этот текст еще раньше — по преданию, через год после смерти Будды).

В «Винае» рассказывается о том, что на пятый год после своего Просветления Будда Шакьямуни встречается со своей приемной матерью

Махападжапати, которая просит его о создании *сангхи* (санскр., «община») для женщин, которые решили стать монахинями и оставить мирскую жизнь, следуя буддийской *Дхарме* (санскр., «Закон»). Будда трижды отказал ей. «Тогда Махападжапати обрезала волосы, надела желтые одежды и последовала за ним вместе с другими женщинами из шакьев. Они явились с опухшими ногами, покрытыми пылью, и Ананда (ближайший ученик Будды Шакьямуни) обнаружил их плачущими за дверями. Он встретил их и передал их просьбу Будде, который снова трижды отказал им. Тогда Ананда сказал: „Способна ли, Господин, женщина, ушедшая из дому к бездомной жизни в учении и уставе, что провозглашены Татхагатой, познать плод Входа в поток, или Единичного возвращения, или Невозвращения, или Архатства?“ — „Женщина способна, Ананда“. — „Если так, Господин, то Махападжапати Готами, тетя Господина, во многом послужила ему, она была нянькой для Господина и кормилицей, и давала ему молоко; и когда его мать умерла, кормила его своей грудью. Было бы хорошо, Господин, если бы женщинам позволили уходить...“ — „Если, Ананда, Махападжапати обязуется выполнять восемь Строгих правил, пусть это станет ее посвящением“» [Томас, 2003, 169–170]. Затем Будда дал восемь строгих правил послушания для монахинь (санскр. *гарудхарма*):

- 1) даже если монахине сто лет, она должна первой приветствовать монаха и опускаться перед ним на колени, пусть даже его только что посвятили;
- 2) монахиня не должна находиться в уединении в месте, где нет монахов;
- 3) дважды в месяц монахиня должна узнавать у сангхи монахов о времени общего собрания и о времени, когда должен прийти монах с наставлениями;
- 4) после периода Уединения монахини должны проводить церемонию окончания и в собрании монахов, и в собрании монахинь;
- 5) определенные проступки должны разбираться обоими собраниями;
- 6) послушница, которую учили шести правилам в течение двух лет, должна просить о посвящении оба собрания;
- 7) монахиня никогда не должна осуждать или ругать монаха;
- 8) официальные заявления монахинь, обращенные к монахам, запрещены; заявления монахов, обращенные к монахиням, не запрещены.

В дальнейшем были разработаны правила монашеского общежития. Они состоят из 253 правил для монахов и 364 правил для монахинь;

по другим данным, 227 правил для монахов и свыше 300 правил для монахинь.

Демонстрируют ли приведенные выше отрывки из Винаи патриархатные установки буддийской традиции? Очевидно, нет. В тексте Винаи, так же как и в сутрах Махаяны, говорится о равенстве мужчин и женщин в достижении религиозного спасения. Почему же тогда появились разные правила монашеского устава для мужчин и для женщин? Отвечая на этот вопрос, необходимо учитывать то, каким было древнеиндийское общество и какое место в нем занимали женщины.

Общество Древней Индии строго придерживалось традиций и обычаев, изложенных в Ведах, которые регламентировали жизнь и поведение не только отдельно взятого человека, но и всех каст общества Древней Индии в целом. Веда, как и законы Ману, определяли место и роль женщины в обществе, предназначая ей участь дочери, воспитанной в строгости, почитительной жены, рачительной домохозяйки; такое социальное поведение было обязательным для женщин всех четырех варн. Женщины высшей касты обладали более высоким социальным статусом в обществе и привилегиями по сравнению с женщинами из низших каст, но духовные возможности и потребности женщин — как высших, так и низших — были сведены к нулю. «Женщинам любой касты, наряду с самой неприкасаемой кастой „шудр“, запрещалось изучать Веда, самостоятельно выполнять какие-либо обряды, посты и обеты и даже присутствовать при распевном оглашении ведических текстов. Брахман, жрец, отвечающий за сохранность и передачу ведического знания, рискнувший ознакомить женщину с Ведами, изгонялся из общества навсегда. Изгонявшийся из своей касты брахман был вынужден примыкать к касте „неприкасаемых“, поскольку выжить вне каст в одиночку в условиях кастовой организации общества было невозможно. А это был тяжелый удар для человека, воспитанного и выросшего в уважении, почитании и богатстве. В древнеиндийском обществе мужчина мог свободно стать религиозным служителем, аскетом или монахом какой-либо религиозной системы, не встречая особых протестов с чьей-либо стороны. В то время как женщина из-за своего стремления получить религиозные знания могла потерять семью, социальное положение в обществе» [Бальжитова, 2007, 9]. В такой ситуации введенные Буддой ограничения были жизненно необходимы для женщин. Более строгая регламентация образа жизни женщин-монахинь по сравнению с мужчинами-монахами была продиктована не особенностями женской природы, но реалиями социальной ситуации; к другому обществу и к другому времени эти предписания неприменимы. Фундаментальным тезисом буддийской традиции является утверждение об опасности индоктринации учения. Последними предсмертными словами Будды Шакьямуни, обращенными к ученикам, были слова о непостоянстве всего сущего. «Об-

ращаясь к монахам, он сказал: „Послушайте, монахи, я к вам обращаюсь. Подвержены распаду сложные вещи, усердно стремитесь“. Таковы были последние слова Татхагаты» [Томас, 2003, 225]. Эти слова патриархи буддийской традиции впоследствии толковали в том числе и как необходимость изменения учения со временем. Со временем — безусловно, Будда Шакьямуни понимал это — строгие предписания в отношении монашеской жизни женщин потеряют всякий смысл.

Таким образом, на протяжении двух с половиной тысячелетий существования буддийской традиции проводилась мысль о равенстве женщины и мужчины на пути к Просветлению. Лидеры современного буддизма также в своих лекциях и проповедях размышляют о мужской и женской формах существования, о месте и роли как мужчин, так и женщин в современном мире. Глава тибетского буддизма школы *Гелуг* (тиб., «учение, закон добродетели») Его Святейшество Далай-лама XIV в одной из своих лекций говорит о необходимости понимания истинных достоинств обоих полов. Определенное преимущество, сильная сторона женщины, по его мнению, заключается в ее способности сострадать, сочувствовать, «слышать и ощущать весь мир своим сердцем» [Психология, 2009, 77]. *Каруна* (санскр., «сострадание») является важнейшим понятием буддизма и базисным условием для всех стремящихся к Просветлению. В раннем буддизме, в буддизме Хинаяны сострадание рассматривалось как одно из Четырех неизмеримо совершенных качеств (к совершенным качествам относили Любовь, Сострадание, Радость и Невозмутимость). Эти Четыре неизмеримо совершенных качества медитационно практиковались монахами в целях духовного освобождения от отрицательных состояний сознания. В ранней Махаяне, и в частности в трактатах *Нагарджуны* (II век н. э.), сострадание присоединялось к списку Шести совершенствований седьмым пунктом. Идеальное сострадание к другим существам способен испытать только тот, кто искоренил привязанности к «я» и «мое», достиг уровня недвойственного мышления. Таких существ в буддийской традиции называют *Бодхисаттвами* (санскр., «Просветленное существо»). Бодхисаттвы (монахи или миряне) дают обет достигнуть Просветления из сострадания к другим существам, а не для себя лично. Буддийская традиция называет огромное количество Бодхисаттв, как мужчин, так и женщин; кроме того, современный буддизм именует Бодхисаттвами даже тех людей, которые не принадлежат к буддийскому учению (например, мать Тереза). Думается, что в череде воплощений на пути к Просветлению именно женское тело дает больше возможностей для развития сострадательных качеств. Вот почему Его Святейшество Далай-лама XIV говорит открыто и без всякого намека на иронию: «Когда меня спрашивают, хочу ли я в следующей жизни воплотиться в теле женщины, я отвечаю: „Да, конечно“» [Психология, 2009, 77].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бальжитова, 2007 — Бальжитова О. М. Положение женщины в буддизме Индии, Монголии и Бурятии: автореф. дисс. Чита: Читинский государственный университет, 2007.
2. Женщины, 2005 — Женщины, познание и реальность: исследования по феминистской философии. М.: Российская политическая энциклопедия, 2005.
3. Ингерфелд, 2003 — Ингерфелд М. Женщины в буддизме. М.: Российская ассоциация буддистов школы Карма Кагью, 2003.
4. Психология, 2009 — Психология. М.: Издательский дом АФС, 2009. № 36.
5. Суковатая, 2002 — Суковатая В. А. Феминистская теология и гендерные исследования в религии: перспективы новой духовности // Общественные науки и современность. 2002. № 4.
6. Томас, 2003 — Томас Э. Будда. История и легенды. М.: Центрполиграф, 2003.
7. Томпсон, 2002 — Томпсон М. Восточная философия. — М.: «ФАИР-ПРЕСС», 2002.
8. Торчинов, 2002 — Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: Петербургское востоковедение, 2002.
9. Шо, 2001 — Шо М. Страстное просветление. Женщины в тантрическом буддизме. М.: Добрая книга, 2001.

Н. В. Пупышева (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

ПАРАДИГМАЛЬНАЯ ОСНОВА РАЗЛИЧИЙ МЕЖДУ БУДДИЗМОМ И ЗАПАДНОЙ НАУКОЙ

«„Запад есть Запад, Восток есть Восток, и они никогда не сойдутся“. В этой простой фразе Редьярда Киплинга чувствуется вся досада завоевателя, который понимает, что те, кого он считал побежденными и покоренными, носят в себе нечто такое, на что он не может иметь никакого влияния». Так начинается книга «Восток и Запад» Рене Генона — французского мыслителя, который поставил диагноз болезни западной цивилизации в 20-х годах, задолго до того, как признаки этой болезни стали очевидны, поставив весь мир на грань самоуничтожения. Рене Генон описывает процесс деградации человечества как раздробление и замутнение изначальной Единой Духовной Традиции [Генон, 2005].

Различия между западным и буддийским мировоззрением настолько глубоки, что все человеческие знания, все науки несут печать этих различий, то есть печать картины мира, с позиций которой рассматриваются те или иные феномены как некой матрицы. Многие западные ученые видели, чувствовали и анализировали недостаточность и противоречивость западной картины мира, видя фрагментарность ее физико-химического подхода к человеку. Крупнейшие западные психологи и философы, такие как А. Шопенгауэр, К.Г. Юнг [Юнг, 1997] и Э. Фромм [Фромм, 2010а; 2010б; 2007], обращались к буддийскому учению как к образцу целостного взгляда на человека и на мир.

Исследователи тибетской медицины сталкиваются с проблемой, связанной с невозможностью провести прямые параллели между нозологическими формами, принятыми в западной медицине, и нозологией тибетской медицины. Несмотря на большие успехи тибетской медицины на Западе, довольно трудно убедить западных ученых в достоверности подхода восточных медицинских традиций (китайской, индийской аюрведической и тибетской). В значительной степени это происходит потому, что

различия между этими нозологическими системами приводят исследователя к сопоставлению фундаментальных основ картин мира — западной (в основном материалистической) и буддийской.

Сопоставление достижений современной западной науки с истинами учения буддизма, которые уходят в глубь тысячелетий, но сохранились практически в неизменном виде, представляет большой интерес. Западные специалисты в области физики и математики констатируют недостаточность классической научной картины мира для объяснения объективных явлений, обнаруженных в последние годы. Об этом, например, рассказывает профессор Венского университета Антон Цайлингер Далай-ламе XIV во время консультаций, организованных Его Святейшеством для западных ученых. Так, создание квантового компьютера связано с функционированием физических законов, которые разрушают устоявшиеся на Западе представления о научной картине мира. Это касается всей картины мира, понимания природы живого существа, в частности, человека, понимания пустоты и природы света, что в буддийском учении имеет базовое значение [Цайлингер, 2000].

Интересное описание различий картин мира современной западной науки и восточных учений, к которым относится и буддизм, дает А. Г. Дугин в своей диссертации «Эволюция парадигмальных оснований науки» [Дугин, 2001]. Ему принадлежит метод структурных парадигм, позволяющий выявить наиболее общие структурные черты мировоззрений, формирующие определенные черты и свойства картин мира разных социумов. По этой классификации буддизм является традиционной *холистической* системой, в основе которой лежит *манифестационистская парадигма* — так называемая *парадигма Сферы*. Принцип холизма — это утверждение примата *Целого* по отношению к части, когда *Целое* проявляется во всех своих частях, то есть Центр манифестируется в периферических феноменах, определяя тем самым изначальные субъектно-объектные отношения и гносеологию философских воззрений этих систем. Центр, имеющий измерение Света, единосущ с феноменами, что предполагает трансцендентную имманентность, когда «божественная» природа Света проявляется во всех кажущихся отдельных феноменах. Это принцип проявления *ex deo*.

Так, тибетская медицина, являясь буддийской наукой, предполагает картину мира, принципиально отличающуюся от той, которая представляется естественной для европейски образованного человека. Структурной основой этой холистической модели мира является система *великих элементов* — на санскрите *махабхут*, что буквально переводится как «великие проявления» (то есть великие манифестации). Базовые понятия тибетской медицины, такие как система *великих элементов* (*земля, вода, воздух, огонь, пространство*) и *три начала* организма человека (*ветер, желчь и слизь*) являются частью этой иной картины мира, где внешний мир переживается личностью как ее часть по закону причин и следствий, то есть

по закону кармы. Рождение человека происходит как «развертка» пяти элементов из *пустоты*, а смерть — как их «свертка» в *пустоту*. Моделью мира в буддизме, таким образом, является живое существо, человек, существующий вместе с переживаемым им внешним миром; в нем проявляются все уровни реальности — уровень психики, уровень физиологии, уровень физический и уровень социальный. Если в буддийской модели мира центром миропонимания является живое существо, то отдельные живые существа являются друг для друга «параллельными вселенными». Такая модель мира дает пространство для развития логики гуманистического учения буддизма, отправной точкой которого является *страдание*, причиной которого признается *неведение* живого существа относительно собственной чистой, нирванической природы, природы Света.

Для этой, как и для других восточных традиций, по определению Эриха Фромма, весьма характерен *бытийный модус*, в то время как для западной цивилизации основным социально-психологическим модусом стал *модус обладания* [Фромм, 2010]. Иными словами, познание в буддизме имеет в основном четкую субъектную направленность, тогда как западное мышление имеет объектную направленность, а западные науки признают своим объектом только «объективную реальность», пытаясь и «субъект» рассматривать как объект. Буддизм своей целью ставит *победу над собой*, тогда как западное мышление стремится к *победе над объектами*, то есть к доминированию над «другими». Эта разница в социально-психологических интенциях имеет далеко идущие цивилизационные последствия: глубокое проникновение в психологию человека при аскетическом развитии материального аспекта культуры в буддийских культурах и общество потребления и развитие высоких технологий на Западе. Такое цивилизационное расхождение вытекает из разного решения дилеммы «быть или иметь», то есть из разного видения дихотомии «я — не я» — дихотомии «субъект — объект».

Западная наука имеет особую историю развития парадигмальной основы. Центр древней холистической модели мира в результате неких концептуальных построений еще в древности был отделен от феноменального мира, что породило так называемую *парадигму Луча*, унаследованную христианством и свойственную креационизму средневековой схоластики. Характерными чертами этой парадигмы являются принцип творения *ex nihilo* (из ничего) и *абсолютная трансцендентность* Творца. В креационистской модели Творец не является единосущим с сотворенным им миром, он полностью трансцендентен.

Результатом борьбы рационализма со средневековой схолистикой, в основе которой лежала креационистская модель, стала так называемая *парадигма Отрезка*. В этой парадигме Целое абстрагировано, а значит, присутствует представление о начале и конце мира и отдельных явлений, которые

рассматриваются как объекты наблюдения и опыта. Интеллектуальная борьба с противоречиями парадигмы Луча привела к полному абстрагированию Творца и развитию исследований тварного мира как объектов опыта, что в период Новой истории дало толчок развитию на Западе позитивных наук, анатомирующих материальный аспект реальности. Интересно, что в западных науках Нового времени меняется *орган гносеологии*. Если в древней парадигме Сферы, то есть манифестационизма, в основе познания был *солярный принцип*, а органом познания являлось сердце, то в парадигме Отрезка — в западных науках Нового времени — это *лунарный принцип*, а орган познания — это голова, рассудок, отражающий реальность.

Западная медицина выросла и развилась как одна из позитивных наук. Современные технологии являются продуктом интеллектуального познания мира, свойственного парадигме Отрезка. Однако достижения физико-математических наук, таких как квантовая физика (Нильс Бор), а также достижения западной философии и психологии XIX и XX веков сделали некий прорыв в более древние пласты представлений о мире, в холистические представления, свойственные парадигме Сферы. В области философии и психологии это Артур Шопенгауэр, Карл Густав Юнг, Эрих Фромм, проявлявшие особый интерес к буддийскому учению, и другие ученые.

На Западе парадигма Сферы была свойственна картине мира античности и эпохи Возрождения. В иудаизме Каббала также относится к древней традиции парадигмы Сферы. Фрагменты этой древней парадигмы всегда сохранялись параллельно с официальной наукой в виде всевозможных мистических учений (герметизм, астрология, алхимия) и народных верований, против которых западная наука боролась несколько веков. В последнее время такая борьба ослабела по нескольким причинам:

- 1) западная наука нашла противоречия в собственных представлениях о мире в связи с обнаружением базовой пустоты микромира материальных объектов (квантовая механика), когда материя все более сводится к свету;
- 2) западная психология и философия постмодерна (Жиль Делёз — [Делёз, 1990]) обнаруживают пустоту индивидуального «я» человека, что порождает чрезвычайно пессимистический, суицидальный взгляд на реальность. Такой взгляд на человека порождает фактическое отрицание любых авторитетов прошлого, а вместе с ними и нравственные тормоза индивидуума, что является причиной современной агрессии и нравственного растрепывания, идущих с Запада вместе с экспансией западных технологий. Стремление к самоуничтожению, к агрессии характерно для Запада, где живые существа рассматриваются как сотворенные *ex nihilo* (из ничто), то есть фактически как некие биороботы;

- 3) социальные потрясения XX века, такие как геноцид целых народов, оружие массового уничтожения, являются основой для отрицания нравственных авторитетов прошлого. Так, философ постмодерна Жан-Франсуа Лиотар в известной работе «Состояние Постмодерна» (1979) [Лиотар, 1998] утверждает, что наш век с его пост-современным состоянием отмечен «скептицизмом по отношению к мета-нарративам». Эти «мета-нарративы» — «великие повествования» — являются грандиозными, крупномасштабными доктринами и философиями мира типа исторического прогресса, познаваемости всего наукой или возможности абсолютной свободы;
- 4) фактически для западного постмодерна характерны признаки деонтологизации и дегносиологизации как некое признание пустоты индивидуального «я» и пустоты «объективного мира». Признание пустоты вовсе не предполагает перехода на позиции буддизма, поскольку в буддизме, как и в других мировых религиях, центральное место занимает нравственная чистота, базирующаяся на чувствах любви и сострадания. Это есть и на Западе, но только на уровне индивидуальных духовных достижений, в процессе которых приходится преодолевать инерцию общественного сознания цивилизационного уровня;
- 5) для западного мировоззрения характерен разрыв традиций. Вся история западной мысли — это история реформаций: религиозных, научных, духовных и социальных. Разрыв традиций — это протест и борьба с устоявшимися нормами. Именно поэтому в настоящее время на Западе уже нет былого неприятия знаний, характерных для парадигмы Сферы. Отсюда и изобилие мистических учений, даже inferнального характера, которые в условиях западного либерализма рассматриваются как имеющие право на существование.

Обнаружение пустоты индивидуального «я» и пустоты внешнего мира явилось для западной мысли неким мировоззренческим тупиком, в то время как для буддизма это основа всей буддийской философии, потому что в парадигме буддизма пустота является природой Света, который переживается индивидом эмоционально как Любовь, Сострадание, Радость, Равное отношение ко всем, то есть как Блаженство. В буддизме центром Вселенной является сердце живого существа, природой которого является Свет. Лишь собственное неведение не позволяет живому существу быть счастливым, то есть осознавать свою собственную природу Света, чем и порождаются страдания живого существа. И так далее... Далай-лама XIV настаивает, что в современном мире самой насущной задачей воспитания стало эмоциональное воспитание, потому что современные технологии могут стать орудием гнева, что может погубить современную цивилизацию.

Для буддийского учения характерна тенденция к сохранению традиции, которая является корнем учения. Буддийское учение передается изустно от Учителя к ученику при непосредственном общении. Образ Учителя запечатлевается в сердце ученика и освещается чувством любви, сострадания, радости и равного отношения ко всем живым существам. Начало традиции духовного Учения уходит, таким образом, в глубь веков, к самым его истокам. Причем традиция имеет наднациональный характер, поскольку истинная духовность является универсальным свойством сознания человека. Поворот колеса буддийского Учения предполагает распространение его в среде разных этносов, что достигается через перерождения людей, несущих традицию, в иной культурной среде, что делает буддизм мировой религией. Буддизм есть там, где есть Будда.

Вследствие принципиальных различий парадигм, отличий модели миропонимания, на которой основана тибетская медицина (*парадигма Сферы*), от модели миропонимания, на которой основана современная западная медицина (*парадигма Отрезка*), прямая аналогия базовых понятий этих медицинских наук невозможна. Однако для объективизации методов тибетской медицины, например пульсовой диагностики, вполне можно идти эмпирическим путем, принимая понятийные схемы тибетской медицины за некие гипотетические модели, которые на проверку дают практический результат, поддаются измерениям, формализации, компьютеризации и являются эффективным диагностическим инструментом. Хотя невозможно полностью перевести язык тибетской медицины на язык современной науки, есть возможность применения ее методов в качестве методов комплементарных, дополняющих арсенал современной западной медицины.

ЛИТЕРАТУРА

1. Генон, 2005 — Генон Р. Восток и Запад / пер. с фр. Т. Любимовой. М.: Беловодье, 2005.
2. Делёз, 1990 — Делёз Ж. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип: Специализированная информация по общеакадемической программе «Человек, наука, общество: комплекс. исслед.»: [Сокр. перевод-реферат] / введ. М. К. Рыклина. М.: ИНИОН, 1990.
3. Дугин, 2001 — Дугин А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки. М., 2001.
4. Лиотар, 1998 — Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / пер. с фр. Н. А. Шматко. М.: Институт экспериментальной социологии ; СПб., АЛЕТЕЙЯ, 1998.

5. Фромм, 2007 — Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности (Anatomie der menschlichen Destruktivität, 1973) / пер. П. С. Гуревич. М.: Аст; Хранитель; Мидгард, 2007.
6. Фромм, 2010а — Фромм Э. Дзен-буддизм и психоанализ // По ту сторону порабощающих нас иллюзий. Дзен-буддизм и психоанализ. М.: Аст, 2010. С. 215–313.
7. Фромм, 2010б — Фромм Э. Иметь или быть / пер. Э. М. Телятниковой. М.: Аст ; Астрель, 2010.
8. Цайлингер, 2000 — Цайлингер А. Макс Планк, Эйнштейн и Далай-лама (интервью газете Die Welt, 2000 г.) // О разном [Электронный ресурс]. URL: http://o-raznom-rfr.blogspot.de/2012/03/blog-post_13.html.
9. Юнг, 1997 — Юнг К. Г. Сознание и бессознательное: сборник. СПб.: Университетская книга, 1997.

А. М. Сонам (Кызыл, Республика Тыва)

НЕЙРОНАУКА И БУДДИЗМ: ТОЧКИ СОПРИКОСНОВЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ

Начиная с 90-х годов прошлого столетия, когда духовный лидер буддистов мира Его Святейшество Далай-лама XIV начал вести научный диалог с западными учеными — нейробиологами, нейрофизиологами, специалистами по квантовой и субатомной физике, — по теме измененных состояний сознания человека, интерес к буддизму как отдельной научной дисциплине среди американских и европейских ученых резко возрос. Тому способствовало научное открытие известного ученого-нейробиолога Висконсинского университета Ричарда Дэвидсона, раскрывающее мощнейший потенциал медитационных практик при лечении различных видов заболеваний у людей. Он начал заниматься медитацией, стал исследовать тех людей, которые посвящают медитации долгие годы. Результаты его исследований были опубликованы в авторитетных научных журналах *Nature* и «Результаты академических исследований». Это стало серьезным шагом западной академической нейронауки навстречу буддизму как основному информатору, незаменимому консультанту, надежному поставщику совершенно четко выстроенных схем, логических цепочек точных и метких трактовок тех или иных ментальных состояний сознания.

С тех пор буддизм стал главным источником, информационной и консультативной базой всего комплекса естественных наук на Западе.

Геше Барри Керзин утверждает, что одновременно «эти исследования попали в поле зрения представителей медицины. Примерно 20 лет тому назад начались очень серьезные исследования такого заболевания, как рак молочной железы. В процессе этого исследования было выяснено, что проявление чувства любви реально помогает тем женщинам, которые болели раком груди. Исследователи разделили женщин на две группы. Обе группы получали стандартные типы лечения: химиотерапия, радиация, облучение. Вторая группа в дополнение к основному получила курс лечения под названием „Любовь и нежная, любящая забота“.

Прошедшие лечение по курсу „Нежная, любящая забота“ давали ответы, что в большей степени удовлетворены своей жизнью. Такие ответы были предсказуемы и ожидаемы. А чего мы не могли ожидать? Эти женщины дольше прожили. Эти данные повторялись при новых исследованиях. Стали изучать иммунную систему. Смотрели, как различные эмоции, положительные и отрицательные, отражаются на состоянии иммунной системы. Когда мы много злимся, выясняется, что наша иммунная система ослабевает. Она теряет силу. Когда мы слишком много лжем, говорим неправду, выясняется, что коэффициент силы иммунной системы падает. Сейчас эта сфера позитивных эмоций приобретает большую популярность. Многие ученые доверяют этим исследованиям» [Сонам, 2012, 4].

Показателями плодотворного взаимовыгодного сотрудничества буддизма и западной нейронауки в области исследования человеческого мозга являются ежегодные научно-практические конференции, рабочие встречи, симпозиумы, проводимые Обществом нейробиологов США в Вашингтоне, институтом «Ум и жизнь» во Франции, отделением индо-тибетских исследований Колумбийского университета, Центром буддологии и институтом Семела нейронауки и поведения человека при Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе с участием буддийских монахов, геше — докторов буддийской философии — во главе с Его Святейшеством Далай-ламой XIV.

Многочисленные исследования ведутся в лабораториях Франциско Варелы во Франции, Ричарда Дэвидсона и Антуана Луца в Мэдисоне (штат Висконсин), Пола Экмана и Роберта Левенсона в Сан-Франциско и Беркли, Джонатана Козна и Брента Филда в Принстоне, Стефана Косслина в Гарварде и Тани Зингер в Цюрихе, Лобсанга Тензина Неги в монастыре Дрепунг Лоселинг в Атланте, Альфреда Козняка в университете Аризоны, Роберта Турмана в Колумбийском университете, Аллана Уоллеса в Стэнфордском университете и т.д.

12 ноября 2005 года Его Святейшество Далай-лама XIV в своем выступлении на ежегодной научно-практической конференции, проводимой Обществом нейробиологов США в Вашингтоне, подчеркнул главные позитивные тенденции развития двустороннего сотрудничества буддийской религии и западной нейробиологии: «И буддизм, и наука предпочитают объяснять эволюцию и возникновение космоса и жизни в терминах сложных взаимосвязей, действующих в рамках естественных законов причинно-следственной зависимости.

Буддизм уже очень давно отстаивает положение о том, что в человеческом мозге заложен колоссальный потенциал к трансформации. С этой целью в буддийской традиции разработан большой набор методов созерцания, или медитационных практик, направленных прежде всего на достижение двух основных результатов — взращивания сострадания в сердце и глубокого проникновения в природу вещей.

Современная нейробиология значительно продвинулась в понимании механизмов функционирования мозга, которые связаны как с вниманием, так и с эмоциями. Традиция буддийского созерцания, учитывая ее давний интерес к практикам тренировки ума, выработала практические методы совершенствования внимания и трансформации эмоций.

Сотрудничество между нейробиологами и традицией буддийского созерцания делает возможным изучение влияния целенаправленной мозговой активности на мозговые циклы, которые, как было доказано, оказывают существенное влияние на определенные ментальные процессы. Наглядно доказанное нейробиологами и медиками влияние простого физического прикосновения на увеличение размера мозга младенца в первые недели жизни неопровержимо свидетельствует о тончайшей взаимосвязи между состраданием и переживанием счастья.

Недавние открытия в области нейробиологии продемонстрировали на уровне синаптических связей и появления новых нейронов врожденную пластичность мозга, выявляемую под воздействием внешних стимулов, таких как добровольные физические упражнения или обогащенная окружающая среда. Традиция буддийского созерцания может расширить эту область научных изысканий, предложив иные типы тренировки ума, которые также будут иметь отношение к нейропластичности.

Результаты такого исследования не будут сводиться исключительно к расширению наших знаний об уме человека. Гораздо более важно, что они могут иметь огромное значение для нашего понимания процесса обучения и психического здоровья. Подобным же образом, если, как заявляет буддийская традиция, сознательное развитие сострадания может привести к коренному изменению мировоззрения того или иного человека, что повысит степень сопереживания другим живым существам, то это будет иметь серьезные последствия для всего общества в целом» [Далай-лама, 2005, 2].

Основываясь на наблюдениях Его Святейшества, мы можем констатировать: точкой соприкосновения буддистов и нейробиологов является вера в то, что человеческий мозг может быть обучен и изменен всегда, что мозг имеет такое свойство, как «нейропластичность», и непрерывно трансформируется в зависимости от нашего опыта, может быть значительно изменен путем специальной тренировки; нужно тренировать свой ум, нужно знать, как это делать.

Актуальность междисциплинарных исследований состоит в том, что в основе буддизма лежит преобразование негативных эмоций в положительные. На этой твердой позиции стоит буддизм, когда взаимодействует, вступает в междисциплинарные связи с другими науками — нейробиологией, нейрофизиологией, квантовой физикой, субатомной физикой.

В связи с этим принципиально значимым становится детальное, глубокое изучение ментальных понятий и категорий, позитивных состояний человеческого ума и способов трансформации негативных состояний ума в позитивные путем разработки системы медитационных практик с учетом особенностей российского менталитета.

К позитивным состояниям сознания и ментальным категориям, подлежащим детальному анализу, относятся: «доброта», «сострадание», «забота», «радость», «любовь», «счастье», «гармония», «равновесие», «добросердечие», «дружелюбие», «преданность», «вера», «умиротворение», «покой», «мягкосердечие», «душевность», «ласковость», «кротость», «добродушие», «бережность», «внимательность», «чуткость», «благодушие», «мягкость», «человечность», «сердечность», «терпимость», «благоволение», «сердечная склонность», «нежная страсть», «щедрость», «милосердие», «чувство признательности», «чувство благодарности» и т.д.

Схема классификаций и описаний позитивных состояний сознания позволит выработать механизмы для построения системы медитационных практик, упражнений, служащих для преобразования негативных состояний ума в позитивные исходя из каждого отдельного конкретного случая трансформации.

В этом отношении особо важен учет и последующий анализ такого фундаментального понятия буддийской и нейрологической науки, как «гибкость ума», «нейропластичность», «изгибаемость ума», «эластичность ума», «приспосабливаемость ума», «упругость структуры ума», «волнообразность направлений движения ума» и т.д.

Принципиально важна опора на научные определения понятий «ум», «сознание», «поток сознания», «медитация», представленных в буддизме и нейронауке.

Его Святейшество Далай-лама XIV утверждает, что у сознания нет начала. Если же мы станем утверждать, что у сознания есть начало, то нам придется согласиться с тем фактом, что первый момент осознания возник без причины и из ниоткуда. Это будет противоречить основополагающим принципам буддизма, то есть закону причинно-следственной связи. Буддизм говорит о взаимозависимой природе действительности: любое явление возникает вследствие соединения определенных причин и условий. И если допустить, что сознание возникает без причины, то подобное утверждение вступит в противоречие с этим базовым принципом. А потому буддисты считают, что каждое мгновение осознания должно предопределяться причинами и условиями определенного рода. Из многочисленных причин и условий, играющих здесь свою роль, главной, или субстанциональной, причиной является та или иная форма сознания, поскольку материя сама по себе не способна породить сознание. Сознание должно рождаться из предшествующего момента осознания.

Подобным образом, если мы попытаемся проследить истоки материального мира, то обнаружим, что по меньшей мере с буддийской точки зрения мир также безначален. В процессе анализа мы расчлняем материальные объекты до составляющих их частей, затем — до молекул, атомов и так далее. Но и для появления этих мельчайших частиц также нужны определенные причины и условия.

Подобно тому как мы говорим о безначальности ума, мы можем в равной мере говорить и о его бесконечности. Ведь невозможно отыскать такую причину, которая могла бы подточить присущую нам основополагающую способность познавать и воспринимать [Далай-лама, Катлер, 2007].

Калу Ринпоче дал следующее определение человеческого ума: «Ум — это не какая-то вещь, которую можно взять и изучить. Ум — не какая-то вещь, которую можно точно определить и сказать: „Вот именно это является умом“. В буддизме непрерывность ума — это важный момент. Ум не является чем-то, что возникает с началом жизни в физическом теле или заканчивается с его смертью. Его непрерывность при переходе из одного состояния существования в другое имеет огромное влияние и ярко выраженную связь с каждым последующим состоянием. Эта пустая, ясная и беспрепятственная природа ума переживалась и будет переживаться всегда, и в этом смысле ум сам по себе вечен. Ум — это „не вещь“ по своей природе и сам в себе, поскольку он по сути своей пуст, не следует ошибочно считать его чем-то материальным или ограниченным. Невозможно утверждать, что ум однажды был составлен из частей и когда-нибудь распадется на части. Ум функционирует не так. Ум воспринимал и будет воспринимать всегда. Поскольку ум никогда не был создан и никогда не будет разрушен, он непрерывно выражает себя бесконечной чередой рождений в различных состояниях сансары, и способы его выражения бесчисленны» [Калу Ринпоче, 2010, 62]

В буддизме «медитировать» означает «привыкать», «взращивать». Медитация состоит в том, чтобы привыкнуть к пустотности восприятия мира, а именно добиться отсутствия искаженности окружающей действительности, приблизиться к высшей реальности, к настоящей реальности, чтобы научиться управлять своими скрытыми внутренними интенциями, потенциалом, о котором мы даже не подозреваем. Медитировать — это значит принимать и познавать этот мир таким, какой он есть на самом деле, а не так, как мы придумываем, сочиняем, фантазируем.

По мнению Его Святейшества Далай-ламы XIV, «буддизм — это наука об уме, а медитация — это осознанная ментальная активность, которая направлена на постепенное приучение себя к избранному объекту, факту, теме, привычке, мировоззрению или образу жизни» [Далай-лама, 2005, 2].

Его Святейшество Далай-лама XIV о гибкости ума: «Способность изменять свои взгляды, видеть проблемы под разными углами опре-

деляется гибкостью ума. Основное преимущество гибкого ума состоит в том, что он позволяет нам максимально широко охватывать реальность — быть максимально живыми и человеческими» [Далай-лама, Катлер, 2007, 1].

В этом отношении буддизм предстает преднаучной системой изучения человеческого сознания, поведения и культуры психической деятельности для достижения высших состояний сознания. По словам Геральда Фиртбауэра, профессора Венского университета, в настоящее время почти все направления психологии и психотерапии обратили внимание на буддийскую психологическую теорию, и многие из них стали использовать элементы буддийского учения в теоретической и практической деятельности [Virtbauer, 2008, 3].

Падмал де Сильва, профессор Лондонского института психиатрии и Лондонского университета, отмечает, что буддийская психология носит донаучный характер лишь в силу древнего возникновения, однако ее концепции и техники в достаточной мере соответствуют общепринятым научным критериям, чтобы быть интегрированными современной западной психологией [de Silva, 1990, 1].

Главной заслугой естественнонаучных исследований перед человеческим умом является изучение его нейропластичности, его гибкости. Нейропластичность мозга — это свойство человеческого мозга, заключающееся в возможности изменяться под действием опыта. Это свойство описано сравнительно недавно. Ранее было общепринятым мнение, что структура головного мозга остается неизменной, после того как сформировалась в детстве.

Одним из основополагающих принципов нейропластичности мозга является феномен *синаптического прунинга*: в мозгу постоянно идет процесс разрушения и создания соединений между нейронами.

Ричард Дж. Дэвидсон, профессор университета Висконсин-Медисон, близкий друг Его Святейшества Далай-ламы XIV, в статье «Мозг Будды: нейропластичность и медитация» утверждает, что, когда мы применяем понятие нейропластичности к медитации, мы предполагаем, что ментальные упражнения не имеют фундаментальных отличий по сравнению с другими методами тренировки навыков, которые также могут подразумевать изменения в мозге [Davidson, 2008, 1].

В другой в работе «Медитация и исследование сознания в нейронауке: введение» Р. Дэвидсона понятие «медитация» было определено как совокупность сложных стратегий регулирования эмоций и внимания, направленных на различные цели, включая чувство удовлетворенности жизнью и эмоционального равновесия. Профессор выделил два типа медитации: медитация с фокусировкой внимания (*focusing attention*, далее — FA-медитация) и медитация свободного восприятия (*open monitoring*, далее —

ОМ-медитация). Медитация с фокусировкой внимания подразумевает непрерывную произвольную фокусировку внимания на избранном объекте. Медитация свободного восприятия подразумевает исключаящее всякую реакцию наблюдение за содержанием собственного опыта от одного момента времени к другому с целью постижения природы собственных эмоциональных и познавательных клише.

Цель такой работы — лучше понять, как различные области мозга объединяются в ходе медитации, чтобы породить изменения в поведении и сознании, которые, как считается, должны являться результатом подобных практик, включая улучшение субъективного ощущения качества жизни [Lutz, Davidson, 2006, 2].

Следует вывод: растущий интерес ученых-нейробиологов к углубленному ознакомлению с дисциплинами буддийского созерцания подкрепляется фактами, полученными экспериментальным путем. Эмпирически подтвержденные открытия нейронауки доказывают, что нейронаука значительно продвинулась в понимании механизмов функционирования мозга, которые связаны как с вниманием, так и с эмоциями.

От успешного развития науки о позитивных состояниях человеческого ума будет зависеть успешное развитие здорового общества и то, как люди будут самоорганизовываться в плане правильного воспитания и обучения детей, в плане правильной формы организации культурно-досуговых мероприятий, общей жизнедеятельности и т.д. Эта наука давно шагнула в будущее, изучая закономерности восприятия окружающей реальности, механизмы преобразования негативных эмоций, импульсов, подсознательных интенций в положительные в процессе жизнедеятельности человека, и она знает секрет счастливого, гармоничного сосуществования в будущем миллионов этносов, национальностей, стран, континентов, переживающих на данный момент страдания несчастий этого дисгармоничного мира сансары.

В будущем буддийская наука станет той наукой, на которой будут основываться все другие общественные, естественные науки, предметом и объектом изучения которых являются люди, человеческие взаимоотношения, межличностные связи, самореализация человека в тех или иных сферах жизнедеятельности; субатомные частицы, молекулы, нейроны и т.д.

Вступая в диалог с западным научным пространством, буддийская наука проходила ряд испытаний, проверок в плане жизнеспособности, адекватности своих возможностей. На сегодняшний день у буддийской науки определены предмет, объект, задачи, цели, методы, практическая и теоретическая значимость.

В этой связи принципиально значимой задачей на сегодняшний день становится необходимость построить такую систему медитационных

практик, упражнений, созерцаний, комплексов программ тренировки, укрощения ума, в которых учитывались бы и даже ставились бы во главу угла многие аспекты традиционной буддийской космологии в том виде, в каком они изложены в старинных буддийских текстах.

При создании системы или комплекса программ медитационных тренировок ума также принципиально значима опора на традиционную классификацию болезней тибетской медицины. Существуют 84 тысячи противоядий против омрачений сознания и 84 тысячи омрачений сознания, которые приводят к возникновению 84 тысяч различных болезней. Их можно свести к 1016 видам болезней, а их, в свою очередь, — к 404 видам. Тибетская медицина основана на специальных канонических буддийских текстах — медицинских тантрах. Существует строгая традиция передачи этих текстов, при этом тибетские врачи занимаются специальными практиками. Учение Будды — это прежде всего 84 тысячи методов развития ума, которые содержатся в 108 томах, объединенных общим названием «Прямые слова Будды».

Все эти и другие традиционные аспекты буддийской философии отвергаются некоторыми (не всеми) западными учеными, которые концентрируют свое внимание на процессе медитации и отталкиваются от установленных нейробиологических законов функционирования ума, не обращая внимания на традиционные истоки тибетского буддизма, называя такое самоустранение «очищением от религиозных элементов». Тибетский буддизм — это целостная, гармоничная, самодостаточная научно-философская система со сложной многоступенчатой, многоструктурной иерархией различных ее аспектов.

Во-вторых, исследования функционирования мозга путем совместных работ, взаимодействие буддологов и нейробиологов в российской научной традиции крайне редки, доказательством тому служит отсутствие лабораторий по изучению смежных явлений буддизма и нейронауки.

Следовательно, насущная задача сегодняшнего дня, которая стоит перед нами, — это попытка установить взаимовыгодное сотрудничество между нами, российскими учеными, в данной области исследования.

А основное предназначение подобных междисциплинарных исследований состоит во внедрении в массы знаний о понятиях медитации и медитационной практики, в формировании культуры медитации у широких слоев населения с помощью разработанного комплекса программ медитационных практик, упражнений, созерцаний на основе традиционных аспектов тибетского буддизма; формировании культуры осознанности, самоосознавания у населения; воспитании сознательного отношения к себе, к окружающей действительности, людям, к своим эмоциям, мельчайшим реакциям, что в конечном итоге приведет к счастливой, благополучной жизни как отдельного члена общества, так и социума в целом.

ЛИТЕРАТУРА

1. Далай-лама, 2005 — Его Святейшество Далай-лама XIV. Наука на перепутье: доклад на ежегодной конференции Общества нейробиологов 12 ноября 2005 г. в Вашингтоне, США // Сохраним Тибет! [Электронный ресурс.] URL: http://savetibet.ru/2005/12/13/science_crossroads.html.
2. Далай-лама, 2011 — Его Святейшество Далай-лама XIV. Буддизм и наука: выступление на XVI конференции Евразийской академии нейрохирургии 18 февраля 2011 г. в Мумбаи, Индия // Его Святейшество Далай-лама XIV. [Электронный ресурс.] URL: <http://dalailama.ru/top/518-dalai-lama.html>.
3. Далай-лама, Катлер, 2007 — Его Святейшество Далай-лама XIV, Катлер Г.К. Искусство быть счастливым. София, 2007.
4. Калу Ринпоче, 2010 — Калу Ринпоче. Мы все обладаем природой Будды / перевод с англ. Ю. Дмитриева. М.: Ориенталия, 2010.
5. Сонам, 2012 — Сонам А.М. Геше Барри Керзин: «Буддизм — это наука о позитивных эмоциях» // Новые исследования Тувы. [Электронный информационный журнал.] 2012. 16 сентября. URL: <http://www.tuva.asia/news/tuva/5362-kerzin.html>.
6. Davidson, Lutz, 2008 — Davidson R., Lutz A. Buddha's brain: neuroplasticity and meditation [in the spotlight] // IEEE Signal Processing Magazine. 2008. 25 (1): 176–174.
7. Lutz et al., 2006 — Lutz A., Dunne J.P., Davidson R.J. Meditation and the neuroscience of consciousness: An Introduction // Zelazo P.D., Thompson E. (eds). The Cambridge Handbook of Consciousness. Cambridge University Press, 2006.
8. de Silva, 1990 — de Silva, Padmal. Buddhist psychology: A review of theory and practice // Current Psychology. 1990. No. 3. Vol. 9. Pp. 236–254.
9. Virtbauer, 2008 — Virtbauer, G. Buddhism as a Psychological System: Three Approaches. Vienna, 2008.

Буддизм и развитие
личности

— 5 —

BUDDHISM AND DEVELOPMENT
OF PERSONALITY

А. Н. Бурлуцкий (Ростов-на-Дону)

ПРАКТИКИ НЁНДРО КАК УСЛОВИЕ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ В БУДДИЗМЕ ВАДЖРАЯНЫ

Нёнд्रो — это основополагающие предварительные практики, которые используются во всех школах тибетского буддизма Ваджраяны (*Ньингма, Кагью, Сакья, Гелуг*). Тибетский термин *нёнд्रो* означает «идти сначала» или «предшествовать». Это практики, без которых нельзя серьезно продвигаться по духовному пути. Тибетские ламы говорят, что «сначала идет нёнд्रो, Просветление последует за ним». Практики нёнд्रो являются фундаментом для последующих более продвинутых практик Ваджраяны (например, Шесть йог Наропы, практика *Махамудры*), выражающих суть тибетского буддизма, которая заключается в умении трансформировать сансарический ум посредством искусных методов (*упая*) философии Махаяны (*праджня* — мудрость и *каруна* — сострадание) и практик тантрического буддизма.

Тибетский буддизм при реализации своих целей — а именно обретение чистоты ума (пустотность, ясность, восприимчивость), или *состояния Будды*, для блага всех живых существ — использует методы (*упая*) Махаяны, разработанные в философских концепциях *мадхьямаки* и *йогачары*, и тантрические практики. Отличительная особенность Ваджраяны заключается в том, что, с одной стороны, методы Махаяны (*праджня, каруна*), а с другой — тантрические практики (в том числе и нёндро) позволяют адепту выполнить обет Бодхисаттвы и достичь состояния Будды за одну жизнь. Синкретический процесс становления тибетского буддизма привел к тому, что «в рамках тантрического буддизма мудрость начинает символически изображаться в виде женского божества, искусные средства / сострадание — в виде мужского; их соитие есть высшая интеграция (*юганаддха*), ведущая к пробуждению и обретению состояния Будды» [Торчинов, 2005, 74]. Другими словами, философское понимание и конкретное тантрическое

действие дают результат духовного роста и выступают условием духовного развития в буддизме Ваджраяны.

В этом контексте практики нёндرو являются первым шагом на пути к Просветлению. Они дают возможность очистить ум от «загрязнений» и «омрачений», а также накопить полезные впечатления и мудрость. Учителя традиции Карма Кагью указывают на эти два вида накопления: «Во-первых, накопление полезных впечатлений в подсознании — непоколебимых, мощных впечатлений, которыми мы всегда могли бы воспользоваться. Поскольку мы еще долго будем цепляться за преходящие впечатления, лучше, чтобы они были приятными. Это накопление продолжается до тех пор, пока не будет создан надежный капитал, что рождает в уме доверие и желание „смотреть внутрь себя“. Второе накопление — это развитие мудрости. И здесь имеется в виду не обычная, мирская мудрость, которую мы, например, приобретаем в школе или университете. Не нужно стремиться вкладывать больше знаний в ум, а просто позволить ему стать непринужденным и свободным от усилий» [Нидал, 2010, 7–8]. Полезные впечатления позволяют развить доверие и преданность к Четырем благородным истинам, к Трем драгоценностям буддизма (Будда, Дхарма, Сангха) и Трем корням Просветления (Лама, Йидам, Дхармапала). А совершенная мудрость — улучшить карму и накопить заслуги, развить духовное видение и достичь состояния Будды. Нёндру как основополагающие практики Ваджраяны очищают ум, обуславливают контроль мысли, речи и действия, устраняют интеллектуальные и эмоциональные препятствия и способствуют достижению поставленных духовных задач.

Существуют четыре основные практики нёндру: принятие и практика *Прибежища*, медитация на *Ваджрасаттву* и произнесение стослоговой мантры, подношение *Мандалы*, *Гуру-йога*. Реализация Прибежища сопровождается еще одной важной практикой нёндру, а именно выполнением простираний. Простирание — это практика, качественно влияющая на ум, речь и тело. Она представляет собой физическое упражнение и предназначена для очищения негативной кармы и накопления заслуг. Высокие ламы Ваджраяны считают, что простирание помогает бороться с таким пороком, как гордыня, мешающая двигаться по духовному пути и достичь полной реализации. Простирание с просветленным настроением (на благо всех живых существ) и определенным упорством укрощает гордыню, обуславливает возникновение состояния открытости, радости и любви.

В разных школах Ваджраяны эта практика выполняется в целом одинаково, примерно сто тысяч раз, с небольшими различиями — кто-то, по рекомендации ламы, делает ее в течение нескольких месяцев, кто-то за более длительный период и т.п. Каждое движение простирания несет определенный смысл и характеризуется определенной символичностью. «Когда вы складываете ладони в мудре Прибежища, необходимо большие пальцы

рук задвинуть внутрь. Два больших пальца внутри ладони символизируют драгоценность в сердце, внутреннюю драгоценность. Когда большие пальцы оттопырены, это не буддийский жест. Когда вы подносите сложенные ладони к макушке, тем самым вы создаете причину для обретения в будущем *ушнихи* Будды. Когда вы прикасаетесь ладонями к межбровью, это символизирует создание причины обретения тела Будды. Затем вы прикасаетесь ими к горлу, что является причиной обретения речи Будды. Вы можете мысленно пожелать этого. Когда вы касаетесь ладонями сердца, в районе сердечного центра, это символизирует причину обретения ума Будды. То есть вы думаете о том, что создаете причины для достижения ушнихи, тела, речи и ума Будды» [Геше Джампа Тинлей, 2013, 279–280].

Простирания выполняются на уровне тела и ума. Простирания, выполняемые на физическом уровне, — это горизонтальное вытягивание тела на полу с произнесением мантр принятия Прибежища, а простирание на ментальном уровне — это мысленное совершение вытягивания тела. Простирание на уровне ума делается, когда нет возможности совершить физическое простирание или совершается мысленное почитание какого-либо духовного объекта.

Практика принятия Прибежища является основополагающей практикой буддизма, которая, собственно, делает адепта буддистом. Признание ценностей буддизма, реализация их в повседневной жизни и сознательная опора на них есть необходимое условие духовного развития. Ценности, или «Три драгоценности», буддизма находят свое отражение в формуле Прибежища: «Принимаю Прибежище в Будде, принимаю Прибежище в Дхарме, принимаю Прибежище в Сангхе» и в *мантре* принятия Прибежища ОМ НАМО БУДДАЯ НАМО ДХАРМАЯ НАМО САНГХАЯ.

Объектами Прибежища в этой основополагающей практике являются Будда, Дхарма и Сангха:

- 1) Будда — «совершенно просветленное, всеведущее существо, достигшее духовных вершин естественным образом через развитие сознания в длинной последовательности рождений (*сансара*). Главными из этих вершин являются Просветление (*бодхи*) и прекращение череды рождений (*нирвана*), которые знаменуют окончательное освобождение (*мокша*)» [Андронов, 2011, 135];
- 2) Дхарма — Закон, или Учение Будды, которое отражает доктринальные, этические и психотехнические аспекты буддийского мировоззрения;
- 3) Сангха — община равных, не имеющих собственности, нищенствующих монахов (*бхикшу*), живущих по нравственным законам и сохранивших знание Дхармы. В буддизме Ваджраяны сангха — это группа мирян, вместе выполняющих определенные практики.

Три драгоценности буддизма являются источником Прибежища для всех направлений буддизма (Хинаяна, Махаяна, Ваджраяна). Однако в тибетском буддизме Ваджраяны объектами Прибежища также выступают и Три корня Просветления: Лама, Йидам, Дхармапала. По словам Калу Ринпоче, «если мы собираемся практиковать Ваджраяну, мы также принимаем Прибежище в Трех корнях. Корнем всех благословлений является коренной Лама, всех постижений — Йидам, всей активности — Дхармапалы (Защитники Учения)» [Калу Ринпоче, 2010, 23]. Коренной Лама — это Учитель с большой буквы, достигший состояния Будды, духовник, реализованная сущность, *Бодхисаттва*, объект для подражания (например, в школе тибетского буддизма Карма Кагью коренными Ламами являются *Кармапы*). Йидам — чистая форма света, вид просветленного существа, который использует в медитации для визуализации практикующий. Йидамы бывают мирные (например *Авалокитешвара*, *Тара*) и гневные (например *Хаягрива*, *Ваджракилая*), мужские (*Херуки*) и женские (*Дакини*). Дхармапалы — Защитники Учения, которые сознательно, из сострадания, приняли гневные формы (например *Махакала*) для защиты Дхармы и помощи практикующим.

Практики Прибежища предполагают чтение мантры и соблюдения обетов. Суть обетов Прибежища заключается в том, что тот, кто практикует буддизм, искренне принимает на себя обязательство жить в Будде и не искать прибежища в мирских ценностях (деньги, власть и т.п.), руководствоваться в жизни мудростью Дхармы и не причинять вреда ни одному живому существу, искать дружбы с духовными людьми и учиться у квалифицированных наставников. Если практикующий не соблюдает обетов Прибежища, он теряет его и подвергается опасности уйти с правильного пути.

Следующим основополагающим упражнением нёнд्रो является практика Ваджрасаттвы. Ваджрасаттва (переводится с санскрита как «Алмазная Сущность», «Алмазный Ум») является символом чистоты Просветления. Кармический потенциал, создаваемый человеческим существом в сансаре, не всегда благоприятен. Кармическую ситуацию человека задают его действия в прошлых и настоящей жизни. Накопленные негативные впечатления омрачают ум, служат причинами болезней и различных повседневных трудностей. В этой связи практика Ваджрасаттвы, которая предполагает произнесение стослоговой мантры и медитацию на Алмазный Ум, призвана помочь в очищении ума. «Практика Ваджрасаттвы целиком направлена на очищение. Ваджрасаттва — это особое божество, которое помогает нам очиститься от негативной кармы. Этим способом можно очиститься даже от самой тяжелой кармы. Поэтому практика Ваджрасаттвы имеет особую ценность» [Геше Джампа Тинлей, 2013, 132]. Практика Ваджрасаттвы очищает ум

и делает его сильным. Кармическая ситуация улучшается, и человек, наполненный любовью к окружающим, продвигается по пути духовного развития.

Учителя Ваджраяны указывают, что для реализации очистительной практики Ваджрасаттвы в первую очередь необходимо выработать правильную мотивацию, развить силы раскаяния, сострадания и решимости. Начинается практика с Четырех основных мыслей (осознание возможности практиковать в этой жизни Ваджраяну, осознание вечности и ясности ума, осознание законов кармы, осознание необходимости практиковать и стремиться к Просветлению), принятия Прибежища и желания достичь Просветления для всех живых существ. Затем следует медитация с визуализацией Ваджрасаттвы и чтение стослоговой мантры. В процессе практики акцент делается на очищении тела, речи, ума и связанных с ними действий. Заканчивается практика посвящением заслуги: «в заключение мы разделяем заслугу со всеми существами, чтобы они могли достичь уровня Алмазного Ума» [Нидал, 2010, 59].

Третьей практикой нёдро является подношение Мандалы, которая представляет собой символическое отражение устройства мира. Мандала — это объект для созерцания, переживания и тренировки ума. После очистительных практик Ваджрасаттвы в уме возникает пространство для новых впечатлений. В этой связи создание и подношение Мандалы представляется необходимым условием для духовного развития. Совершая подношение Мандалы, «мы наполняемся теперь внутренним богатством. Оно приносит психологический избыток, который превращает жизнь в радость и дает основу для того, чтобы действительно помогать живым существам» [Нидал, 2010, 61].

С формальной стороны подношение Мандалы есть строительство геометрической фигуры из риса, драгоценных камешков, ракушек и бусинок на специальных ритуальных подносах, которое сопровождается чтением мантр. С духовной стороны подношение Мандалы представляется необходимым условием для накопленных необходимых добродетелей, заслуг, ведущих к Просветлению, поскольку механические манипуляции в материальном мире обуславливают изменения на более тонких духовных, энергетических уровнях. Духовный аспект практики подношения Мандалы связан с изменением состояния ума, который наполняется любовью и готов действовать на благо всех живых существ.

В буддизме Ваджраяны выделяют четыре вида подношения Мандалы, а именно: внешнее, внутреннее, тайное, а также подношение Мандалы истинной природе реальности, или *таковости*. Внешнее подношение Мандалы сопровождается подношением внешних объектов, таких как вода, сладости, цветы, благовония, или же тех объектов, которые привлекательны для пяти чувств. Подносят также любые предметы, с которыми

есть кармическая связь. «Поскольку вы живете в этом мире и у вас есть с ним определенная кармическая связь, какая-то доля этого мира принадлежит вам, и вы можете его поднести Полю заслуг. Если вы с чем-то никак не связаны, то не способны это поднести» [Геше Джампа Тинлей, 2013, 271]. Внешнее подношение Мандалы символизирует уровень *Нирманакайи* (физическое проявление).

Внутреннее подношение Мандалы представляет собой подношение собственного тела. Геше Джампа Тинлей описывает это так: «Свой живот визуализируйте горой Меру, руки и ноги представьте четырьмя континентами, глаза — солнцем и луной, кишки — драгоценностями... Таким образом, все ваше тело преобразуется в драгоценную мандалу, и вы подносите его Будде *Ваджрадхаре...*» [Там же, 272]. Внутреннее подношение Мандалы символизирует уровень *Самбхогакайи* (духовное проявление в виде идеального света, блаженства, радости). Тайное подношение Мандалы — это подношение блаженства и пустоты в единстве: «Пока вы не можете по-настоящему сделать такое подношение, но вы должны его визуализировать. Настоящее подношение тайной мандалы возможно только тогда, когда вы действительно реализуете единство блаженства и пустоты» [Там же, 272]. Другими словами, это подношение неконцептуального блаженного осознания пустотности на тончайшем уровне умственной деятельности, которую могут осуществлять продвинутые мастера Ваджраяны. Тайное подношение Мандалы символизирует уровень *Дхармакайи* (абсолютная истинная реальность, пустотность ума). Подношение Мандалы истинной природе реальности, или таковости, есть подношение пустоте в ее истинном существовании: «все явления пусты от самобытия. Все явления проявляются из пустоты и туда же возвращаются» [Там же, 273]. Подношение Мандалы истинной природе реальности символизирует уровень *свабхава-дхармакайи* (собственная природа пустотности ума).

Практики нёдро являются неременным условием духовного развития в буддизме Ваджраяны. Они направлены на трансформацию сансарического ума. Они очищают тело, речь и мысли. Их выполнение способствует наполнению ума истинным, ясным, пустотным содержанием. Они выступают основой для последующих, более сложных практик. Нёдро — это введение в тибетский (тантрический) буддизм и первый шаг на пути к Просветлению.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2011 — Андросов В. П. Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М.: Ориенталия, 2011.

2. Геше Джампа Тинлей, 2013 — Геше Джампа Тинлей. Нёндра / под ред. А. Коноваловой, М. Елинского; устный пер. с англ. М. Малыгина, Б. Дондоков, А. Морозов. Новосибирск: Дже Цонкапа, 2013.
3. Калу Ринпоче, 2010 — Калу Ринпоче. Восходящее солнце мудрости / пер. с англ. Ю. Дмитриева. М.: Ориенталия, 2010.
4. Нидал, 2010 — Нидал О. Основополагающие практики / пер. с нем. В. Рагимова. М.: Алмазный путь, 2010.
5. Торчинов, 2005 — Торчинов, Е. А. Введение в буддизм: курс лекций / СПб.: Амфора, 2005.

Е. В. Гайнутдинова (Астрахань)

БУДДИЗМ КАК ФОРМА ДОСТИЖЕНИЯ ВНУТРЕННЕГО БАЛАНСА

В постоянно меняющихся условиях жизни, когда в мире наблюдается общая дестабилизация, когда ситуация на Украине показала, насколько хрупок баланс в мире, возникает необходимость обратиться к внутренним резервам человека для достижения личностной гармонии и обретения мира в душе. Именно сейчас становится актуальным поиск форм и способов достижения внутреннего баланса. Одной из таких форм является вера. Я думаю, каждый верит во что-то или в кого-то. Кто-то находит в качестве спасения религию, кто-то верит в свои силы и цели. Ясно одно: духовная основа и нравственное самосовершенствование — это именно тот путь преодоления внутренних и внешних конфликтов, когда человек по своим внутренним духовным убеждениям просто не сможет позволить себе поступить жестоко по отношению к другим людям. Как отмечал Далай-лама XIV, «если мы рассмотрим основные мировые религии в более широком смысле, то мы обнаружим, что все они — буддизм, христианство, индуизм, ислам, иудаизм, сикхизм, зороастризм и другие — направлены на то, чтобы помочь людям достичь прочного счастья» [Далай-лама, 2001, 7].

Есть общее мнение, что вера неравнозначна тому, что думают об этом люди. Согласно последним социологическим опросам Всероссийского центра изучения общественного мнения, 31% респондентов допускает существование Бога, 6% опрошенных — убежденные атеисты, 8% не задумываются вообще на тему своего отношения к религии. Среди опрошенного населения — 75% христиан, 8% мусульман, почти 2% относятся к другому вероисповеданию [ВЦИОМ]. К тому же, по данным Российского независимого института социальных и национальных проблем, многие исследователи подтверждают, что в России имеет место любопытнейший парадокс: общее число верующих (47%) меньше числа приверженцев различных конфессий (70%) [РНИСиНП]. Однако это не значит, что таких людей мы можем считать верующими, поскольку вера — это одно, а выполнение тех или иных

действий, например, регулярное посещение храмов, — совсем другое. Исследователи забывают о том, что веру нельзя мерить объективными категориями и критериями, поскольку это индивидуальный путь, а значит, и представления об этом складываются из внутреннего ощущения. Гораздо важнее не внешние атрибуты действия, а то, что происходит у человека в его собственном сознании.

Восточная философия в данном вопросе является одним из тех направлений мысли, которые ориентируются в первую очередь на внутреннее самосовершенствование человека. Например, Далай-лама XIV, рассуждая о «нравственно положительном поведении», говорит, что «в любом обществе люди терпят страдания и напасти, — даже те, кто наслаждается свободой и благополучием». В этой связи он отмечал, что «большая часть несчастий создана нами самими» [Далай-лама, 2001, 2], а значит, большей их части можно было бы избежать, поскольку «те люди, которые ведут себя правильно в нравственном отношении, счастливее и довольнее тех, кто пренебрегает нравственностью» [Там же]. По сути, у нас есть все основания для того, чтобы представить концепцию мотивационного баланса, которая оказывается созвучной традиционным буддийским принципам.

Фактически истоки позитивной мотивации заложены в соотношении внешней и внутренней мотивации, что определяется необходимостью знать истинные причины своих желаний и стремлений, а также уметь принимать самостоятельные решения в плане выбора предпочтений в условиях современной действительности. Следует заметить, что чем больше влияние внешней мотивации, тем сильнее у человека формируется защитная реакция в виде возврата и ориентации на инстинктивное поведение. Данная тенденция ведет к тому, что люди стали меньше анализировать свои поступки, заниматься самомотивированием и слушать свои потребности, то есть происходит отчуждение «социального Я» от «личностного Я». Иначе говоря, формируется внутренний конфликт, поскольку человек не успевает адаптироваться к тому, как меняется информационно-техническая среда, и в результате человек упрощается сам в восприятии действительности.

Независимо от того, задумывается ли человек о том, в чем он испытывает необходимость, основная база потребностей находит свое выражение в том, к чему мы стремимся и к чему стремятся те, кто пытается создать более комфортные условия жизни как для себя, так и для других. При этом можно бесконечно спорить о том, какие детерминирующие механизмы управляют нашей жизнью и какую качественную определенность они имеют, но так или иначе можно выделить определенную систему развития деятельности субъектов. Конечно, мы можем также утверждать и то, что человеческая сущность уникальна и у каждого свой индивидуальный подход к пониманию того, что ему нужно; в этом плане поведение людей сложно предугадать. В этой связи представляется уместным в качестве основания

иметь в виду не только набор потребностей, но и смыслообразующие механизмы, источником которых является сознание человека, — это воля, ценности и, как следствие, положительное целеполагание, которое представляет собой гармоничное сочетание естественно-биологического и ценностного.

Традиции баланса восходят преимущественно к восточной философско-религиозной традиции и напрямую связаны с практикой медитации, позволяющей достигнуть баланса, синхронизации тела, речи и ума. Такой подход был отмечен как продуктивный и получил свое современное развитие на Западе. Например, Джозеф Пилатес, «разработавший свой метод совершенствования человеческого тела и получивший в дальнейшем мировое признание, ориентировался на понятие идеального образа жизни, который достигался, по его мнению, только балансом физического, умственного и духовного аспектов» (цит. по [Сайлер, 2010]). В целом философские основы метода Пилатеса направлены на достижение счастья посредством установления контроля над собственным телом. Известно, что баланс как равновесие является неотъемлемым условием нормального функционирования физиологических особенностей организма. Например, физиолог И.П. Павлов обращал внимание на то, что норма нервной деятельности есть равновесие всех процессов, участвующих в деятельности, а нарушение этого равновесия есть патологическое состояние, болезнь [Павлов, 1954, 183].

Обращаясь к представлениям психологии о побудительно-идеальных факторах и основываясь на субстанционально-деятельностном подходе социальной философии, можно предположить, что формирование основ внутреннего баланса субъекта в его деятельности осуществляется в соотношении с побудительно-идеальными факторами человеческой деятельности. Соотношение биологического и социального должно быть уравновешено, иначе доминирование чего-то одного приводит к кризису личности, кризису в обществе.

Важной составляющей баланса выступают потребности, поскольку они являются источником действий. Потребность — это то свойство, которое поддерживает общее состояние необходимости у организма, включая и те обменные процессы, которые необходимы человеку как живому существу для поддержания нормального существования. В формировании концепции мотивационного баланса огромное значение играет возможность удовлетворения потребностей человека для реализации позитивности восприятия жизни. В связи с этим жизненный потенциал субъекта и позитивный настрой предполагают наличие предпосылок удовлетворения его базовых потребностей. А. Маслоу выделял следующие условия для формирования данных предпосылок: свобода слова, свобода делать то, что тебе хочется, если это не мешает другим, свобода самовыражения, свобода получения

сведений и доступа к информации, свобода защищать себя, правосудие, справедливость, честность, дисциплина в группе. Все они являются примерами предварительных условий для удовлетворения базовых потребностей, однако «эти условия не самоцель, но они близки к цели, поскольку очень тесно связаны с базовыми потребностями, которые и представляют собой сами цели» [Маслоу, 2008, 68–69]. Между тем, если такого рода условия будут на практике реализованы без ограничений — это также может привести к нарушению баланса, поскольку формы удовлетворения потребностей, так же как и качество стремлений к ним, у людей крайне различны и не всегда могут совпадать с принятыми обществом моральными ценностями или законодательством. По мнению буддистов, сосредоточиваясь на потреблении, люди просто теряют мечту о счастье. «В результате они постоянно мучаются, разрываясь между опасениями относительно того, что может случиться, и надеждой на получение большего, и их постоянно терзают умственные и эмоциональные проблемы, — даже если их жизнь внешне выглядит совершенно успешной и спокойной» [Далай-лама, 2001, 4].

Представления буддизма о том, каким образом должна осуществляться деятельность в стремлении к реализации Четырех благородных истин, напрямую связаны с тем, каким образом реализуется система идеально-регулятивных механизмов в мотивации, формирующих внутренний баланс субъекта. В частности, Далай-лама XIV в поиске сходств науки и буддизма в постижении сути человеческой деятельности обращался к Четырем благородным истинам, изложенным Буддой в его первой проповеди. Это: страдание — неотъемлемое качество всех непостоянных феноменов; причина страдания; возможность полного прекращения страданий; наличие пути прекращения страданий. По его мнению, область научного рассмотрения входит в Первую благородную истину, поскольку «наука изучает материальную основу страдания, рассматривая весь его спектр: „вместилище“, то есть условия окружающей среды, и „содержимое“ — обитающих в ней чувствующих существ. Вторую благородную истину, объясняющую причины страдания, мы находим в сфере ума, то есть в области психологии, сознания, эмоций и кармы. Третья и четвертая благородные истины находятся полностью за пределами научного рассмотрения и относятся исключительно к сфере философии и религии» [Гьяцо, 2010, 44].

Важно обратить внимание на то, что сходство религии и науки в данном вопросе состоит в том, что буддизм не опирается только на созерцательный характер рассуждений о смысле деятельности человека, но также принимает во внимание, что страдание имеет и материальную основу, и возможность научного обоснования. Кроме того, данный фактор является важным внешним и системообразующим условием для организации жизнедеятельности субъектов. Такого рода приоритеты соответствуют не только мотивационной структуре деятельностного процесса, но и ха-

рактизуют стремление к качеству, что, по сути, и является основой мотивации как системы идеально-регулятивных механизмов.

Одним из побудительно-регулятивных факторов являются **когнитивные**, ориентирующие человека на познание, развитие интеллектуального потенциала и кругозора. Основой позитивной мотивации в личностном плане здесь мыслится не потребительская сущность человека, направленная на познание, ведущее к материальному обогащению, но то, что определяет личную ответственность субъекта перед самим собой. Это закономерный результат идеально-регулятивной системы рационализации своих действий, когда мы пытаемся обосновать необходимость своих желаний с точки зрения их целесообразности в применении к той или иной ситуации. Далай-лама XIV, в частности, обращал внимание на то, что духовная и этическая революция может состояться в том случае, если будет стремление к знаниям. Он объясняет это тем, что «тесная связь между тем, как мы воспринимаем самих себя во взаимоотношении с миром, в котором мы живем, и нашим поведением в этом мире значит, что понимание явлений имеет для нас решающее значение. Если мы не понимаем окружающие нас явления, мы, скорее всего, будем лишь вредить себе и другим» [Далай-лама, 2001, 3], но в то же время буддийский мыслитель призывает не ограничиваться лишь знанием, чтобы «не потерять связь с более широкой реальностью человеческого опыта и, в частности, забыть о нашей зависимости от других» [Там же, 8].

Ценностное предпочтение связано с формированием мотива в человеческой деятельности. Роль мотива в деятельности определяется варьированием выбранных средств с учетом целепостановки. В этой связи воля и соответственно умение управлять своим поведением являются важнейшими критериями каждого современного человека, когда общественные интересы становятся гораздо важнее личных. Воля, по сути, является мощным идеально-регулятивным механизмом, раскрывающим внутренний потенциал каждой личности, и позволяет соотносить возможное с тем, что может предлагать существующая реальность. О такого рода особенностях формирования и реализации действия говорят и буддисты, принимая во внимание современные научные достижения в области изучения человеческой деятельности. Например, можно обнаружить такие рассуждения о различии намерения и осуществления: «Действия с точки зрения их природы бывают двух видов: намерения и осуществления. Намерение предшествует физическим или словесным деяниям и представляет собой фактор сознания, дающий импульс к действию. Осуществление — это физическое или словесное действие, которое происходит при выполнении намерения. С точки зрения вызываемых ими следствий действия бывают трех видов: дающие заслугу, не дающие заслугу и дающие неколебимое» [Гьяцо, 2002].

По сути, с точки зрения субстанционально-деятельностного подхода и с точки зрения буддизма действия являются необходимым фактором существования человека. Далай-лама XIV писал, что «мы должны также осознавать, что отказ от действия, когда очевидно, что действие необходимо, может сам по себе оказаться дурным поступком. Если бездействие вызвано гневом, или злым умыслом, или завистью — совершенно ясно, что в качестве мотива вступают болезненные эмоции» [Далай-лама, 2001, 41].

Ценностные компоненты ориентируют на следование объективным этическим нормам. На ценностном уровне получают качественную наполненность актуализированные потребности, что становится определяющим для вектора того или иного действия и влияет на характер постановки целей и способов их достижения, то есть речь заходит о соответствии потребностей и условий для их реализации. Соотношение потребностей и понятия «положительная мотивация» должны быть актуализированы и реализованы в процессе развития таких потребностей, как бытийные и личные (названия данных типов потребностей аналогичны тем, которые указаны в классификациях А. Маслоу и К. Обуховского), направленные на внутреннее и социальное развитие субъекта. А именно: бытийные потребности — потребность в общении и потребность в самоутверждении; личные потребности — потребность в свободе, потребность в любви, потребность в творчестве, эстетическая потребность. Иначе говоря, независимо от того, каким образом происходит разделение потребностей на бытийные или витальные, предпосылки и суть носят врожденный характер. Другое дело, когда мы в социальные или личностные потребности вкладываем особый смысл, и процесс обнаружения и формы ощущения этих потребностей у каждого особенные, поскольку отношение к этим потребностям особенное.

Следующим побудительно-идеальным фактором человеческой деятельности являются **проектные формы сознания**, что связано с целеполаганием и разработкой плана действий. На данном уровне развития деятельности целеполагание рассматривается как основополагающий принцип построения действия, которое является отражением желаний и стремлений субъекта. Цели придают направленный характер человеческому поведению и ориентируют мысли и действия человека на достижение определенного результата. В дальнейшем индивидуум реагирует и действует в соответствии с этими намерениями или целями, даже если они не достигаются. Результатом реакций являются последствия, обратная связь или подкрепление. Целеполагание дает возможность субъекту заранее спрогнозировать желаемый результат. В буддизме целеполагание напрямую зависит от механизма осознания необходимого. Не случайно Тензин Гьяцо говорит о главной цели — освобождении всех от страдания через осознание высшего просветления: «Так же и здесь: хотя главная цель — освобождение

всех живых существ от страданий и их причин, но, чтобы осуществить это, нужно прежде, осознав необходимость высшего просветления, развить в себе желание достичь его. Если такой подход выработан, он называется Устремленностью к просветлению, вдохновенным устремлением к высшему просветлению ради блага всех живых существ» [Далай-лама, 2009, 20].

Реактивные формы сознания — это те импульсы, которые неотделимы от факта деятельности (волевой посыл или эмоции). Эмоции являются формой обнаружения потребности: момент осознания потребности проходит под воздействием эмоционального состояния субъекта. В буддизме также прослеживается связь эмоций с пониманием. Эмоции как свойства чувств дают нам возможность понимать и разделять чужую боль [Далай-лама, 2001, 22–23]. По сути, именно в данной особенности заложены основы сострадания. Реактивная составляющая, представленная эмоциями субъектов, является основой формирования патриотизма, когда субъекты чувствуют единение и испытывают гордость и позитивные эмоции за действия правительства. В частности, проведение Олимпиады в Сочи, политика России по отношению к Крыму во много раз повысили рейтинг Президента России. Такого рода события и их эмоциональное восприятие людьми характеризует патриотизм как ситуативное, эмоциональное явление, напрямую зависящее от состояния человека здесь и сейчас по принципу эмоциональной реакции. В этой связи речь идет о том, что патриотизм как эмоциональное состояние должен постоянно подкрепляться новыми действиями и событиями, иначе может наблюдаться эмоциональный спад. Иначе говоря, патриотизм не перманентен, а ситуативен. Факты, направленные на формирование положительных эмоций, связанных с патриотическим состоянием, гордостью за свое отечество, оказались более сильными и стабильными в сохранении положительного имиджа России по сравнению с отрицательными отзывами Европы и Америки о России. Это объясняется идеалами гражданского общества, о которых говорил Ф. Бэкон. Он полагал, что существует три типа блага, которые люди ждут для себя от гражданского общества: избавление от одиночества, помощь в делах и защита от обидчиков.

Формирование силы воли, а также позитивные эмоции не только способствуют позитивному восприятию действительности, но и должны ориентировать человека к осознанию необходимости позитивного вектора актуализации мотивов и целей субъекта, что, в сущности, служит основой положительной мотивации. Кроме того, здесь следует уточнить, что основу данных мотивационных компонентов составляет позитивное мышление, направленное на совершенствование личностных положительных качеств личности во благо себя и общества. Между тем возникает вопрос о том, может ли внутренний баланс одного человека повлиять на развитие общества в целом. Интересный утвердительный ответ формулирует физиолог

В. М. Бехтерев. Он утверждает, что «коллективные наследственно-органические рефлексy могут проявляться еще с большей силой благодаря тому, что в толпе ко всем другим условиям присоединяется еще элемент заразы, и в то же время нет достаточно условий для сдерживания стремлений» [Бехтерев, 1994, 147].

Важным в процессе формирования мотивационного баланса можно также признать осуществление равновесия между биологической и социальной составляющими субъекта, говоря словами Н. Элиаса, указывающего на конфликт между функциями Я и Сверх-Я, с одной стороны, и функциями инстинктов — с другой. Конфликт, который не отсутствует ни в одном обществе, но который с развитием цивилизационного процесса становится особенно сильным и всесторонним. «Этот конфликт, эти противоречия между отчасти бессознательно управляемыми потребностями отдельного индивида и частично представленными через его Сверх-Я общественными требованиями снова и снова дают пищу для идеи о естественном индивидуальном ядре в общественной или обусловленной средой оболочке» [Элиас, 2001, 88].

Представители буддизма, что вполне оправданно, видят источник данного баланса в религиозной практике осознания, признавая, что можно жить в гармонии, практикуя и занимаясь достойными мирскими делами — такими как исполнение служебных обязанностей в правительстве, содействие экономической деятельности и совершение любых шагов, направленных на то, чтобы обеспечить благосостояние других людей и принести им радость [Далай-лама, 2009, 10].

Необходимость поиска основ внутреннего баланса субъекта и основ баланса во взаимодействии субъекта и общества вызвана теми проблемами, которые существуют в современном обществе. Для каждого человека особенно важно, чтобы внутренний и внешний аспекты деятельности были сбалансированы. Тем более что условия существования способны оказывать подавляющее влияние как на биологическую, так и на социальную составляющие субъекта. Говоря об особенности развития общества, А. Бергсон подчеркивал противоречие, которое заложено в основе его развития. Он говорил о том, что общество может существовать, «только подчиняя себе индивида, оно может развиваться, только позволяя ему действовать: таковы противоположные требования, которые нужно примирить. В итоге выходит так, что общество, представляющее собой объединение индивидуальных энергий, вознаграждает и облегчает усилия всех» [Бергсон, 2010, 43].

Можно наблюдать тенденцию к тому, что современное общество создает такого рода условия, когда повышается состояние тревожности у людей. Тревожность — это, по сути, первая и определенная реакция на отсутствие стабильности в удовлетворении насущных потребностей, что порождает

в дальнейшем либо защитные функции организма, либо, наоборот, защиту как нападение. Как отмечают исследователи в области юридических наук, «в нашей стране уже давно существуют объективные факторы, формирующие высокий уровень тревожности личности: значительное расслоение общества в связи с уровнем материальной обеспеченности, объемом и качеством социальных слуг; социальная напряженность между людьми; утеря людьми, особенно молодыми, привычных жизненных ориентиров и идеологических ценностей, некоторое ослабление родственных, семейных, производственных и иных связей, социального контроля» [Антонян и др., 2004, 45]. Сложность заключается в том, что тревожные люди представляют собой потенциальную опасность для общества. Состояние общей тревожности можно наблюдать, когда проходят массовые акции протеста, как в Москве или в Киеве, и когда наступают дальнейшие последствия таких событий (гражданская война на Украине). Например, Ю. М. Антонян, В. Н. Кудрявцев, В. Е. Эминов ранее утверждали и пытались обосновать в своих исследованиях, что «тревожная личность совершенно иначе видит окружающий мир и соответственно реагирует на его воздействия. Ее ведущей чертой является постоянное стремление к самоутверждению, к защите себя и своего „я“, отстаиванию своего места в жизни... именно такие тревожные люди обладают наибольшей степенью внутренней несвободы и весьма предрасположены к противоправному поведению» [Там же, 44].

Исследователи изучают разного рода отклонения как от нормального процесса удовлетворения потребностей, так и в процессе их актуализации. Когда происходит подавление биологических естественных потребностей человека и доминирует стремление к какой-либо потребности, она становится патологической не только для самого человека, но и для окружающих. Например, Д. В. Колесов на основе, как ему казалось, основных базовых потребностей, выявил основные типы маньяков, поведение которых обусловлено одной из базисных потребностей: сексуальные маньяки (половая потребность); маньяки-людоеды (пищевая потребность); маньяки, одержимые манией преследования (потребность самосохранения); маньяки, одержимые некоей «научной» идеей, настолько «замечательной», что они готовы подчинить ей все общество (познавательная потребность) [Колесов, 2003, 93]. Результаты такого рода исследований являются ярким примером нарушения внутреннего баланса у человека, поскольку показывают, каковы нарушения перехода от состояния возбуждения к состоянию торможения. Физиолог Н. Е. Введенский (1852–1922) в основе этого перехода выделял уравнительную фазу, которая, по сути, и осуществляет внутренний баланс на уровне человеческой физиологии. Нарушение внутреннего баланса обусловлено нарушением потребностного баланса, который в совокупности своей характеризует то, что человек не может получить минимально необходимого для гармоничного существования.

Социальные условия и те предпочтения, которые формируются внутри них, вызывают трансформацию в современных представлениях об удовольствии. Исследователь Г. Олпорт приводит в качестве примера этого тезиса обсуждение незамужними девушками жизненного, как им казалось, стремления — «быть счастливой». Однако представления о счастье оказались непредсказуемыми, поскольку психолог предложил им выбрать фотографии, на одной из которых была «изображена улыбающаяся девушка явно из рабочего класса, на другой — несомненно богатая девушка, выглядящая подавленной» [Олпорт, 2002, 288]. Как указал исследователь, все девушки согласились с тем, что первая была счастлива, однако на вопрос о том, какой из девушек они бы предпочли стать, все выбрали богатую, но несчастную [Олпорт, 2002]. Психолог Джон Б. Уотсон еще раньше обращал внимание на тот факт, что жизнь усложняется, поскольку «цивилизованные нации быстро становятся обитателями городов. С повышением концентрации жилищ связаны изменения наших навыков и обычаев» [Бихевиоризм, 1998, 255], что впоследствии становится причиной возрастания Напряжения взаимного приспособления [Там же]. По сути, исследователь видел, вероятно, нарушение социального баланса в том, что «хотя химия и физика, или, вернее, их промышленные приложения снабжают нас светом, теплом, телефонами и тысячей других видов необходимой роскоши и дают нам побуждение к совместной жизни, они все же беспомощны, когда их призывают научить нас, как устроить мудрую и счастливую совместную жизнь» [Там же]. Иначе говоря, когда социальный аспект существования субъекта становится доминирующим, это не дает оснований для того, чтобы сделать человека счастливым. Комфортная жизнь не является, в сущности, гарантом счастья в целом.

Анализ мотивационного развития позволяет выделить ряд признаков нарушения: информационного, социального и властного баланса субъекта.

Нарушение социального баланса мы можем наблюдать в противостоянии толерантности и демонстративной религиозности. Толерантность, в сущности, реализует принцип моральной покорности, но в то же время нарушает баланс соотношения контроля и свободы в реализации действий субъектов: как пример — политика двойных стандартов в Евросоюзе и США по отношению к Украине и роли России в данной ситуации. В этой связи современные представители буддизма отмечают тот факт, что условия развития западного общества «усиливают людскую склонность к соперничеству и ревности. А вместе с этим возникает осознанная необходимость делать вид, что все отлично, — и это уже само по себе становится огромным источником проблем, напряженности и несчастий» [Далай-лама, 2001, 6]. Проблема состоит в том, что современное индустриальное общество «похоже на огромную самодвижущуюся машину. Оно не подчинено людям; наоборот, каждая личность является крошечным и незна-

чительным винтиком, у которого нет выбора, кроме как двигаться, когда движется вся машина» [Там же].

Нарушение информационного баланса. Интернет расширяет возможность развития мотивации, но в то же время и ограничивает ее. С одной стороны, человек способен получить необходимую информацию о возможных вариантах и способах удовлетворения своих потребностей или поделиться опытом. Но, с другой стороны, человек утрачивает свою значимость как субъект, поскольку вместо того, чтобы стать инициатором собственных целей и дальнейших действий по их реализации, он становится пассивным поглотителем информации и обезличенным механизмом в реализации чужих желаний. Мы теряем свое индивидуальное жизненное пространство и растворяем собственную уникальную сущность в прозрачности соцсетей, когда человек и атрибуты его личной жизни становятся доступны любому желающему. В этой связи опасность влияния средств массовой информации и коммуникации Далай-лама видел в том, что «когда средства массовой информации слишком пристально рассматривают отрицательные стороны человеческой натуры, возникает опасность, что нас убедят в том, что насилие и агрессия — ее главные характеристики» [Там же, 61].

Нарушение баланса власти. То, каким образом складывается политическая ситуация в мире по отношению к трагическим событиям, происходящим на Украине, можно заключить, что в мире наблюдаются нарушение баланса власти и проблема перераспределения авторитетов и инструментов влияния и управления в мировом политическом пространстве. Н. Луман также говорит о балансе и видит его в первую очередь в постоянной рефлексии по поводу неприменения средств власти, то есть речь идет о постоянном балансировании между демонстрацией силы и избеганием применения санкций [Луман, 2005, 228]. Между тем он также говорит и о том, что присвоение позитивного или негативного значения кода не может соотноситься с различием между уважением и неуважением, поскольку моральная оценка в этом случае должна оставаться в стороне, когда дело касается технотизированных кодов и специальных программ [Там же, 231]. В данном случае он приводит в пример ситуацию, когда, например, человек, который принимает аспирин для профилактики сердечного приступа, объясняет свои действия близким, ссылаясь на результаты научных исследований; или, например, ситуация, когда даже акционеру компании, равно как и другим, запрещают парковать автомобиль у офиса [Там же]. Между тем здесь речь идет о релевантности субъективных и общественных предпочтений, в зависимости от условий того, насколько существующие условия актуальны для самого субъекта и как это обусловлено его целями в первую очередь. Обращая внимание на такого рода проблемы, Далай-лама XIV опять же призывает к чувству всеобщей ответственности,

которая по отношению к власти рассматривается как обязанность служить всем существам во всем мире. «Когда я говорю, что на основе заботы о благополучии других мы можем и должны развивать в себе чувство всеобщей ответственности, я тем не менее не полагаю, что каждый лично прямо отвечает, например, за войны и голод в разных частях мира... Но ясно, что некие вещи вроде нищеты конкретной деревни в десяти тысячах миль от нас совершенно за пределами возможностей отдельного человека» [Далай-лама, 2001, 54].

С учетом изложенных проблем и перспектив мотивационного развития субъекта возникает необходимость определения тех условий, которые способствуют состоянию мотивационного баланса. Это связано с тем, что понимание субъекта приходит в постижении не только основ его деятельности и поисках смысла существования, но и его социальных ролей, которые способствуют многообразию его деятельности. Иначе говоря, речь идет о том, что структура мотивации обретает позитивный вектор актуализации мотивов и целей субъекта. В этой связи условиями достижения внутреннего баланса с точки зрения буддизма являются:

1. Осознание человеком того, что мы потенциально способны к нравственному поведению: «Все мы, таким образом, потенциально способны к нравственному поведению, даже если оно примет всего лишь форму положительных мыслей» [Далай-лама, 2001, 40].
2. Усиление тех факторов жизни, которые ведут к счастью: «Начинать следует с определения факторов, которые ведут к счастью, и факторов, которые ведут к страданию. После этого необходимо постепенно исключить из своей жизни те факторы, которые ведут к страданию, и усилить те, которые ведут к счастью» [Christians, Merrill, 2009, 12].
3. Радость по поводу чужой удачи, в чем бы мы ее ни видели: «Другой способ избежать сужения взглядов, ведущего к таким крайним состояниям, как ненависть к самому себе и отчаяние, — это радость по поводу чужой удачи, в чем бы мы ее ни видели. В качестве такой тренировки полезно использовать любую возможность для того, чтобы продемонстрировать свое уважение к другим людям, даже похвалить их, если это кажется кстати» [Далай-лама, 2001, 40].
4. Сожаление и раскаяние: «В качестве средства преодоления тех негативных мыслей о самих себе, которые возникают в связи с какими-то событиями прошлого, когда мы пренебрегли чьими-то чувствами ради собственных эгоистических желаний и интересов, очень полезно пробудить в себе сожаление и раскаяние» [Там же].
5. Непричинение вреда. Данный принцип актуализируется с точки зрения буддизма тогда, когда возникает необходимость столкнуться

ся с обстоятельствами, требующими действия ввиду того, что необходимо проводить существенное различие между личностью и ее конкретным поступком [Там же, 52].

6. Чувство всеобщей ответственности: «Немалая выгода от развития чувства всеобщей ответственности состоит в том, что оно помогает нам стать восприимчивыми ко всем другим, а не только к нашим ближним. Мы начинаем понимать необходимость заботы о тех членах человеческой семьи, которые страдают больше других. Мы осознаем, что необходимо избегать создания поводов для раздора между такими же, как мы, людьми» [Там же, 54].

Таким образом, в моем стремлении попытаться объединить научный и религиозный подход в определении условий достижения внутреннего баланса становится очевидным то, что и наука, и религия — в частности, буддизм — стремятся к одному — улучшению человеческой жизни.

ЛИТЕРАТУРА

1. Антонян и др., 2004 — Антонян Ю.М., Кудрявцев В.Н., Эминов В.Е. Личность преступника. СПб.: Юридический центр Пресс, 2004.
2. Бергсон, 2010 — Бергсон А. Избранное: сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010.
3. Бехтерев, 1994 — Бехтерев В.М. Избранные работы по социальной психологии. М., 1994.
4. Бихевиоризм, 1998 — Бихевиоризм (Э. Торндайк. Принципы обучения, основанные на психологии. Джон Б. Уотсон. Психология как наука о поведении). М.: ООО «Издательство АСТ-ЛТД», 1998.
5. ВЦИОМ — Всероссийский центр изучения общественного мнения [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru/index.php>.
6. Гьяцо, 2010 — Гьяцо Т. Вселенная в одном атоме: Наука и духовность на служении миру. Элиста: Океан Мудрости, 2010.
7. Далай-лама, 2009 — Далай-лама XIV. Буддизм Тибета. М.: Эксмо, 2009.
8. Далай-лама, 2001 — Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия. М.: Центр тибетской культуры и информации; СПб.: Нартанг, 2001.
9. Колесов, 2003 — Колесов Д.В. Современный подросток. Взросление и пол: учебное пособие. М.: Московский психолого-социальный институт; Флинта, 2003.

10. Луман, 2005 — Луман Н. Медиа коммуникации / пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М.: Логос, 2005.
11. Мак-Фарленд, 1988 — Мак-Фарленд Д. Поведение животных: Психобиология. Этология и эволюция / пер. с англ. М.: Мир, 1988.
12. Маслоу, 2008 — Маслоу А. Мотивация и личность. 3-е изд. / пер. с англ. СПб.: Питер, 2008.
13. Павлов, 1954 — Павлов И. П. О типах высшей нервной деятельности и экспериментальных неврозах. М.: Медгиз, 1954.
14. Олпорт, 2002 — Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды. М.: Смысл, 2002.
15. РНИСиНП — Российский независимый институт социальных и национальных проблем [Электронный ресурс]. URL: <http://ecsosman.hse.ru/text/5046879/html>.
16. Сайлер, 2010 — Сайлер Б. Совершенствование тела по методу Пилатеса. Самиздат, 2010.
17. Элиас, 2001 — Элиас Н. Общество индивидов / пер. с нем. М.: Практис, 2001.
18. Christians, Merril, 2009 — Christians, Clifford G., Merrill, John Calhoun. Ethical Communication: Moral Stances in Human Dialogue. University of Missouri Press, 2009.

П. Л. Карабущенко (Астрахань)

ЭЛИТОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ДАЛАЙ-ЛАМЫ XIV

Элитология есть везде, где только нам попадает элитная личность, активно рождающая на свет или великие дела, или великие идеи, а лучше всего и то и другое в неограниченном количестве. Ограничивать многообразие элитологического опыта глупо и бесполезно — он все равно прорвется наружу, несмотря ни на какие ограничения и преграды, ибо стремление человека к *лучшему* (греч. *aristos*; лат. *elite*) есть родовое свойство его разума. В качестве примера, подтверждающего правильность высказанной нами аксиомы, мы приведем анализ элитологических взглядов Далай-ламы XIV, которые он никогда специально не озвучивал, но которые лежат на поверхности его философско-религиозного учения.

В учении Далай-ламы XIV элитологическую науку в первую очередь интересует его концепция духовного совершенства, а также его политические воззрения, как теперь уже бывшего главы тибетского государства. В обоих случаях он проявляет себя как активно действующий субъект духовной элиты буддизма, как лидер ламаизма (тибетского буддизма), к мнению которого прислушиваются люди во всем мире. Такая известность делает его элитность практически абсолютной.

По представлениям тибетского буддизма, Далай-лама является перевоплощением Бодхисаттвы Авалокитешвары — Бодхисаттвы сострадания. Буддисты считают его живым Буддой. Далай-лама XIV неоднократно заявлял, что он всего лишь простой буддийский монах. «С одной стороны, тибетцы считают меня всезнающим, с другой стороны — когда они делают что-то не так, они пытаются скрыть, что делают что-то не так. Возникает явное противоречие. То же самое касается лам перевоплощений, которые, как считается, обладают полнотой знаний. Однако, когда я в детстве учился, — вспоминает он, — у меня были очень строгие учителя. У них всегда был под рукой большой кнут на тот случай, если буду плохо учиться. Правда, — замечает он с юмором, — кнут был желтого цвета. Это естественно:

ведь я святое существо, вот и кнут должен быть цвета святости — желтого. Таким образом, обычный процесс наказания тоже становится святым. Но тем не менее процесс учебы как-то шел (*смеется*)» [Далай-лама XIV, 2005]. Чувство юмора — одна из главнейших отличительных черт этого мирового лидера. Каноны буддизма не запрещают и не мешают ему выражать свои эмоции в виде смеха или доброй шутки. Можно по этому поводу сказать, что *без улыбки нет буддизма*; что *это самая улыбающаяся на весь мир религия*.

Сам Его Святейшество Далай-лама XIV признается, что в его земной жизни у него есть три основных обязательства: 1) пропаганда общечеловеческих ценностей, чтобы мы могли стать счастливыми людьми, построить счастливую семью, счастливое общество и мир, в котором будет больше мира и дружелюбия; 2) пропаганда гармонии в отношениях между различными вероисповеданиями и 3) обязательство, связанное с Тибетом [Максимова, 2007]. Все эти обеты он тщательно выполняет, несмотря на то что ведет весьма активный «кочевой» образ жизни.

По мнению Далай-ламы XIV, «основная цель человеческой жизни — счастье. Это очевидно. Независимо от того, кто мы — атеисты или верующие, буддисты или христиане, — все мы ищем чего-то лучшего в жизни. Таким образом, по моему мнению, основное движение в нашей жизни — это движение к счастью...» [Далай-лама, Катлер, 2009]. Смысл своей главной идеи (формулы счастья) он сформулировал следующим образом: «Начинать следует с определения факторов, которые ведут к счастью, и факторов, которые ведут к страданию. После этого необходимо постепенно исключить из своей жизни те факторы, которые ведут к страданию, и усилить те, которые ведут к счастью». Далай-лама XIV твердо верит, что стремление к счастью побуждает человека к этическому поведению. Вне этого пути счастье невозможно. Его этика базируется на сострадании, заботе, сочувствии, терпимости и стойкости, на том, что можно назвать «*нравственной дисциплиной*» (*это то, что помогает развитию именно тех качеств, которые приносят смысл и ценность в наше существование*) [Christians, Merril, 2009, 12].

Он считает, что существующие религии призваны привести человека к счастью. «При таких условиях разнообразие религий (каждая из которых в итоге выдвигает одни и те же основные ценности) и желательно, и полезно. Так я думал не всегда. Когда я был моложе и жил в Тибете, я верил всем сердцем, что буддизм — это наилучший путь. Я говорил себе, что было бы прекрасно, если бы все обратились в эту веру. Но это было следствием неведения. Мы, тибетцы, слышали, конечно, о других религиях. Но то небольшое, что мы знали о них, черпалось из перевода на тибетский язык вторичных, уже буддийских источников. Естественно, они делали упор на те аспекты других религий, которые выглядят наиболее спорно с буддийской точки

зрения... Когда я вырос, — признается Далай-лама XIV, — я постепенно смог узнать больше о других религиях мира. В особенности в эмиграции, когда я стал встречаться с людьми, посвятившими свою жизнь другим верам — кто посредством молитвы и медитации, кто посредством активного служения, — я смог приобрести более глубокое понимание их традиций. Такой личный обмен опытом помог мне осознать огромную ценность каждой из главных религиозных традиций и научил меня глубоко уважать их. Да, для меня буддизм остается самым драгоценным из всех путей. Он наилучшим образом соответствует моей личности. Но это не значит, что я считаю его наилучшей религией для каждого, — так же, как я не думаю, что каждый человек обязательно должен быть верующим» [Далай-лама XIV, 2001]. Сам он испытывает счастье, когда читает молитвы и делает что-то полезное людям [Далай-лама XIV, 2005].

Из истории религий известно, что все основатели новых религиозных концепций, как правило, предлагали своим верующим и новые нравственные установки. Памятуя об этом, Далай-лама XIV признает, что для нового тысячелетия главными ценностями этики будет те, которые приносят долговременную пользу. Деньги, слава, власть могут стать источником дополнительных тревог и угроз. Только добросердечие порождает уважение и доверие между людьми. Нам необходимы ценности, исходящие из самой природы человека (любовь, доброта, гуманизм, мягкость), это основы нашего будущего. Ему очень нравится термин «научный гуманизм», поскольку в нем лежала вера в лучшую судьбу человечества [Далай-лама, 2010].

Он считает, что роль Индии в общемировых процессах в будущем будет возрастать. С его точки зрения, главные «сокровища» Индии, которыми она должна щедро и активно делиться с мировым сообществом, — это философия *ахимсы* (ненасилия) и гармония в отношениях между представителями разных религий. Ахимса — это наука сильных; насилие — это наука отчаявшихся, слабых. Такой пример явил миру Махатма Ганди. Гармония в отношениях между религиями — результат конструктивного мышления. У каждой религии своя красота. Эти две сокровища (ахимса и гармония религий) не должны быть музейным достоянием, а должны идти в самую гущу жизни. Ахимса как правильное мировоззрение дарит нам надежду на спасение в преодолении существующих конфликтов [Там же].

Раньше уничтожение врага означала вашу победу. Но в современном глобальном мире это правило перестает действовать. Концепция войны устарела. В диалоге положен принцип ненасилия. Политика все больше должна становиться политикой диалога, а не войны. Любовь играет важнейшую роль в воспитании человечества. Здоровый ум приносит пользу здоровому телу. Счастье в гармонии. В каждом должна быть укоренена привычка не причинять вреда всему живому. Ахимса должна стать тотальной,

она должна быть глобальной. Начаться это движение должно с Индии, вначале в Азии, а затем и в Европе [Там же].

Предлагая произвести переоценку ценностей, он утверждает, что материальные ценности ошибочны, и предлагает изменить саму цель. Он напоминает, что все мы естественным образом желаем счастья, а не страдания. Этические поступки в наибольшей степени способствуют достижению этой цели, поскольку не вредят переживаниям других или их счастливым надеждам [Далай-лама XIV, 2001]. Он уделяет большое внимание раскрытию сущности понятия «счастья», считая его весьма относительным (для каждого оно индивидуально), но также и необходимым условием жизни человека, когда она имеет для него некий смысл. Счастье, оказывается, — наилучшее состояние духа. И здесь Далай-лама XIV фактически переходит на элитологический язык изложения этой проблемы. Вкратце познакомимся с основными его постулатами (и увидим в них действительно глубоко заложенный элитологический смысл).

Было замечено, что в его рассуждениях о счастье постоянно появляется еще один важный для него термин — «совершенство». Этой дихотомической связке он уделяет наиболее пристальное внимание, что дает нам право допустить, что счастье может быть только в совершенстве и только настоящему совершенный может быть истинно счастлив. «В реальности, если мы иногда можем ощутить, что нашли совершенное счастье такого рода, то это кажущееся совершенство оказывается недолговечным, как капля росы на листке, только что радостно сверкавшая — и тут же исчезнувшая... В отличие от животных, чьи поиски счастья ограничены выживанием и сиюминутным удовлетворением чувственных желаний, мы, человеческие существа, обладаем способностью испытывать счастье на более глубоком уровне, — и оно, будучи достигнутым, может подавить все негативные переживания» [Там же].

Далай-ламу XIV интересуют не просто моменты, когда человек достигает счастья, а то, что является его вершинами, то есть наивысшие состояния счастья. Извлекая эти идеи из своего жизненного опыта, он утверждает, что «способность человека испытывать глубокие уровни счастья объясняет также, почему такие вещи, как музыка и живопись, дают более высокое наслаждение и удовлетворение, чем простое приобретение материальных вещей. Однако даже если эстетические переживания являются источником счастья, они все же включают сильный чувственный компонент... Что касается удовлетворения, получаемого нами от работы или продвижения по службе, то и оно в основном получается благодаря чувствам. Сами по себе работа или карьера не могут предложить нам того счастья, о котором мы грезим.

Здесь можно заявить, что, хотя это, конечно, правильно — различать скоротечное счастье и то, которое длится долго, различать эфемерное

и подлинное счастье, — все же единственный достойный упоминания случай счастья — это счастье умирающего от жажды человека, добравшегося наконец до воды. Это, бесспорно, так. Когда речь идет о выживании, то, естественно, наши нужды становятся столь настоящими, что основная часть наших усилий направляется на их удовлетворение» [Там же].

Человеку бывает трудно разобраться и адекватно оценить правильность вектора его «импульсивной тяги к счастью». Многие поступки остаются без должной оценки, и это лишает нас возможности достичь куда большей удовлетворенности достигнутым. «Обычно мы не позволяем детям делать все, что им вздумается. Мы понимаем, что если дать им полную свободу, то они, пожалуй, займутся скорее игрой, чем учебой. Поэтому мы заставляем их отказываться от сиюминутного удовольствия игры и усаживаем за уроки. Наши действия имеют дальний прицел. Хотя сейчас у детей будет меньше веселья, зато они получают солидную базу для своего будущего» [Там же].

Суммируя все его размышления относительно быстротечности счастья, мы можем сказать, что оно длится ровно столько, сколько времени мы обладаем лучшим и сколько то, чем мы обладаем, остается для нас таковым. Наше самое главное «имущество» — это наша душа, ее нравственное состояние, ее интеллектуальный потенциал. И Далай-лама XIV призывает каждого из нас актуализировать и довести до совершенства заложенный в нас потенциал.

Его собственный опыт помогает ему проиллюстрировать состояние подлинного счастья. «Меня как буддийского монаха учили принципам, философии и практике буддизма. Но какого-либо практического образования, которое помогло бы справиться с требованиями современной жизни, я почти не получил. В течение жизни мне пришлось нести на себе огромную ответственность и терпеть огромные трудности... Согласно моему опыту, основной характеристикой подлинного счастья является покой — внутренний покой. Под этим я совсем не подразумеваю чего-то „запредельного“. Не говорю я и об отсутствии ощущений. Напротив — покой, спокойствие, которое я описываю, коренится в заботе о других и включает высокую степень чувствительности и восприятия, хотя я и не могу утверждать, что сам очень в этом преуспел. Свое ощущение покоя я связываю скорее с усилием воспитать в себе заботу о других» [Там же].

Он утверждает, что «основной характеристикой счастья является внутренний мир, и объясняет парадокс, что, в то время как существуют люди, остающиеся несчастными, несмотря на то, что они обладают всеми материальными благами, есть и другие — которые счастливы невзирая на чрезвычайно трудные обстоятельства жизни» [Там же]. Достойным усилий он считает деятельность, приводящую к чувству покоя и длительного счастья. Долговечность счастья зависит от меры заложенной в ней нравственности. Тогда «мы добиваемся счастья, которое отличается покоем и подлинным

удовлетворением... альтруизм является существенным компонентом тех действий, которые ведут к подлинному счастью» [Там же].

Он предлагает провести различие между тем, что называется нравственными и духовными действиями. Под первыми он понимает воздержание от того, чтобы нарушить чужое ощущение счастья или надежды на счастье других людей. Духовные действия он описывает «как обладающие уже упомянутыми качествами — любовью, состраданием, терпением, прощением, скромностью, терпимостью и так далее; они предполагают определенную степень заботы о чужом благополучии... Оглядываясь на свою жизнь, я могу с полной уверенностью сказать, что такие вещи, как положение Далай-ламы и та политическая власть, которую оно дает, даже при том, что в моем распоряжении находятся сравнительно большие богатства, не добавляют и крупницы в мое ощущение счастья сравнительно с тем счастьем, которое я испытываю в тех случаях, когда могу что-то сделать для блага других» [Там же].

К основным человеческим чувствам он относит способность сопереживания, которая передается таким тибетским термином, как *shen dug ngal wa la mi so pa* (букв. «неспособность выносить вид чужих страданий»). Он весьма активно использует также такие понятия, как «любовь», «этика», «сострадание». Так, «сострадание» (*nying je*), по его мнению, «означает любовь, привязанность, доброту, мягкость, щедрость духа и теплосердечие. Это слово используется также для обозначения как сочувствия, симпатии, так и нежности. С другой стороны, в отличие от слова „сострадание“, оно не включает в себя „жалость“. Оно не имеет смысла „снисходительность“. Наоборот, *nying je* означает чувство связи с другими, и таким образом отрицается его происхождение из сопереживания» [Там же].

Любовь и добро — единственный путь к конструктивному улучшению человеческой природы. Далай-лама XIV по этому поводу замечает: «Хотя все мы и можем обладать способностью к любви и доброте, все же человеческая натура такова, что неизбежно эти чувства обращены на тех, кто нам ближе всего. Мы пристрастны к своим родным и друзьям. Наши чувства к тем, кто не входит в наш круг, будут во многом зависеть от личных обстоятельств». Но «...какова бы ни была наша способность заботиться о других людях, когда что-то угрожает самой нашей жизни, эта забота редко может взять верх над инстинктом самосохранения... Мы должны бороться за то, чтобы улучшить свое поведение» [Там же], делает он свое заключение. Именно любовь является тем созидющим началом, которое открывает нам путь к духовному совершенствованию.

Вопреки распространенному мнению, что человек по натуре изначально агрессивен и склонен к соперничеству, он лично считает, что «наше стремление к привязанности и любви настолько глубоко, что проявляется еще до нашего рождения... что умственное и эмоциональное состояние

матери чрезвычайно сильно влияет на состояние еще не родившегося малыша и что ребенку идет на пользу, если мать всегда в добром и мягком настроении. Счастливая мать вынашивает счастливого ребенка... В таком состоянии мозг зреет очень быстро». Ссылаясь на врожденную потребность ребенка в любви, он признает, что «мы действительно по природе являемся любящими», что доказывает наше отношение «к доброте и к жестокости. Большинство из нас считает жестокость пугающей. И, наоборот, когда к нам проявляют доброту, мы проникаемся доверием». В самом человеке заложено глубинное стремление к покою. «Почему? Потому что мир и покой предполагают жизнь и развитие, в то время как жестокость предполагает лишь несчастья и смерть. Вот почему нас так привлекает идея *чистой земли*, или *рая*» [Там же].

Но любовь без этики малоприметна. Только облачаясь в нравственность, она способна творить великие преображения. Этика ее основывается на принципах ахимсы: «Этическое действие есть действие, не приносящее вреда. Но как определить, является ли некое действие на самом деле безвредным? Мы знаем из практики, что если мы не способны ощущать некоторую связь с другими, если мы не можем хотя бы вообразить потенциальное воздействие наших поступков на других, — то у нас нет и способа различить хорошее и дурное, приемлемое и неприемлемое, вредоносное и безвредное» [Там же].

Таким образом, путь к счастью заключается в нравственном поведении человека. Сдерживая в себе все дурное, мы воспитываем в себе хорошее посредством укоренения в нас любви и сострадания, что делает нас лучше. Эти качества являются *улучшателями* нашей природы. Далай-лама признает, что «каждая из мировых религиозных традиций отдает ключевую роль воспитанию сострадания. Поскольку оно является одновременно и источником, и результатом терпения, терпимости, прощения и всех хороших качеств, очень важно заниматься его возвращением с начала и до конца духовной практики. Но даже и без религиозных намерений любовь и сострадание, несомненно, имеют для всех нас основополагающее значение. Учитывая нашу основную предпосылку, что этическое поведение состоит из поступков, не приносящих вреда другим, мы делаем вывод, что нам необходимо принимать в расчет чужие чувства, а это делается на базе нашей врожденной способности к сопереживанию» [Далай-лама XIV, 2001].

Далай-лама выделяет три аспекта в буддизме — религиозный аспект, включающий веру, определенные ритуалы, молебны, молитвы, буддийскую философию с ее основополагающими концепциями — нирвана, мокша (освобождение), состояние Будды — и, наконец, буддийскую науку, описывающую материю функционирования ума и эмоций. «Если говорить о последовательности, в которой нужно излагать эти аспекты, то на первом месте стоит буддийская наука: она позволяет понять, какова реальная

картина мира, получить адекватные представления о явлениях внешнего и внутреннего порядка. Адекватное понимание действительности приводит нас к пониманию возможности — трансформация ума, сознания, ведет к трансформации нашего поведения, наших поступков. Так мы меняем причины, и это приводит к изменению следствий, в результате уменьшается страдание и преумножается счастье. Такова буддийская концепция прекращения страданий» [Максимова, 2007]. Но для того, чтобы осуществить весь этот процесс, верующему необходимы буддийские молитвы, буддийские ритуалы и медитации, то есть третий аспект. «Такова буддийская логика. Любое действие, основанное на логике и на знании истинного положения вещей, приносит позитивный результат. Ошибочное действие, действие, спровоцированное отрицательными эмоциями, в основе которого лежит неведение, приносит негативные результаты, поэтому прежде всего необходимо получить адекватное восприятие действительности, изучить явления внутреннего и внешнего порядка, этим и занимается буддийская наука. Если мы опираемся на буддийскую логику, то у нас не возникает проблемы, как соотнести буддийские концепции и повседневную жизнь. Буддийской традиции 2 500 лет, она была актуальна тогда, она актуальна и сегодня, нет никакого смысла ее менять» [Там же].

Человек должен научиться максимально использовать свой главный дар — интеллект. Он должен научиться правильно и своевременно думать. А для этого нужны две основные вещи: побороть в себе гнев и достичь состояния покоя. «У религиозного человека развито чувство долга. Вот я буддист — значит, я не должен злиться. Или я христианин — я не должен желать зла ближнему, должен возлюбить врагов. Подобных возможностей нет в безрелигиозной, секулярной этике. Как же всем остальным, не буддистам и не христианам, победить негативные эмоции? Здесь один вариант — думать. Мне кажется, это наиболее эффективно. Гнев дает нам лишь кратковременное удовлетворение» [Далай-лама XIV, 2005]. Отсутствие гнева позволяет достигнуть состояния покоя, который в свою очередь предоставляет нам возможность для правильной мысли. Именно неправильные решения приводят нас к ошибочным действиям. «В любой сфере — в экономике, в политике — неправильные решения принимаются в силу недостатка знаний. Но в мире нет ничего, что бы существовало отдельно от всего остального... Чтобы жить в мире, нам нужен такой целостный взгляд. Мир не наступит от наших обращений к высшим существам. Он может наступить только от нашей мотивации любого поступка» [Там же].

Его Святейшество Далай-лама XIV весьма подробно останавливается на анализе состояния покоя: «Мои негативные эмоции, — указывает он, — мешают лишь мне самому. Чтобы справиться с врагами, нужно прежде всего достичь состояния покоя, в котором возможно все тщательно обдумать. Такой подход является научным. Учеными, исследующими работу мозга,

доказано: позитивные эмоции оказывают положительное воздействие на работу мозга. И наоборот, негативные эмоции ее затрудняют. И это то самое, что мы, буддисты, называем аналитической медитацией. Такой же практикой занимаются и христиане — через молитву приходя к очищению помыслов. Но даже если убрать все божественное, каждый человек может применять аналитическую медитацию в чистом виде» [Там же].

Еще одной элитологической категорией наравне с категорией «счастья» является понятие «совершенство». Ему Далай-лама XIV тоже уделяет весьма пристальное внимание, часто (возможно) рефлексирюя (проникнуть в смысл и содержание этой категории может только человек, сам имеющий подобный жизненный опыт, а в том, что он его имеет, у нас нет оснований сомневаться).

Для начала напомним, что сам живой Будда (Далай-лама XIV) является зримым земным воплощением совершенства. Для буддиста он есть сам *живой мир идей Платона*, поскольку, по идее (в идеале), обладает абсолютным знанием, знанием всего того, что есть, было и будет, ибо абсолютное знание одновременно, согласно платонизму, пребывает в трехмерном времени (прошлом, настоящем и будущем). Оставляя на своей совести ссылки на Платона, мы возвращаемся к Далай-ламе, который, рассуждая о совершенстве, затрагивает такую проблему, как «посвященные», то есть живые носители этого категориального предела. Здесь мы обратимся к его работе «Пути великого совершенства».

Великий посвященный современного буддизма рассматривает идею о сути посвящений, объясняя смысл и давая краткую характеристику Основы, Пути и Плода в учении *Дзогчен* (с тибетского языка можно перевести как «великое совершенство», «великая завершенность», «всцелая завершенность»). Согласно «*Сердечной сущности Вималамитры*», было двенадцать древних учителей Дзогчена [Тайны Дзогчена, 2005, 19]. Цикл учений Сангва Гьялчен был получен пятым Далай-ламой («Великий Пятый») Нгавангом Лобсангом Гьяцо (1617–1682) в *измерениях чистой мудрости* [Шакабпа, 2003, 133–136].

Далай-лама XIV особо подчеркивает важность прямого введения в состояние изначального знания — чистого осознания *ригпа* (тиб. *rigs pa* — «чистое знание-видение»)*. Он предложил рассматривать *чистое видение* с двух точек зрения: 1) как мимолетное переживание, полученное в результате медитативного опыта *ням* (тиб. *nyams*) и 2) как чистое видение, которое может быть получено мастером во время передачи Учения от *божества* в *чистом*

* Специалисты утверждают, что в Дзогчен термин *ригпа* имеет несколько отличные коннотации и означает чистое и естественное присутствие в качестве основы любого знания, свойственного всем видам существ и любым состояниям сознания, посредством которого мы все обладаем природой Будды, никогда не расставаясь с ней, но редко осознавая ее. См. [Андронов, 2006, 726].

измерении, что существенно отличается от медитативных переживаний [Далай-лама о Дзогчене, 2002]. Он указывает на важность компетентного *мастера* при *прямом введении в ригпа*. Прямое введение в ригпа означает непосредственное ознакомление с буддийской истинной природой, применяемое в учении Дзогчен, и оно может быть успешным только тогда, когда поток благословения учителя соединяется с потоком ума его ученика. Вот почему учение Дзогчен предполагает необходимость наставлений от опытного учителя. Гуру неотделим ни от одного из проявлений Трех драгоценностей (*triratna*: Будда, Дхарма (закон, учение), Сангха (монашеская община)), хотя существует особая ценность в особом почитании учителя.

Далай-лама объясняет, что ученик, нашедший компетентного учителя, должен проверить его поведение и учение. Ученик должен выбрать учителя, используя четыре опоры: 1) *не опирайтесь на личность, опирайтесь на учения*; 2) *слушая учение, не стоит опираться на слова, но на смысл, лежащий за ними*; 3) *рассматривая смысл, не полагайтесь лишь на условное значение, но ищите окончательный смысл*; 4) *рассматривая окончательный смысл, не полагайтесь на обычное сознание, но опирайтесь на мудрость осознания* [Там же, 36].

Мы видим, что используемая Далай-ламой XIV терминология, посредством которой он описывает свой предельный по высоте духовный опыт, носит преимущественно элитологический характер. Такие понятия, как *ригпа*, *Дзогчен*, *Триратна*, и даже само понятие *гуру* («достойный, великий, важный, тяжелый, утвердившийся в истине, непоколебимый, учитель, мастер») несут в себе сугубо элитологический оттенок. Но гуру — это не просто духовный наставник, учитель, передающий знание (прежде всего Истину о Боге, Брахмане); он является тем, кто направляет и питает Пробуждение ученика. Он — безупречный авторитет [Бхагавата-пурана, 12.2.4–5, 12.3.32, 12.3.38; Ваю-пурана, 58.52–66]. В пенджабском сикхизме он еще является также и титулом главы религиозной общины. Таким образом, за каждым термином, описывающим высшие духовные способности человека, стоит определенный (конкретный) элитологический смысл.

Работы Далай-ламы XIV показывают *внутреннюю согласованность его взглядов в их временном развитии* и их неизменную основу (сострадание к миру как основная мотивация, отсутствие завышенного самомнения и гибкость ума). Как буддийский монах он высказывает надежду на духовную трансформацию всего мира через преобразование ума каждого человека [Далай-лама, Стрил-Реввер, 2010]. Как религиозный деятель он давно уже снискал себе славу борца за мир.

Итак, главной элитологической категорией для Далай-ламы XIV является дихотомия счастья и совершенства. Первая часть этой дихотомической связки понимается как временное обладание лучшим, и только от личных достоинств человека зависит та мера, на которую он может

продлить это состояние. Если мы правильно его поняли, буддийский святой — это тот, кто смог максимально продлить это состояние. Исходя из своего личного опыта (в который мы при всем нашем желании никак не сможем проникнуть более, чем он нам сам его раскроет), он указывает не только на то, что может испытывать личность, находясь в таком состоянии, но и на то, что необходимо делать, чтобы к нему приблизиться. Вторая часть указанной дихотомии свидетельствует о постоянстве счастья, ведь обладание совершенством переводит человека из временного состояния в вечное. Как некий абсолют совершенство представляет собой возможный предел, предел чего-либо в его качественном измерении. Далай-лама XIV свидетельствует об этом исходя из своего личного опыта. И тем ценнее его замечания для практической элитологии. Перед нами, очевидно, особая форма духовной элитности, более детальное (а самое главное — адекватное) раскрытие которой нам, небуддистам, не представляется возможным (а только краткое ознакомление с оным опытом). Поэтому все допущенные в этой работе ошибки и неточности мы можем списать именно на отсутствие жизненного буддийского опыта (о чем сам Далай-лама XIV неоднократно упоминает в своих работах), но их оправдывает стремление понять культуру других верующих (к чему он тоже неоднократно призывает).

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов, 2006 — Андросов В.П. Учение Нагарджуны о срединности / отв. ред. Г.М. Бонгард-Левин. М.: «Восточная литература» РАН, 2006.
2. Далай-лама, 2010 — Далай-лама. Этика для нового тысячелетия // Сохраним Тибет! [Электронный ресурс.]. 2010. 18 августа. URL: http://savetibet.ru/2010/08/18/dalai_lama.html.
3. Далай-лама XIV, 2001 — Далай-лама XIV. Этика для нового тысячелетия. СПб.: Нартанг, 2001.
4. Далай-лама XIV, 2005 — Далай-лама XIV. Я мог бы стать трактористом // Новые Известия. 2005. 27 мая.
5. Далай-лама о Дзогчене, 2002 — Далай-лама о Дзогчене. Учения Пути великого совершенства. М.: Цасум Линг & Институт общегуманитарных исследований, 2002.
6. Далай-лама, Катлер, 2009 — Его Святейшество Далай-лама и Говард К. Катлер. Искусство быть счастливым. Руководство для жизни. М.: София, 2009.
7. Далай-лама, Стрил-Ревер, 2010 — Далай-лама, Стрил-Ревер С. (сост.). Моя духовная биография. М.: Деком, 2010.

8. Максимова, 2007 — Максимова М. Интервью с Далай-ламой // Радио «Эхо Москвы». 2007. 1 января. URL: <http://nervana.name/buddism/dalay-lama/echo.htm>.
9. Тайны Дзогчена, 2005 — Тайны Дзогчена: тайные учения из раздела устных наставлений Великого совершенства / пер. с тибет., коммент. Ламы Сонама Дордже. Киев: Ника-Центр, 2005.
10. Шакабпа, 2003 — Шакабпа В.Д. Тибет. Политическая история. СПб.: Нартанг, 2003.
11. Christians, Merril, 2009 — Christians C.G., Merrill J.C. Ethical Communication: Moral Stances in Human Dialogue. University of Missouri Press, 2009.

Н. А. Нагорная (Белгород)

ОСОЗНАННЫЕ СНОВИДЕНИЯ В ВОСТОЧНЫХ ДУХОВНЫХ ПРАКТИКАХ, ЗАПАДНОЙ ПСИХОЛОГИИ И РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Сны в XX веке стали культовым явлением, и такое отношение к ним во многом сформировали русские и зарубежные писатели, отличающиеся интересом к мистицизму и «сумеречной» стороне сознания: Ремизов, Булгаков, Набоков, Кондратьев, Гессе, Борхес, Павич, Коэльо, Мураками, Ривера и др. Сон как прием — явление весьма распространенное в мировой художественной практике. Другое дело — экзотичная до недавнего времени разновидность снов — осознанные (осознаваемые) сновидения, в которых сновидец может понять, что видит сон, способен контролировать сновидения, может управлять своим психологическим состоянием и владеть ситуацией. «Онейронавтика» (по примеру космонавтики, астронавтики, акванавтики) — путешествия в сновидениях такого рода. «Онейронавты» занимаются психотехниками, ориентированными на расширение сознания, осознание состояния сна, что позволяет искателям необычных ощущений и фантастических возможностей путешествовать по своему внутреннему космосу, попадать в другие измерения и эпохи.

Термин пока не стал прочно закрепленным за данным явлением. Синонимами «онейронавтики» являются «осознанные / осознаваемые», «сознательные», «преднамеренные», «управляемые», «люсидные», «прозрачные», «ясные» сны / сновидения.

Сновидцы-практики все больше связывают сны не с предсказанием будущего, а с накоплением внетелесного опыта во сне, с формированием «тела сновидения». В среде онейронавтов популярны аббревиатуры «ВТО» (внетелесный опыт) и «ОС» (осознанные сновидения). Сами практикующие

именуются также «сновидящими», «дримерами», «ОСами». О «сновидящих» как классе духовных воинов-магов миру поведал Карлос Кастанеда («Искусство сновидения» и др. книги).

Другой основополагающий источник для онейронавтов — «Йога сна», данная Наропой, один из классических буддийских трактатов с описанием тайных методик работы с умом. В соответствии с буддийской философией, реальность человеческого бытия равна реальности его сознания, состоит из ночных и дневных снов, «снов наяву». Реальный мир — все та же деятельность ума по созданию сновидений, проекций образов в промежуточном состоянии *бардо*. Поэтому сны используются для пробуждения от призрачности жизни, для освобождения от пагубных привязанностей и страстей (*клеши*), главные из которых — неведение, алчность, гнев. Сансарные сны, полные хаоса, преобразуются в осознаваемые и безмятежные сны «Ясного света» с устойчивыми образами [Тендзин, 1999]. Практикующий должен развить в себе решимость сохранять неразрывной целостность сознания как в бодрствовании, так и в состоянии сна, чтобы предотвратить рассеивание содержимого сна. Фактически это и есть контролируемые и осознаваемые сновидения, постигая которые ученик приходит к пониманию истинной природы вещей, а именно — что все вещи состоят из «субстанции снов». «Йогин учится на фактическом опыте, являющемся результатом психического эксперимента, что характер сна (или сновидения) может быть изменен или превращен, благодаря волевому решению...» [Эванс-Вентц, 1993, 83]. Продвинутый йог путешествует в ясных снах на буддийские небеса, называемые Счастливыми странами (Тушита, Сукхвати). Практикующий учится превращать содержание сна: огонь — в воду, большие объекты — в малые, единичные — во множественные и наоборот. А раз все феномены сансары есть майя, равно — сон, ощущение страха у йога исчезает, он становится неуязвимым во сне и наяву, достигая состояния нирванического пробуждения (не-сна). Эти основные принципы древней тибетской йоги сновидений положены в основу современных техник работы со снами.

Как явление психики осознанные сновидения фиксировались в специальной литературе с начала XX века, затем изучались в трансперсональной психологии. Прежде всего следует отметить новаторские работы К.Г. Юнга. В 1960-х годах на Западе формируется наука о снах — онейрология. «Каноническими текстами» для онейронавтов являются книги американских исследователей осознанных сновидений и внетелесного опыта Стивена Лабержа и Роберта Монро. Психолог Лаберж ввел в оборот слово «онейронавтика» в своих книгах «Осознанные сновидения», «Практика осознанного сновидения», «Исследование мира осознанных сновидений». Он экспериментально доказал, что осознаваемые сновидения возникают при так называемой парадоксальной фазе сна — REM, или БДГ (*rapid eye*

movement, быстрые движения глаз). Для осознанного сновидения он употребляет термины *lucid dreamer* (люцидный сновидец), *lucid dream ego* (люцидное сновидческое «Я»), а также оккультные термины «астральное тело», «астральная проекция», «дубль», «фантом». Для унификации он называет все это *the dream body* (сновидческое тело), поясняя, что это — «ментальная репрезентация», или образ, физического тела [LaBerge, 1985, 114]. Из англоязычных наименований на русской почве прижились транслитерированные наименования «слипер» и «дример» для обозначения спящих и сновидцев соответственно.

Среди пионеров ВТО находится также Роберт Монро, американский исследователь внетелесных переживаний в осознанных сновидениях, создавший в 1971 году Институт Монро, разрабатывающий программы по адаптации человека к внетелесным переживаниям. Монро написана трилогия, давно ставшая бестселлером среди «сновидящих», — «Путешествия вне тела», «Далекое путешествие», «Окончательное путешествие». Здесь он представил результаты собственных экспериментов и работы его экспериментальной группы, выделив слои погружения в себя, составив «карту» нефизических реальностей и маршрут движения по «магистральной», ведущей в иные измерения [Монро, 2002]. Практикующие сновидцы нацеливают своих последователей на освоение новых территорий сновидений, как в эпоху великих географических открытий.

В идеале онейронавт, правильно следуя инструкциям, может делать что угодно, вплоть до странствий по просторам многомерной вселенной. Реально же, как свидетельствуют описания онейронавтов, часто получается обратное. На сайтах осознанных сновидений в «картах снов» неизменно фигурируют локусы отнюдь не райские: подземелья, лабиринты, заброшенные штольни, разрушенные мосты, секретные лаборатории и военные базы. Отчеты о своих путешествиях, даже только с проблесками осознанности, немедленно выкладываются в сеть, часто без попыток критического самоанализа и внимания к качеству сна.

Появившиеся в последнее десятилетие руководства по осознанным сновидениям нацеливают их потребителей на то, чтобы работу со снами поставить на службу практической жизни: развить уверенность в себе, деловые качества, память, способности. Сны не только должны быть истолкованы — они должны быть использованы, применены к различным повседневным ситуациям. Сны коллекционируют, «заказывают», толкование снов превратилось в бизнес. «Индустрия снов» приводит к тому, что «школы осознанных сновидений» растут, как грибы после дождя. С нашей точки зрения, это негативная тенденция, ведь таким образом сновидение становится все более ординарным явлением, теряет свою притягательную силу, непредсказуемость, а онейронавтика может быть просто опасна для неподготовленных и духовно неразвитых людей.

Собрание практических руководств, вплоть до НЛП, даже приборы, с помощью которых можно управлять снами, можно увидеть, заглянув на любой из «сновидческих» сайтов. Нужно различать «массовый» подход к сновидениям и подход индивидуальный. Древние буддийские тексты, изначально служившие путеводителями по глубинам подсознания, были рассчитаны на немногих. Индейские походы в горы за посвященными сновидениями предпринимались с особыми предосторожностями и в атмосфере неразглашения тайны. Сны по большей части все еще остаются областью сугубо частной, сновидцы смотрят «кино для себя». По их утверждениям, они способны попасть в совместное сновидение, но могут сделать доступными для других не сами сны, а лишь тексты с описанием снов. А будучи опубликованными, тексты снов становятся частью фантастической или эзотерической литературы.

Произведения, включающие сновидения, традиционно относятся литературоведами к произведениям фантастического жанра, ведь в фантастической литературе, как и в вещем сне, автор может, например, заглянуть в будущее человечества. В литературе вообще сон часто предстает не как иллюзия, а как сверхреальность [Руднев, 1990, 121–124].

Проблема осознанных сновидений возникает в прозаических текстах русских классиков XX века: В. Брюсова, А. Кондратьева, В. Набокова, А. Ремизова. Из современных прозаиков пристальным вниманием к сновидениям, в том числе и осознанным, отличаются В. Пелевин, а также А. Реутов, М. Бодягин.

Брюсов и Кондратьев питаются идеями «окультурного ренессанса» рубежа XIX–XX веков. В первой книге рассказов В. Я. Брюсова «Земная ось. Рассказы и драматические сцены (1901–1906)» есть рассказ «Теперь, когда я проснулся...». Главный персонаж — сновидящий-маньяк, совершивший убийство своей жены в состоянии осознанного сновидения. Брюсов исследует реализацию в сновидениях преступных наклонностей человека с больной психикой и предупреждает об опасностях, таящихся в подобных занятиях.

В повести А. Кондратьева «Сны» (1907–1909) осознанные сны обсуждаются единомышленниками как вполне обыденные явления. Дабы удостовериться в необычности происходящего, главный персонаж Гош оставляет свою надпись в мире сна, которая, однако, впоследствии появляется в реальности.

Герой романа В. Набокова «Приглашение на казнь» (1938) Цинциннат Ц. осознает природу реальности, где невидимый мир просвечивает сквозь видимый. «Он есть, мой сонный мир, его не может не быть, ибо должен же существовать образец, если существует корявая копия» [Набоков, 1989, 220]. Герой не то мысленно, не то реально проделывает йогическое упражнение, раздеваясь до светящейся точки сознания, сбрасывая с себя вслед за одеж-

дой телесную оболочку. В финале романа он выходит из тюрьмы иллюзорного существования в мир свободы.

В книге А.М. Ремизова «Мартын Задека. Сонник» (1954) в сновидении «Далай-лама» сновидец оказывается в Тибете в ночь смерти тринадцатого Далай-ламы. В данном случае сон информативен, это параллельное присутствие, названное Юнгом синхронистичностью. Ремизов пишет и о возможности осознания сна во сне: «И как бы ни был сон несообразен, а чем неоправданнее, тем из снов он „соннее“, мера дневного сознания держит его крепко: в самом сне можно ведь сказать: „это мне снится“» [Ремизов, 1995, 332].

В постмодернизме идеи онейронавтики очень прижились, так как постмодернисты моделируют виртуальную реальность, проявляющую себя в сновидениях. Вниманием к сновидениям, в том числе и осозанным, отличается В. Пелевин. Онейросфера Пелевина основана на традиционной восточной концепции жизни-сна. Объективная реальность у Пелевина-буддиста тождественна сознанию и им определяется, люди живут в коллективном сне неведения (авидья), эта мысль была сформулирована в буддийском каноне (сутры Сутта-Нипата, Праджняпарамита) и ранее — в ведической философии. Пелевин «модернизировал» эти положения, описывая техники управления снами, стадии сна, одновременные, параллельные, совместные сновидения. Наиболее показателен в этом отношении рассказ «Спи» (1991). Здесь ирония над советской действительностью сочетается с пародией на «искусство сновидения» К. Кастанеды (плюс методики записи сновидений в полусне, рекомендованные Стивеном Лабержем). Главный персонаж, студент с говорящей фамилией, Никита Сонечкин, спит на лекциях по марксистско-ленинской философии и записывает свои сны поверх лекций. Овладение погружением в сон трактуется автором серьезно-иронически как онейрическая техника, доступная немногим.

Верхом мастерства становится исчезновение персонажа из видимой реальности. Так поступает при нападении на него односельчан колдун Игнат из раннего рассказа «Колдун Игнат и люди» (1989), так действует лиса из позднего романа «Священная книга оборотня» (2007). Один просто растворяется в воздухе, другая оставляет инструкции по вступлению в Радужный Поток, аналогичный буддийской нирване. Он напоминает лисе сон, который ей удалось «контрабандой пронести в бодрствование». Этот прием Пелевин унаследовал от Набокова.

Техники работы с сознанием увлекательно описаны в современных остросюжетных романах — не в виде скрупулезных инструкций, а в художественной форме. Многожанровые по сути, такие тексты становятся оригинальным сплавом литературных форм. Захватывающий роман-путешествие о странствиях по глубинам сознания в сочетании с интеллектуальным, философским романом, романом взросления привлекают к себе читающую публику.

Осознанные сновидения стали центральной темой романа Андрея Реутова «Хакеры сновидений» (2005). Несмотря на название, хакеры здесь — продвинутые положительные персонажи. Они научились управлять снами, «взламывать» программу сновидений, некий сновидческий код, мешающий осознать иллюзорную природу обычных снов [Реутов, 2005, 183]. Многие из приводимых в романе онейрических техник целиком взяты из книг Кастанеды. А сама идея взлома «кода» сновидений навеяна фильмом братьев Вачовски «Матрица». Пройдя обучение и предварительные испытания, сновидящие проникают сквозь стены, растворяются в воздухе, исчезают из тюрьмы, борются с черными магами (организацией под названием «Легион»), с охраняющими их чудовищными «стражами». Для осознанных сновидений вводится онейрическая терминология, тоже взятая у Кастанеды: «сновиденный пузырь», «шар восприятия», «нагвальные» сновидения, «переход в левостороннее осознание». Главной методикой является «картография сновидений» — упорядочивание мира сновидений. Идея «позаимствована» у Р. Монро. Хотя идеи романа не отличаются особой оригинальностью, это не плагиаторский роман с точки зрения художественности, так как он имеет свой собственный сюжет, систему персонажей и стилевую манеру. Он написан как динамичный детективно-фантастический боевик, с обилием диалогов, рассчитан на молодежную аудиторию, знакомую с эзотерикой и фильмами-блокбастерами из разряда фэнтези. В интернете роман относят к поджанру научной фантастики — киберпанку, но в послесловии автора сказано, что хакеры сновидений существуют в реальности: это группа, создавшая российскую традицию сновидящих. Автор интригует читателя попыткой вывести литературу в жизнь, сны — в явь.

Примерно в это же время вышел в свет роман Макса Бодягина «Машина снов» (2012). Критики отнесли его к жанру исторического романа и к фэнтези, сам автор считает, что это роман взросления, роман-квест, полный героических и сверхчеловеческих приключений. Между тем это и онейрический роман, где сны (причем осознанные) являются основой сюжетной канвы, формируют характер главного героя, выходят на первый план, становясь не традиционной «второй реальностью», а первой и главной. Маги и воины, буддийские монахи и даосы, красавицы и чудовища, бессмертная любовь и повседневный секс, кутежи, драки, убийства, предательство — все смешалось в этом романе, основной темой которого, на наш взгляд, все же является онейронавтика.

Герой романа Марко Поло — персонаж далеко не исторический, это авторский образ Марко, великого сновидца, обладающего уникальным даром путешествий по слоям сновидческой реальности и по чужим снам. Приемным сыном и посланником при дворе императора средневекового Китая Хубилая он становится во воле «великого хана». Кровавый и деспотичный

тичный потомок Чингисхана и хрупкий онейронавт, вынужденно участвующий в его интригах и сражениях, их непростые отношения, притяжение и отталкивание — такова основа конфликта романа.

Еще один «гипнонавт» романа — сын Хубилая Чиншин. Оставивший на много лет свое тело под присмотром своих подданных, Чиншин наблюдал за родственниками из состояния не-жизни и не-сна, принимая «оттуда» участие во всех дворцовых интригах. Встретившись в осознанном сновидении с Марко, он беседует с ним о магии сна. «С одной стороны, сон — это то, что доступно любому смертному. С другой, если у тебя нет природного дара к этой магии, ты не станешь гипнонавтом. Кто-то умеет видеть такие пророческие сны, как мой отец. А кто-то умеет действовать во сне. И людей из такой категории неизмеримо меньше». [Бодягин, 2012].

Один из немногих положительных персонажей романа, старик-библиотекарь, говорит, что Марко — гипнонавт, «навигатор мира снов», «странник, прокладывающий фарватер в туманном мире лунных теней».

Вслед за Пелевиным Бодягин обращается к двум истокам онейрических техник: кастанедовской и буддийской. Что касается описаний мира «тумана», текучего «нижнего моря играющих теней», из которого Марко лепит, как скульптор, образы сна и оживляет их, то тут превалирует кастанедовская традиция (вспомним «мир желтого тумана»). Но в загробном реве голосов мира тумана угадываются буддийские области голодных духов и демонов. Голоса концентрируют какую-либо эмоцию: ярость, жажду в чистом виде. Марко плывет-летит между двумя океанами/морями сна, нижним морем тумана и верхним морем забвения, и этот полет всякий раз при вхождении в осознанный сон доставляет ему радость, освобождая от материального тела. Мир снов имеет свои отличительные признаки: «живой» туман и «живой» песок. Туман во снах Марко, бывает, переползает по ночам в мир яви, и тогда его могут видеть все. А струйки песка, танцующие у ног Марко, всегда видны людям. Он смотрит на мир «глазами сна». «Глаза сна», «сон тумана» — удачные метафорические находки Бодягина.

Умение «плавать во снах» пришло к Марко с помощью машины снов, построенной совместно с учителем Марко тибетцем Шерабом Тсерингом по заданию Хубилая. Машина снов описана в романе как удивительное создание людей, обладающих тайными знаниями о снах. Она позволяет Марко путешествовать по мирам снов, посещать чужие сны и проводить других этими маршрутами. Сама по себе машина снов нейтральна, как и любая сила, но для одних она становится благом, для других — злом. Покрытая магическими камнями «шарира» и волшебными знаками, машина снов вибрирует-дышит, светится и оживает, будто Галатhea под рукой Пигмалиона. Странные иероглифы машины — это «язык сумерек, тайный код, открывающий путешественнику карту других миров» [Бодягин, 2012].

Но машина становится опасным оружием, а Марко — ключом от двери в другие миры, в том числе в мир призраков, наводнивших привычную явь (вспомним сновидца у Брюсова). Борьба в романе идет за саму машину, ключ к машине, за проход между мирами. По сути дела — за власть, уже во многих мирах.

Итак, в рассмотренных текстах онейронавтика как сновидческая техника влияет на картину мира персонажей и становится ее доминантой. Современный литературный процесс перспективен для изучения текстов осознанных сновидений. Исследование их — дело будущего, и здесь необходим междисциплинарный подход.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодягин — Бодягин М. Машина снов [Электронный ресурс]. URL: <http://mashinasnov.ru/?page=mashina>.
2. Монро, 2002 — Монро Р. Окончательное путешествие / пер. с англ. К. Семенова. Киев: София ; М.: ИД «Гелиос», 2002.
3. Набоков, 1989 — Набоков В. Приглашение на казнь // Набоков В. Избранные произведения. М.: Советская Россия, 1989. С. 171–298.
4. Ремизов, 1995 — Ремизов А. М. Избранные произведения. М.: Панорама, 1995.
5. Реутов — Реутов А. Хакеры сновидений [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.rus.ec/b/78148/read>.
6. Руднев, 1990 — Руднев В. П. Культура и сон // Даугава. 1990. №3. С. 121–124.
7. Тендзин, 1999 — Тендзин В. Тибетская йога сна и сновидений. СПб, 1999.
8. Эванс-Вентц, 1993 — Эванс-Вентц В. И. Тибетская йога и тайные доктрины: в 2 т. Т. 2. Киев: Пресса України, 1993.
9. LaBerge, 1985 — LaBerge S. Lucid Dreaming: The Power of Being Aware and Awake in Your Dreams. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1985.

Л. В. Николаева (Астрахань)

ВОЗДЕЙСТВИЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ БУДДИЗМА НА ФОРМИРОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА

В последние годы вопросы духовного роста привлекают внимание все большего числа людей. Высокий темп жизни, постоянные стрессы, огромный информационный поток, зависимость от техники приводят к серьезным проблемам, в том числе — к проблемам со здоровьем, как физическим, так и психическим, а также к падению значимости понятия «духовность». Многие пытаются найти выход из сложившейся ситуации посредством обращения к религии.

Буддизм становится все более популярным не только на Востоке, но и в западных странах. Буддизм — явление неоднозначное. Зачастую он рассматривается не столько как религия, сколько как практическая философия, ведущая к Просветлению и духовному пробуждению. Буддийская практика медитации — это способ изменить себя, развивая доброту и мудрость. Обращение к буддийскому мировоззрению выражает психологическую потребность человека в новых недогматичных формах духовной жизни. Духовные ценности буддизма ориентированы на освобождение от страданий, культивирование чувства сострадания и мудрости [Chan Ka Po, 2008]. В. Г. Лысенко отмечает: «Если в социальном мире высшими ценностями были богатство, власть, авторитет, а ведийская религия — в сущности, совершенно мирская — поддерживала и культивировала эти ценности, то в мире аскетов ценностью стал полный отказ от собственности и самоограничение всех „физических“ потребностей, духовный прогресс как средство полного освобождения от всего мирского» [Лысенко, 1994, 25].

Несмотря на то что буддизм — одна из древнейших религий, многие его аспекты привлекательны и понятны для современного человека. Так, в одном из поучений Будды говорится о том, что нельзя считать правдой даже самое авторитетное мнение, — считать правдой можно лишь то, что подтверждено собственным опытом. «Не верьте ничему, независимо от того,

где вы это прочитали, или кто это сказал, даже если это сказал я, если это не согласуется с вашим собственным рассудком и вашим собственным здравым смыслом»; «Подвергайте все сомнению. Найдите свой собственный свет»; «Не принимайте за истину то, что вам будет преподнесено как истина, а вот все то, что вы увидели и услышали сами, что вы поняли, то и будет истиной». Кроме того, буддизм проповедует жизнь тихую и спокойную, созерцательную, чего так не хватает современному человеку [Muesse].

Рассмотрим подробнее духовные ценности буддизма. Буддизм — древнейшая мировая религия, роль которой велика в ряде стран Центральной, Юго-Восточной, Южной Азии, а также в Европе и Америке. Буддизм исповедуют около 300 миллионов людей по всему миру. Она зародилась около двух с половиной тысяч лет назад, когда Сиддхартха Гаутама, известный как Будда, обрел Просветление в возрасте 35 лет. Буддизм старше христианства на пять, а ислама — на двенадцать веков. Буддийское мировоззрение стало основой морального кодекса поведения у многих людей. Возможность исповедовать буддизм дана любому человеку без учета расы, национальности, страны, пола. Это заложено в самой сути буддийской религии, которая состоит в признании равенства людей и наличия потенциала совершенствованию у каждого индивида. Акцент на необходимости работы человека с собственным сознанием для обретения освобождения и Просветления является одним из основных философских положений буддизма и отличает его от других религий.

Путь буддиста может быть кратко изложен в следующих заповедях:

- живи нравственной жизнью;
- будь внимательным и сосредоточенным на мыслях и поступках;
- развивай мудрость и понимание.

Духовная жизнь в буддизме основывается на практике, а не на верованиях, доктринах, правилах и предписаниях. В буддизме необязательно верить в Бога или отрицать его существование. Буддизм толерантен к другим религиям.

Важным моментом буддизма является идея о неотделимости друг от друга знаний и нравственности. Совершенствовать познания невозможно без нравственности, то есть без добровольного контроля своих привычек, предрассудков, страстей. В одной из своих бесед Будда установил, что мудрость и добродетель неразделимы. В нирване человек достигает совершенной мудрости и добродетели. Буддизм подчеркивает важность таких нравственных качеств, как сострадание и доброжелательность. Человек должен преодолеть гордость и высокомерие, зависть и невежество. Если в мире будут процветать доброжелательность и сострадание, то в душе проснется любовь. Без сострадания и благожелательности знание невоз-

можно. Согласно буддизму, мудрость и сострадание заложены в природе человека. Но в конкурентной социальной среде эгоизм зачастую воспринимается как нечто естественное.

Первым аспектом в учении буддизма является нравственное поведение, которое включает пять предписаний: не убивай живое существо; не забирай то, что тебе не дается; воздерживайся от чрезмерных плотских увлечений; откажись от ложных речей; избегай одурманивающих напитков и других веществ. Пять моральных заповедей, называемые *панча-шила*, формулируются не в форме запретов, а в виде призывов к добровольному отказу. В этом заложен глубокий психологический смысл: любое ограничение воспринимается человеком легче, если оно принято самостоятельно и добровольно, а не в результате давления и угроз.

Другие аспекты нравственного образа жизни заключаются в благодетельном поведении. Например, люди должны научиться правильно общаться, говорить добрые слова, избегать грубости, сарказма, бессмысленной болтовни. Кроме того, люди должны зарабатывать себе на жизнь только порядочными способами, не причиняя никому вреда. Нужно развивать в себе такие качества, которые помогут избавиться от эгоистических наклонностей, — щедрость, дружелюбие, терпение. Буддизм учит раскрывать в себе позитивные чувства — любовь, сострадание, уравновешенность и счастье, а также стремление приносить счастье другим. И наоборот — необходимо отказаться от жадности, ненависти, обмана, тщеславия, тревоги и других негативных чувств и эмоций [Burns, 1994, 2]. Развитие положительных чувств идет бок о бок с развитием положительной психологии человека [Seligman, Csikszentmihalyi, 2000].

В буддизме, чтобы достичь Просветления, необходимо следовать Восьмеричному пути. П. Уильямс объясняет восемь факторов Восьмеричного пути следующим образом [Williams, 2000, 53]:

- 1) *правильная речь* — это речь, в которой нет обмана, которая не причиняет боль и не является пустой болтовней;
- 2) *правильное поведение* — отказ от причинения вреда другим существам (принцип *ахимсы*), от воровства и чрезмерных плотских увлечений;
- 3) *правильный заработок* — заработок, который не нарушает принципы правильной речи и правильного поведения;
- 4) *правильное усилие* — усилие преодолеть негативные чувства и развить позитивные;
- 5) *правильная осознанность* — постоянная осознанность, восприятие по отношению к своим физическим и умственным процессам;
- 6) *правильное сосредоточение* — состоит из концентрации и ведет к предельной созерцательности;

- 7) *правильное понимание* — достижение понимания Четырех благородных истин (жизнь — это страдание; причина страдания заключается в желаниях; прекращение страдания заключается в нирване; путь, который ведет к прекращению страдания, — Восьмеричный путь), а также того, чем вещи на самом деле являются, а не кажутся;
- 8) *правильное мышление* — включает намерение быть доброжелательным и сострадательным и отказ от плохих намерений (мирских удовольствий, эгоизма).

Восьмеричный путь может практиковать любой человек, даже если он не последователь буддизма.

Буддизм исходит из того, что тяготы, страдания, горести, неудачи и прочие жизненные проблемы вытекают из внутреннего психологического состояния личности, ее «глухоты», неведения. Буддизм учит не бороться с несправедливостью в мире, а стремиться к устранению реакций человека на окружающий мир. В состоянии нирваны собственный дух освобождается от зависимости от внешнего мира. Человек — это совокупность материального тела и нематериального сознания. [Островская, Рудой, 2006, 38]. Буддизм учит, что под влиянием поступков человека его бытие постепенно меняется. Совершая плохие поступки, причиняя зло другим, он получает болезни, бедность, унижения. Совершая добро, человек вкушает радость, благодать. Таков закон кармы, который определяет участь человека в сансаре («круговороте» рождений, смертей и перерождений).

Поскольку карма у буддистов — это сумма всех поступков и помыслов существа, очень важны еще и мысли человека. Хотя все в данной жизни человека определено его кармой, он имеет известную свободу выбора в своих помыслах, словах, действиях. В этой частичной свободе и заложен, по буддизму, путь к спасению. Причем дело не в жертвах и обрядах, а в поведении самого человека, потому что только этим он может изменить свою дальнейшую судьбу в этом мире. Потому что и сам мир — это только иллюзия сознания человека. Сознание состоит из множества мельчайших частичек — дхарм. «Дхаммы обусловлены разумом, их лучшая часть — разум, из разума они сотворены. Если кто-нибудь говорит или делает с нечистым разумом, то за ним следует несчастье, как колесо за следом везущего... Если кто-нибудь говорит или делает с чистым разумом, то за ним следует счастье, как неотступная тень» (Дхаммапада, глава 1).

Необходимым для понимания духовных ценностей буддизма является и неотделимость друг от друга мудрости и добродетели. Духовное совершенствование, согласно буддизму, возможно только при добродетельном поведении, мудром отношении к жизни, а также спокойствию, которым должно быть пронизано человеческое существо. Следование буддийским нравственным принципам ценно само по себе и может быть осуществлено любым человеком.

Более 2500 лет прошло с тех пор, как Сиддхартха Гаутама впервые начал учить. Сегодня духовность буддийского учения приобретает особую актуальность, поскольку в центре буддизма лежит духовное развитие личности. Обращение к буддизму и его духовным ценностям может способствовать решению как социальных, так и личностных проблем в современном мире. Человек играет главную роль в буддийской культуре. Его духовные качества непосредственно влияют на его жизнедеятельность и его отношение к делу. Буддийское духовное сознание способствует налаживанию благоприятных межличностных отношений, которые оказывают положительное влияние на межэтнические и межкультурные взаимосвязи. Современный мир — это многообразие не различных культур, противопоставленных друг другу, а единство человеческого духа, которое проявляется в культурном многообразии. Буддизм, толерантный к современным формам общественной и духовной жизни, возвращает надежду обрести гармонию с собственным внутренним миром, позволяет выжить, выстоять в собственной культуре, открывает новые потенциалы.

ЛИТЕРАТУРА

1. Лысенко, 1994 — Лысенко В.Г. Опыт введения в буддизм: ранняя буддийская философия. М.: Наука, 1994.
2. Островская, Рудой, 2006 — Островская Е. П., Рудой В. И. Классические буддийские практики. Вступление в Нирвану. СПб.: Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2006.
3. Burns, 1994 — Burns D. M. Buddhist Meditation and Depth Psychology. Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1994.
4. Chan Ka Po, 2008 — Chan Ka Po. Spirituality and Buddhism // Korean Conference of Buddhist Studies, 2008 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.skb.or.kr/down/papers/083.pdf>.
5. Muesse — Muesse M. W. What Does It Mean to Lead a Spiritual Life? A Buddhist Perspective // explorefaith.org [Электронный ресурс]. URL: http://www.explorefaith.org/steppingstones_SpiritualLife_Buddhist.htm.
6. Seligman, Csikszentmihalyi, 2000 — Seligman M. E. P., Csikszentmihalyi, M. Positive Psychology. An Introduction // American Psychologist. 2000. January. URL: <http://www.ppc.sas.upenn.edu/ppintroarticle.pdf>.
7. Williams, 2000 — Williams, P. Buddhist Thought: A complete Introduction to the Indian Tradition. London: Routledge, 2000.

Artur Przybysławski (Krakow, Poland)

EKSPRESJA OŚWIECENIA, CZYLI KILKA UWAG O TYBETAŃSKIM GATUNKU LITERACKIM RNAM THAR

Kiedy w pełni oświecony Budda siedzi na diamentowym tronie pod drzewem bodhi, wydarza się to, co sutry określają słowem *lalita* [tyb. *rol pa*]: igranie. Jest ono spontaniczną i radosną manifestacją doskonałości oświecenia. Jest jego nieuniknioną ekspresją, bo oświecenie w buddyzmie mahajany ze swej natury jest oświeceniem dla pożytku wszystkich istot, nie może się przeto nie manifestować. Dlatego porównuje się je do słońca, które świeci zawsze, bez względu na to, czy przesłaniają je chmury, czy też nie.

Przyczyną tejże ekspresji jest całkowite wyzwolenie [*vimokra*], które Tybetańczycy oddają terminem *rnam thar*, a dokładniej *rnam par thar pa*. Jest ono nazwą celu praktyki w buddyzmie mahajany, który od częściowego (z punktu widzenia wielkiej drogi) wyzwolenia [*thar pa*] będącego udziałem therawadinów odróżnia właśnie przedrostek *rnam par* podkreślający jego pełnię i całkowitość.* Termin ten — co wydaje się znamienne — funkcjonuje również jako nazwa specyficznego gatunku literackiego, którego początkiem są słowa samego Buddy.

Jeden z dwunastu działów doskonałej mowy [*gsung rab*], na jakie tradycyjnie — obok trzech koszy — dzieli się nauki Buddy, nosi nazwę zbioru opowieści o rozpoznaniu czy urzeczywistnieniu [skr. *avadana*, tyb. *rtogs par brjod pa*], w których Budda opowiada o swojej drodze do oświecenia, do całkowitego rozpoznania natury umysłu. Literatura tybetańska jednak znacznie chętniej posługuje się w tym przypadku właśnie terminem *rnam thar*, daleko bardziej rozpowszechnionym i używanym jako odpowiednik sanskryckiego *avadana* na

* Niemniej jednak Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje twierdzi, że w przypadku tej nazwy wyzwolenie można jeszcze pojmować jako całkowite wyzwolenie z odrodzeń w niższych światach dzięki oddaniu, lub jako całkowite wyzwolenie z oceanu samsary poprzez pełne i czyste wyrzeczenie się jej. Natomiast wykroczenie poza opozycję samsary i nirwany dotyczy najzdolniejszych praktykujących (Por. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje 2003: 3).

określenie duchowej biografii buddyjskich mistrzów. Fakt, iż nazwę „opowieść o urzeczywistnieniu” zastąpiono słowem „całkowite urzeczywistnienie”, jest znamieny: przesuwa akcent z samej opowieści o czymś, na to, o czym się opowiada. Zamiast opowieści [*brjod pa*] o urzeczywistnieniu [*rtogs pa*] mamy zatem samo urzeczywistnienie, które można traktować jako synonim wyzwolenia [*thar pa*]. Nie w tym rzecz, że się opowiada, lecz w tym, o czym, się opowiada. Ten fakt sprawia, iż *rnam thar* jako gatunek literacki nie może być ograniczony do czystej literatury jako opowieści. Musi być rozpatrywany w szerszym kontekście swej funkcji, jaką pełni w praktyce buddyjskiej zakładającej konkretny światopogląd.

Oto bowiem sama relacja [*brjod pa*] staje się sprawą drugorzędną wobec tego, co ona relacjonuje [*rtogs pa* lub *rnam thar*]. Nie w tym rzecz zatem, żeby opowiadać o oświeceniu i o nim słuchać lub czytać, lecz o to, by je osiągnąć, by zdobyć całkowite wyzwolenie. *rnam thar* nie jest więc zwykłą biografią lub dziejopisarstwem w rodzaju greckich opowieści. Greckie relacje o czynach Aleksandra Wielkiego są po prostu historią, utrwaleniem faktów, które mają być ocalone od zapomnienia. Zasadniczo jednak nie mają one stanowić zachęty dla każdego czytelnika do podboju Indii lub do walki z Persami. Opowieść o dwunastu czynach Buddy i o życiu wielkich mistrzów zaś ma pokazywać drogę, która stoi otworem przed każdym, kto będzie chciał się nią udać. Nie przypadkowo zatem biografia Milarepy ma podtytuł „Ukazanie ścieżki wyzwolenia i wszechwiedzy [*thar pa dang thams cad mkhyen pa'i lam ston*]”.

Rozważanie *rnam thar* jedynie w kategoriach prawdy historycznej jest więc przedsięwzięciem chybnym już w punkcie wyjścia, albowiem pierwszą i najważniejszą intencją tego rodzaju dzieł nie jest reporterska wierność faktom. Hagiografia nie wyczerpuje się w historiografii. Motywacją, jaka stoi za tymi opowieściami, jest motywacja bodhisattwy chcącego wszystkie istoty doprowadzić do całkowitego wyzwolenia. Taki właśnie jest kontekst, w jakim Budda rozpoczyna opowieść o swym życiu w *Lalitavistara Sūtra*, albowiem jest ona odpowiedzią na następującą prośbę:

Niechże Bhagawan łaskawie udzieli należycie wielu nauk [zwanych] *lalitavistara*, które są lekiem dla wielu istot, radością dla wielu istot, spełnieniem miłości do świata; które są pożytkiem, lekiem i radością dla zastępów istot, bogów i ludzi, bodhisattwów-mahasattwów czasów obecnych i przyszłych [*bcom ldan 'das rgya cher rol pa'i chos kyi grangs legs par bstan du gsol/ de ni skye bi mang po la sman pa dang / skye bo mang po la bde ba dang / 'jig rten la thugs brtse ba mdzad pa dang / skye bo phal po che dang / lha dang mi rnams dang / da ltar dang / ma 'ongs pa'i byang chub sems dpa' sems dapa chen po rnams kyi don dang / sman pa dang / bde bar 'gyur ro zhes gsol ba dang /*]. (*phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* 14).

Ten charakterystyczny fragment mówi również o randze tych nauk, które nie tylko udzielane są na prośbę bogów i bodhisattwów, ale i skierowane są również do bodhisattwów-mahasattwów, czyli uczniów Buddy znajdujących się na trzech najwyższych stopniach bodhisattwy, a więc do uczniów dysponujących już bardzo wysokim urzeczywistnieniem i zrozumieniem nauk buddyjskich. Toteż mają one bardzo szczególny charakter: z jednej strony dostępne są dla ludzi, którzy są zwykłymi istotami samsarycznymi, z drugiej zaś stanowią również niezwykle zaawansowane nauki dla wybranych.

Uczniowie proszący Buddę o zrelacjonowanie jego życia nie traktują tej opowieści jako biografii wyliczającej fakty, lecz uznają ją za „lek”, którego stosowanie ma doprowadzić do nieuwarunkowanego szczęścia, a więc traktują je tak, jak każde inne, całkowicie niebiograficzne nauki wielkiej drogi, co słyhać wyraźnie w ich prośbie, która wyjęta z kontekstu *Lalitavistary Sutry*, może otwierać każdą inną sutrę mahajany:

Przez wzgląd na całe zgromadzenie bodhisattwów niechże Mędrzec należycie wypowie, doskonale objaśni najwyższą mahajanę, która dokonuje poskromienia wrogów i demonów [*byang chub sems dpa'i tshogs kun gzung bzhed pas/ phas kyi rgol dang bdud rnam's 'dul mdzad pa/ theg pa chen po mchog 'di rab gsung zhing / thub pa de slad legs par bshad du gsol/*]. (*'phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* 15).

A zatem sama w sobie biografia Buddy stanowi po prostu nauki wielkiej drogi i jest kolejnym z narzędzi w arsenale buddyjskich metod służących osiągnięciu oświecenia i pożytkowi wszystkich istot. Potwierdzeniem tej interpretacji niech będzie definicja *rnam thar*, jaką podaje słynny *bod rgya tshig mdzod chen mo*: „tekst będący historią czynów szlachetnej istoty lub *siostra* opowiadająca o urzeczywistnieniu [*skyes bu dam pa'i mdzad spyod lo rgyus kyi gzhung ngam/ rtogs pa brjod pa'i bstan bcos/*].” (*bod rgya tshig mdzod chen mo* 2006: 1566). Fakt, że nazywa się go tu *siostrą*, stawia go w jednym rzędzie z tekstami jak najbardziej filozoficznymi, które, zgodnie z ich nazwą, miały na umysł czytelnika i praktykującego oddziaływać w sposób szczególny. Termin *śāstra* jest złożeniem dwóch czasowników: *śāsti*, co oznacza pokonywać, zwyciężać oraz *trayate* oznaczającego ochronę. I faktycznie Budda w powyższym cytacie mówi o pokonywaniu wszelkich demonów i oponentów w odpowiedzi na prośbę o wsparcie, a więc i ochronę wyrażaną przez jego słuchaczy. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje precyzuje jeszcze znaczenie tego rodzaju tekstów, które „dlatego nazywa się *siostrą*, że posiadają dwie właściwości: naprawiają błąd ułudy świadomości uwarunkowanej oraz chronią istotę wolnej od splamień świadomości pierwotnej [*rnam shes 'khrul pa'i skyon 'chos shing ye shes dri bral gyi rang bzhin tu skyob pa'i yon tan gnyis ldan gyi phyir na bstan bcos zhes bya ba ste/*].” (Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje 1990: 64) *Siostra* umożliwia zatem

przejście od świadomości uwarunkowanej, czyli samsarycznego doświadczenia, do świadomości pierwotnej, czyli oświecenia. W ten właśnie sposób przynosi najwyższy pożytek istotom, które chcą jej słuchać. I tak właśnie przedstawia opowieść o swym życiu sam Budda:

Dlatego też posłuchajcie, o mnisi, tej rozległej sutry, tego wielkiego i szczególnego traktatu, którego dla pożytku całego świata nauczali tathagatowie przeszłości [*de phyir dge slong dag gis rgyas pa'i mdo/ 'jig rten kun la phan pa'i don gyi phyir/ de bzhin gshegs pa kun gyis sngon pa bzhad pa/ gleng gzhi chen po khyed kun 'dir nyon cig/*]. (*phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo* 15)

Na dodatek, jak widać, w bezkresnej historii wszechświata biografia oświeconej istoty nie miała innego celu i charakteru. A zatem buddyjska biografia ze względu na swoją motywację i cel nie jest w ogóle osobista — wbrew temu, co w Europie kojarzy się z tą nazwą — lecz jest całkowicie altruistyczna, bo nie chodzi w niej o historię jednej osoby, lecz o pożytek wszystkich innych istot; jak inaczej zresztą mogłaby wyglądać biografia lub autobiografia kogoś, kto zwykł mawiać, że nie on sam, lecz jego nauki są tym, co naprawdę istotne.

Zanim jednak dokona się ta najważniejsza buddyjska transformacja od świadomości uwarunkowanej do pierwotnej *rnam thar* jako siostra wywołuje skutek, który jest warunkiem dokonania owej przemiany. Jest nim wedle Dżamgona Kongtrula Lodro Thaje rozbudzenie trojakiemu zaufania, które otwiera drogę do oświecenia. (Por. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje 2003: 3)* Owo zaufanie wynikające ze zrozumienia, a więc nie wiara (jak

.....
* Gampopa opisuje je następująco: "Zaufanie przekonania. Powstaje w oparciu o tematykę, jaką jest działanie i skutek oraz prawdę o cierpieniu i prawdę o [jego] źródle. I jest to przekonanie, że szczęście w sferze pożądania wywołane jest skutkami pozytywnych działań; jest to przekonanie, że cierpienie w sferze pożądania wywołane jest skutkami negatywnych działań. Jest to przekonanie, że szczęście w dwóch wyższych sferach wywołane jest skutkami niewzruszonych działań. Jest to przekonanie, że nabycie pięciu splamionych skandh zwanych prawdą o cierpieniu wywołane jest zaangażowaniem w działania i zasłony umysłu nazywane prawdą o źródle [cierpienia].

Zaufanie pragnienia: zobaczywszy jak szczególnie jest samo to nieprzewyższone oświecenie, z szacunkiem praktykuje się ścieżkę w celu jego osiągnięcia.

Czyste zaufanie powstaje, gdy opieramy się na obiekcie, jakim są trzy klejnoty. Jest to czysty umysł zaangażowany w szacunek i oddanie do klejnotu, jakim jest budda dokonujący ukazania ścieżki, klejnotu dharma, która staje się ścieżką oraz klejnotu sangi, która staje się towarzyszem w osiaganiu [celu] ścieżki [*yid ches pa'i dad pa/ de la yid ches pa'i dad pa ni/ yul las dang 'bras bu dang sdug bsngal gyi bden pa dang kun 'byung pa la brten nas skye ba yin te/ de yang dge ba'i las kyi 'bras bus 'dod khams kyi bde ba 'byung bar yid ches/ mi dge ba'i las kyi 'bras bus 'dod khams kyi sdug bsngal 'byung bar yid ches/ mi gyo ba'i las kyi 'bras bus khams gong ma gnyis kyi bde ba 'byung bar yid ches/ kun 'byung gi bden pa zhes bya ba/ las dang nyon mongs pa spyad pas/ sdug bsngal gyi bden pa zhes bya ba bcas kyi phung po lnga thob par yid ches*]

czasami błędnie tłumaczy się tybetańskie *dad pa*) stanowi załączek buddyjskiego rozwoju, który przedstawia się następująco:

- nasiono będące oddaniem i zaufaniem do wielkiej drogi powstałymi z prawdziwego zrozumienia;
- matka będąca wiedzą pojmującą niesubstancjalność [*bdag med*];
- łono będące medytacją i samadhi;
- oraz opiekunka będąca wielkim współczuciem,

z których to pojawia się syn zwycięzcy, który wkracza na ścieżkę i stopniowo pnie się po jej stopniach zdobywając panowanie nad wiedzą ariów.

[*yang dag pa'i kun tu rtog pa las skyes pa'i/ theg chen la mos shing dad pa'i sa bon/ bdag med rtogs pa'i shes rab kyi ma/ bsam gtan ting nge 'dzin gyi mngal snying rje chen po bskyed srid pa'i ma ma lta bu rnams dang ldan pa las/_lam zhugs rgyal ba'i sras por 'gyur cing / rim gyis sa lam gong nas gong du 'phags pa'i shes rab kyi dbang po 'dzin pa ni/_yang dag pa'i kun rtog las skyes pa'i 'phags pa'i shes rab kyi dbang po ste/*] (XV Karmapa Kakhjab Dordze, 1993: 434 (10b)).

Lektura *rnam thar* pełni więc rolę inicjującą — rolę fundamentalną, ponieważ bez życzenia osiągnięcia oświecenia i zaufania do metod doń prowadzących, w ogóle nie może się wydarzyć. Lektura *rnam thar* jest więc zasiewaniem nasion oświecenia w umyśle ucznia, jak ujmują to Tybetańczycy.

Według Dżamgona Kongtrula Lodro Thaje zamierzony efekt lektury *rnam thar* pojawia się wtedy, gdy czytelnik poprzez swój szczególny związek z bohaterem danej opowieści ulega jego wpływowi i czerpie z niego inspirację.* Jako specyficzny gatunek literacki *rnam thar* zakłada zatem swojego idealnego czytelnika, którym jest osoba posiadająca stworzony we wcześniejszych żywotach związek z mistrzami buddyjskimi, o których traktuje *rnam thar*. Dzięki lekturze związek ten ma szansę dojrzeć i zaowocować rozwojem. Nawet w przypadku braku

pa'o// 'dod pa'i dad pa/ 'dod pa'i dad pa ni/ bla na med pa'i byang chub de nyid khyad par can du mthong nas/ de thob pa'i ched du gus pa dang ldan pas lam la slob pa'o// dang ba'i dad pa/ dang ba'i dad pa ni/ yul dkon mchog gsum la brten nas skye na yin te/ lam ston par byed pa sangs rgyas dkon mchog dang / lam du gyur pa chos dkon mchog dang / lam sgrub pa'i grogs su gyur pa dge 'dun dkon mchog la mos shing gus la sems dang ba'o//].” (Gampopa 1999: 20).

* Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje 2003: 4: “If you contemplate even a small portion of the biographies of holy ones and are able to explain it in a way to make it understandable to others, so that they have at that point even a slight feeling of faith and respect, then you have very definitely achieved a great purpose through planting this positive seed. People who have this meaningful connection are influenced by the compassionate attitude and aspirations of those who are the subjects of these biographies.”

takiego związku karmicznego lektura *rnam thar* ma szansę stać się pierwszym jego nasionem, które w umyśle czytelnika czekać będzie na dostatecznie dobrą sytuację sprzyjającą jego dojrzewaniu. A zatem *rnam thar* jako hagiografia ma zawsze jeden jedyny cel: *rnam thar* jako całkowite wyzwolenie. W tym sensie jest jednym z wielu środków pozwalających je osiągnąć, wobec czego nie dziwi fakt, iż tego rodzaju literaturę zaliczono w kandziurze do kosza sutr zawierającego właśnie nauki o metodach prowadzących do oświecenia.*

Owe pierwsza biografia opowiadająca o życiu Buddy, będąc sutrą, z konieczności pisana była jako autobiografia. Również część tybetańskich biografii pisana jest podobnie, jak na przykład historia Milarepy, w której główny bohater, w odpowiedzi na prośbę uczniów, snuje opowieść o swoim życiu włożoną w jego usta przez faktycznego autora tekstu, jakim był Tsang Nyon Heruka lub też są faktycznymi autobiografiami spisanyymi przez bliskich uczniów danego mistrza.** Oczywiście często stosowano również zwykłą trzecioosobową relację, zwłaszcza jeśli *rnam thar* stanowił niewielki kilkustronicowy utwór lub jeden z wielu rozdziałów w obszernej historii którejś ze szkół buddyzmu tybetańskiego.***

W jednym przypadku owa trzecioosobowa relacja wydaje się szczególnie uzasadniona, a jest to ten wyjątkowy przypadek, w którym *rnam thar* w ogóle nie dotyczy ludzkiej istoty, a tym samym nie może być uznany za biografię. Za przykład niech posłuży tekst *Całkowite wyzwolenie wielkiego Dzierżyciela Diamentu*, czyli *manifestacja nieograniczonej, tajemnej świadomości pierwotnej* [*dpal rdo rje 'chang chen po'i rnam par thar pa ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab par snang ba zhes bya ba bzhugs so*].**** Jego bohaterem — jeśli w ogóle można tak powiedzieć — jest tytułowy Dzierżyciel Diamentu, który nie posiada żadnej ludzkiej historii, tak jak nie posiada jej pięciu adhibuddów, za których jedność jest on uznawany. Jak każdy archetyp oświecenia i natury umysłu, który pełni funkcję formy medytacyjnej, a więc jako swoiste upostaciowanie treści filozofii buddyjskiej, służące za skrót i metodę do osiągnięcia oświecenia, nigdy nie był

* „Nauki Buddy klasyfikuje się w dwunastu działach (*aoga*). Ułożone są również w zbiór *Tripitaka*: winaja, która określa zasady postępowania sangi; sutry, które odślaniają samo serce urzeczywistnienia Buddy; oraz abhidharma zbierająca i systematyzująca nauki służące za podstawę praktyki i wglądu. W tym układzie Lalitavistara znajduje dla siebie miejsce pośród sutr tradycji mahajany. Zawiera ją *aoga* będąca rozległymi naukami (*vaipūlya*). Jak inne sutry *vaipūlya*, jej nauki są bogate i zróżnicowane, stanowiąc źródło wglądu i urzeczywistnienia dla wszystkich, którzy je słyszą i kontemplują.” (Thartang Tulku 1983: XVII).

** Omówienie problematyki tybetańskiej autobiografii por. Gyatso 2001: 101-123.

*** Przykładem jest poniżej cytowane dzieło VIII Situpy.

**** Tekst ten otwiera wielkie dzieło VIII Situpy zawierające biografie mistrzów szkoły Karma Kagyu *sgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyis phreng ba kha skong bcas bzhugs so*.

człowiekiem. Był natomiast zawsze stanem w pełni oświeconego umysłu, którego nie dotyczy upływ czasu. Nigdy zatem nie osiągnął pełnego wyzwolenia [*rnam thar*], lecz jest odwiecznie totalnością oświecenia. A zatem jego *rnam thar* nie jest biografią ani historią, choć tak w pierwszej chwili nawykowo odczytuje się tytuł tegoż tekstu. Podobnie więc jak nie ma historii idei prawdy u Platona, tak nie może być historii, ani tym bardziej biografii Dzierżyciela Diamentu, skoro na podobieństwo Platońskiej idei jest całkowicie pozaczasowy i całkowicie ogólny, czy może lepiej rzec ponadosobisty w swej totalności oświecenia przekraczającego wszelką indywidualność czy osobowość.

Czym zatem jest jego *rnam thar*? Sam tytuł dostarcza pierwszej i najważniejszej odpowiedzi. Jest manifestacją, rozbłyskiem, blaskiem, przejawieniem, jak można tłumaczyć użyte w nim słowo *snang ba*; jest manifestacją świadomości pierwotnej, a więc samego oświecenia. *rnam thar* jako dzieło literackie jest zatem manifestacją oświecenia, albowiem w naturze biografii mistrza leży to, że manifestuje jego oświecenie, a w przypadku omawianego tu *rnam thar* Dzierżyciela Diamentu sytuacja jest jeszcze bardziej bezpośrednia. Otóż oświecenie opisywane jest tu bezpośrednio w jego totalnej manifestacji niezapśredniczanej w postaci oświeconego mistrza, poprzez którego, czy na którego przykładzie zwykle mogło się ono ujawniać. Samo oświecenie również jest manifestacją — spontaniczną samo-manifestacją — przypominającą słońce, w którego naturze leży to, że świeci. A zatem *rnam thar* jako dzieło literackie i *rnam thar* jako oświecenie mają jedną, jakże istotną cechę wspólną — manifestację, ujawnienie; całkowite wyzwolenie manifestuje się samo z siebie, spontanicznie poprzez świadomość pierwotną; oświecenie jest również manifestowane poprzez *nam thar* jako dzieło literackie, dzięki któremu uwarunkowana świadomość nieoświeconej istoty może zdobyć o nim jakieś pojęcie. A zatem dwuznaczność terminu *rnam thar* nie tylko nie jest przypadkowa, lecz wręcz stanowi konieczność, jeśli umieścić jego analizę w kontekście buddyjskiej ścieżki, a nie samej teorii literatury.

Oświecenie manifestuje się w całkowitym wyzwoleniu [*rnam thar*] i manifestuje się w jego opisanu [*rnam thar*] — słowa w służbie najwyższego doświadczenia:

Ujmę to w słowa *blask/manifestacja nieogranionej, tajemnej świadomości pierwotnej* usilnie zachęcając do osiągnięcia stanu sugatów. Jaka zatem jest, po pierwsze, treść wyrażana słowami o nieogarnionym igraniu owego niezrównanego nauczyciela, którym jest naturalny bhagawan? W słowach ujmuje się ją jako najwyższą radość diamentowego umysłu — samowyłaniający się bhagawan. Gdy radujesz się najwyższą tajemnicą, spoczywasz wiecznie w esencji wszystkiego. Poprzez wszystko, co widzisz, czego dotykasz, co słyszysz i co myślisz, uwolnisz się od wszelkich negatywności. Nie pozostawia to wtedy żadnych wątpliwości. Tak jest powiedziane, albowiem współpowstaje [w nas] nieprzewyższony

bhagawan, potężniejszy nawet od naszego nieprzewyższonego nauczyciela. [rnam par thar pa ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab par snang ba'i rgyud las nges par brjod cing bde bar gshegs par bskul ba ste/ dang po'o/ de lta bas na brjod bya par rang bzhin gyi bcom ldan 'das ston pa bla na med pa 'di nyid kyi rol pa bsam gyis mi khyab par rjod par byed pa'i ngag nyid kyis gang gsungs pa ni/ rdo rje sems dpa' bde ba'i mchog/ 'di ni rang byung bcom ldan 'das/ sgra yi tshul du ngas byung ba/ /gsang ba mchog gi dgyes pa na/ /thams cad bdag nyid rtag tu bzhugs/ mthong ba dang reg pa dang / /thos pa dang ni dran pa yis/ /sdig pa kun las grol 'gyur ba/ /de ltar 'di la the tshom med/ / ces gsungs pas 'i skol gyi ston pa bla na med pa las kyang ches bla na med pa bcom ldan 'das lhan cig skyes pa/]. (VIII Situ Czokji Džungne 2011: 3)

Ów naturalny Bhagawan, o którym się tu mówi, to Dzierżyciel Diamentu będący kwintesencją oświecenia. Opisujące go słowa mają wyrażać stan przez niego symbolizowany — stan nazywany najwyższą radością diamentowego umysłu. Jest to stan, który, przeżywany, sam staje się rodzajem wewnętrznego, a wręcz tajemnego nauczyciela — jak ujmują to Tybetańczycy — a więc stanem, dzięki któremu jasne staje się, jakimi rzeczy są. Obecny w każdym najdrobniejszym doświadczeniu, nawet tak banalnym jak dotyk czy słyszenie dźwięku, stan ów odsłania doskonałą, inherentną jakość każdego z tych doświadczeń, jakość wcześniej niedostrzeganą przez nieoświecony umysł. Nieprzypadkowo zatem tytuł biografii Marpy Tłumacza brzmi *mthong ba don yod pa* czyli „istnienie głębokiego znaczenia, jakim jest widzenie” — widzenie, jakimi rzeczy są dzięki świadomości pierwotnej.

Jest to stan, w którym bardzo zaawansowany uczeń staje się już sam dla siebie nauczycielem — „potężniejszy nawet od naszego nieprzewyższonego nauczyciela” — a więc uzyskawszy doświadczenie świadomości pierwotnej, nie potrzebuje już zewnętrznego nauczyciela, choćby i najwyżej urzeczywistnionego, gdyż sam stoi na progu doświadczenia stanu Buddy, które to doświadczenie jest jego własnym, w pełni wolnym osiągnięciem:

Toteż owa świadomość pierwotna [pojawiająca się] natychmiast z chwilą [stania się] samym tathagatą, całkowitym, doskonałym buddą, nie ma nauczyciela. Dzięki samowytłonionej świadomości pierwotnej [manifestuje się] całkowicie doskonały budda w swej istocie niewyraźalny, jak powiedział szlachetny Asanga [*des na de bzhin gshegs pa nyid mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i skad cig ma'i ye shes de ni slob dpon med par/ rang byung gi ye shes kyis brjod du med pa'i rang bzhin du mngon par rdzogs par sangs rgyas zhes thogs med zhabs kyis gsungs la/*]. (VIII Karmapa Mikjo Dordże 61)

Celem *rnam thar* jak i każdego innego tekstu mahajany jest więc ostatecznie dotarcie do świadomości pierwotnej, poprzez którą wyraża się pełne oświecenie.

Pod tym względem więc *rnam thar* nie różni się od klasycznego tekstu filozoficznego. Omawiany zaś *rnam thar* Dzierżyciela Diamentu — jako że nie jest tekstem biograficznym — jest właśnie głęboko symbolicznym tekstem filozoficznym *par excellence*. Jego tematem jest ponadosobiste pełne oświecenie przedstawione jako kosmiczne mandale pełne obficie zdobionych pałaców wypełnionych mnóstwem form medytacyjnych otoczonych niezliczonymi orszakami. Wszystkie te opisy służą próbie przybliżenia owej świadomości pierwotnej:

W naturalnej, z istoty swej całkowitej czystości wielki spontanicznie samowyłoniony dwór jest całkowicie czystym pałacem, który obficie zdobią nieogarnione właściwości tajemnej świadomości pierwotnej [*rang byung shan grub kyi gzhal med khang chen po ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab pa'i yon tan gyis nye bar brgyan pa'i pho brang rnam nam par dag pa'o*]. (VIII Situ Czokji Dzungne 2011: 3)

I mimo że tekst ów mnoży opisy kosmicznych mandal mieszczących się w niezliczonych ilościach w porach skóry olbrzymich bezczasowych buddów, to ostatecznie przyznaje, że nie wyraża to nawet cząstki doskonałości oświecenia:

Cóż za ocean świadomości pierwotnej oceanu zwycięzców! Ocean emanacji buddów emanujący ocean ich pól mocy! Nawet jeśli ocean synów zwycięzców, oceanem melodyjnych słów przez ocean kalp tak by to wyrażał, nie wyraziłoby to choćby cząstki kropli z oceanu, ani też niczego by to nie ukazało. Skłaniam się przed każdą doskonałą istotą! [*kye ho rgyal ba rgya mtsho'i ye shes rgya mtsho yi/ /sprul pa rgya mtsho zhing kham rgya mtshor bkye/ /sras bcas rgya mtsho'i gsung dbyangs rgyas mtsho yis/ /bskal pa rgya mtshor brjod kyang rgya mtsho'i rdul/ /cha yang brjod min gzigs pa'ang cang min shes/ /dam pa gyang yin de la phyag 'tshal lo*]. (VIII Situ Czokji Dzungne, 2011: 4n)

Skoro wszelka opowieść o oświeceniu jest tylko ułomnym przybliżeniem, które — jakkolwiek wspaniałe i obszerne — nie zdaje sprawy nawet z cząstki oświecenia, autor tego tekstu skłania się przed tymi, dla których to nieopisywalne doświadczenie jest całkowitą oczywistością ich doświadczenia. Ich życie i aktywność jest bowiem najbardziej konkretnym, najbardziej namacalnym przejawem oświecenia, którego bezpośredni opis najchętniej korzystał z frazy *bsam kyis mi khyab pa* czyli „nieogarniony — nieprzenikniony dla myśli.” Myśl znacznie łatwiej może przeniknąć historię życia wielkiego buddyjskiego mistrza, którą czyta się jednak nie z uwagi na jego indywidualny rys, lecz właśnie z powodu tego, co ponadosobiste, bo takie właśnie jest oświecenie, którego świadectwem ma być tego rodzaju biografia. Nie chodzi więc o przedstawianie sławy, pozycji

politycznej czy społecznej danej jednostki (co zwykle czyni historiografia), lecz o poświadczenie właściwości oświeconego umysłu danego mistrza i ukazanie jego działania dla pożytku innych.* Jest więc *rnam thar* ukazaniem oświecenia *in actu*, ukazaniem nie tyle indywiduum, lecz ponadosobistych właściwości, które mają być rozwinięte. To zaś jest samą esencją buddyjskiej praktyki. Stać się samemu nauczycielem i dla siebie, i dla innych.

Biografia jest ukazaniem oświecenia na przykładzie, po to by z niego skorzystać we własnej praktyce. W jaki sposób najłatwiej, zobaczyć, co oznacza widzenie natury zjawisk i natury umysłu, jeśli nie na przykładzie kogoś, kto je widzi? Ukazanie widzącego w jego doświadczeniu widzenia jest szansą na widzenie samemu. *rnam thar* jest więc ukazaniem — ukazaniem ścieżki całkowitego wyzwolenia i wszechwiedzy zgodnie z przytaczanym już podtytułem biografii Milarepy. Owo ukazanie — *ston* jest również słowem określającym nauki Buddy, zaś nauczyciel po tybetańsku to dosłownie ten, który ukazuje [*ston pa*]. Toteż *rnam thar* zastępuje niejako nauczyciela pod jego nieobecność, albowiem to, co robi *rnam thar* i to, co robi nauczyciel, jest tym samym — to nauczanie w sensie ukazania [*ston*], jakimi rzecz są i jaką jest natura umysłu. A zatem *rnam thar* jest po prostu oddziaływaniem nauczyciela na ucznia, o czym explicite mówi Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje, twierdząc, iż czytający ulega wpływowi współczującej postawy i życzeń bodhisattwów będących bohaterami danej opowieści. (Por. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje 2003:4.)

A zatem *rnam thar* jest formą oddziaływania nauczyciela na ucznia, a to właśnie jest esencją buddyzmu tybetańskiego. Kiedy owe życzenia nauczyciela zaczynają działać na ucznia i poprzez ucznia, wydarza się to, bez czego buddyzm tybetański nie wyobraża sobie praktyki, a mianowicie *byin rlabs*, co dość niefortunnie przekładane jest jako błogosławieństwo. Tybetańczycy bowiem rozumieją to słowo jako „siłę lub moc, która pozwala utrzymać się w tym, co jest sensem ścieżki i nauk ariów [*phags pa'i ram chos kyi don gang yin pa la gnas pa'i nus pa'm mthu*].” (*bod rgya tshig mdzod chen mo* 2006: 1885) Jest to siła, która porywa i niesie ze sobą jak fala [*rlabs*]. A porywająca jest charyzma [*byin*] nauczyciela, rozumiana jako „siła lub moc pozwalająca zmienić umysł i działanie innych [*gzhan gyi bsam pa dang snang ba sogs bsgyur thub pa'i nus pa'm mthu*].” (*bod rgya tshig mdzod chen mo* 2006: 1884) Znacznie lepiej zatem na tłumaczenie

* Por. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje 2003: 4: „The spiritual qualities of such individuals form the actual subject matter that is capable of inspiring that kind of faith. As qualities go, things such as family power and position, political influence, charisma, wealth, or fame have nothing to do with the teachings of the Sage. These are worldly pursuits, which one is encouraged to discard. Instead, the most excellent qualities of the followers of the Victorious One are the discrimination of erudite persons, the experiences and realizations of accomplished masters, and activities that promote the teachings and benefit beings. In these degenerate times, however, these qualities appear to be quite rare.”

byin rlabs nadaje się słowo „inspiracja.” *rnam thar* inspirować oświeceniem ucieleśnianym w znieśławający sposób przez nauczyciela i przeniesić je może w umysł czytającego, jeśli oczywiście jest on gotowy na to, by je przyjąć i by pozwolić, aby życzenia pożytku wszystkich istot, wyrażane przez bodhisattwów, zaczęły kierować jego własnymi działaniami.

Charakterystyczne dla *rnam thar* roszczenie do prawdziwości często wprawia w zakłopotanie zdrowy rozsądek zachodniego czytelnika. Z jednej strony literatura ta wydaje się je spełniać, odnotowując skrupulatnie miejsca wydarzeń, imiona mistrzów buddyjskich oraz inicjacji i praktyk, które przekazywali swym uczniom. Niewątpliwie jest więc w niej warstwa faktograficzna. Z drugiej jednak strony, ilość opowieści niezwykłych, magicznych czy nieprawdopodobnych w codziennym świecie, każe traktować ją jako czystą fikcję, która przeczy nie tylko historycznej wierności faktom, ale i temu, o czym poucza nas nasze codzienne doświadczenie. Oto bowiem Tilopa i Padmasambhawa spotykają kobiety, które na ich oczach nożem do ćwiartowania zwłok rozcinają swe ciała od łona aż po podbrudek, by ukazać im tęczy buddów zamieszkujących wnętrza ich ciała; na oczach Naropy obrzydliwa starucha zmienia się w przepiękną młodą kobietę etc. Jak można zgodzić się na prawdziwość tego rodzaju opowieści?

Otoż można, jeśli nie traktuje się ich jednopłaszczyznowo. Podobnie jak w pierwszy rozdział *Uliksesa* może być albo banalną opowieścią o ostatnim śniadaniu przyjaciół, parodią mszy jako ostatniej wieczerzy lub krytycznym rozliczeniem z teologią, co zależy od tego, którą z warstw tekstu zdecydujemy się odczytywać, tak też i w buddyjskich biografiach wyróżnia się tradycyjnie trzy warstwy, które na przykładzie biografii Drukpy Kunleja opisane są przez Choegyalę Gyamtso Tulku następująco:

Biografie tybetańskich świętych pisane są trzema różnymi stylami. 'Zewnętrzna biografia' daje nam informację o faktach dotyczących życia świętego: o tym, gdzie się urodził, o jego młodości, jak dokonała się zmiana w jego umyśle, jak porzucił osiem samsarycznych spraw (pochwała i nagana, utrata i zysk, przyjemność i ból, sława i zła sława), jak uzyskał zrozumienie karmy, jak spotkał swego nauczyciela i jak przyjął schronienie w lamie; jak praktykował kodeks moralny, studiował, medytował i uzyskał zarówno względne jak i absolutne współczucie, jak dzięki utrzymywaniu swych ślubowań i dzięki urzeczywistnieniu dwóch faz praktyki tantrycznej doprowadził do pełnego oświecenia swe ciało, mowę i umysł. Zewnętrzne opowieści ucieleśniają jego nauki dla zwykłych uczniów i początkujących i ukazują zdarzenia z jego życia w kategoriach zwykłego postrzegania.

'Wewnętrzna biografia' podkreśla życie wewnętrzne, opisując wszechświat w kategoriach doświadczenia medytacyjnego, stopni urzeczywistnienia, form medytacyjnych, dakiń, jidamów oraz buddów i ich czystych krain. Opisuje duchową ewolucję w kategoriach kanałów,

subtelnych energii i zasadniczych podstawowych kropli (*rtsa*, *rlung*, *thig-le*).

W niniejszym dziele opowieści pisane są głównie w stylu 'tajemnej biografii'. Tu życie lamy w pełni ukazane jest w kategoriach jego doskonałej aktywności i nie ma tu różnicy między zewnętrznymi wydarzeniami a życiem wewnętrznym. Droga rozwoju dobiegła końca i wraz z całkowitym porzuceniem/wyrzeczeniem mistrz widziany jest w spełnieniu najwyższego celu. Bez jakichkolwiek preferencji, przeszkód i osobistej motywacji pracuje nadając sens życiu innych ludzi. Nazywana jest 'tajemną', ponieważ tradycyjnie tego rodzaju literatura trzymana była w ukryciu przed ludźmi podążającymi za czystą dyscypliną hinajany lub ścieżką altruizmu mahajany. [...] Trzeba zrozumieć, że w tej tajemnej biografii Drukpa Kunlej bierze sobie partnerkę, jak Milarepa Tseringmę, by towarzyszyła mu w ostatecznym uzyskaniu współpowstałej błogości i mądrości oświecenia. Gdziekolwiek mistrz znajduje swą partnerkę, jego wielka błogość budzi naturalny wgląd dakini. (Choegyal Gyamtso Tulku 2000: 21n.)

Cały zatem problem, jaki może mieć zachodni czytelnik z odbiorem *rnam thar*, wynika z nieświadomości tych trzech warstw, które nigdy nie są wyraźnie rozgraniczane, a wręcz są stapiane w jedno w przypadku poziomu tajemnego. Jest więc *rnam thar* nie tyle powierzchowną biografią człowieka odnotowującą fakty z życia mistrza, lecz historią jego umysłu, dziejami jego mentalnego rozwoju uwieńczonego oświeceniem. Im dziwniejsze na pierwszy rzut oka wydają się opisywane zdarzenia, tym większą można mieć pewność, że narracja opuszcza poziom zewnętrzny i stara się odsłonić dwie pozostałe głębsze warstwy. A zatem Tilopa patrzący w rozcięte ciało kobiety, z którego miast tryskającej krwi, wydobywa się strumień tęczowego światła, widzi przede wszystkim swój umysł, a cała scena jest zapisem jego medytacyjnego stanu. Ów stan jest zaś na tyle głębokim i mocnym doświadczeniem, że do jego wyzwolenia nie trzeba już żmudnych i długotrwałych praktyk ascetycznych, bo pojawia się spontanicznie w samym centrum codziennego życia. Tego rodzaju sytuacja ma na dodatek wskazywać na niezwykle zaawansowanie bohatera opowieści, który jako mistrz buddyjski musi ostatecznie całkowicie zintegrować swoje wewnętrzne medytacyjne doświadczenie z potoczną percepcją codziennego świata. Drogę do tego właśnie stanu ukazuje *rnam thar*.

A zatem *rnam thar* rozważać należy jako historię medytującego umysłu — co zresztą sugeruje sama nazwa tego gatunku, skoro całkowite wyzwolenie w buddyzmie dotyczy właśnie umysłu, który wydobywa się z samsary będącej jego nieoświeconym funkcjonowaniem. *rnam thar* jako historia wewnętrznego rozwoju może zatem z powodzeniem rościć sobie pretensje do prawdziwości. Oczywiście ów wewnętrzny rozwój może być ukazywany tylko symbolicznie i tak długo, jak buddyjska symbolika pozostaje dla czytelnika obcą egzotyką,

tak długo skłonny będzie brać prawdę wewnętrznego rozwoju za całkowitą fikcję tybetańskiej wyobraźni literackiej. Tybetańska prawda, jaką oferuje *rnam thar*, z pewnością nie jest nudną prawdą codziennego, potocznego doświadczenia i nigdy nią być nie musiała, ponieważ to nie zewnętrzny świat decyduje o tym, co jest realne. Świat, również ten codzienny, jest tylko umysłem, jak mówi buddyjska filozofia, a więc im ciekawszy umysł, tym ciekawszy świat przezeń przeżywany. Fantastyczny i barwny świat opowieści o tybetańskich mistrzach jest ostatecznie świadectwem tego, co działo się w ich umysłach po drodze do oświecenia i po jego osiągnięciu.

BIBLIOGRAFIA

1. *bod rgya tshig mdzod chen mo*, 2006 mi rigs dpe skrun khang: Pekin, t. I.
2. Choegyal Gyamtso Tulku, 2000 „Foreword”, w: *The Divine Madman, The Sublime Life and Songs of Drugpa Kunley*, przeł. Kieth Dowman i Sonam Paljor, Pilgrims Publishing: Varanasi-Kathmandu.
3. Gampopa, 1999 *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*, Central Institute of Higher Tibetan Studies: Sarnath-Varanasi.
4. Gyatso Janet, 2001 *Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary*, Motilal Banarsidass Publishers: Delhi.
5. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje [’jam mgon kong sprul blo gros mtha ’yas], 1990 *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: dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsodus deb dang po bzhugs so. A Collection of works on Shentong School of Madhyamika Philosophy*, Gangtok: Karma Shri Nalanda Institute 1990, book I, ss. 13–48.
6. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje [’jam mgon kong sprul blo gros mtha ’yas], 2003 *Autobiography. A Gem of many colours*, przeł. Richard Barron, New York: Snow Lion Publications: New York.
7. Dżamgon Kongtrul Lodro Thaje [’jam mgon kong sprul blo gros mtha ’yas], *phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po’i mdo*, w: The Stog Palace manuscript of Kangyur, Tibetan Buddhist Resource Center, nr W22083; dostępny w: http://tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O01CT000701JW26885|W22083.
8. Thartang Tulku, 1983 “Introduction” w: *The Voice of the Buddha*, Dharma Publishing: Berkeley t. I.
9. VIII Karmapa Mikjo Dordże [mi bskyod rdo rje], 2012 *Pochodnia madhjamiki szentong*, przeł. A. Przybyśławski, Iskry Warszawa.
10. VIII Situ Czokji Dżungne [chos kyi ’byung gnas], 2011 *sgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che’i rnam par thar pa rab ’byams nor*

bu zla ba chu shel gyis phreng ba kha skong bcas bzhugs so, Shri Diwakar Publication: Kalimpong, t. I.

11. XV Karmapa Kakhjab Dordže [mkha' khyab rdo rje], 1993 *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*/, reprint z rgyal dbang mkha' khyab rdo rje'i bka' 'bum bzhugs so, Konchog Lhadrepa: Delhi, t. ta.

Артур Пшибыславски (Краков, Польша)

КАК ПРОЯВЛЯЕТ СЕБЯ ПРОСВЕТЛЕНИЕ, или НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ТИБЕТСКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЖАНРЕ НАМТАР (RNAM THAR)

Когда полностью просветленный Будда сидит на алмазном троне под деревом бодхи, происходит то, что сутры именуют словом *лалита* (тиб. *rol pa*): игра. Это спонтанное и радостное проявление совершенства Просветления; его неизбежное выражение, ибо в буддизме Махаяны Просветление по своей природе достигается для блага всех существ и в силу этого не может не проявляться. По этой причине его уподобляют солнцу, которое светит всегда, скрывают его облака или нет.

Причиной такого проявления является полное освобождение (*вимокра*), которое тибетцы передают термином *rnam thar*, а точнее *rnam par thar pa*. Так называется цель практики в буддизме Махаяны, отличающаяся от частичного (с точки зрения Великого пути) освобождения (*thar pa*) тхеравадинов именно приставкой *rnam par*, подчеркивающей его полноту и целостность*. Этот термин — что представляется знаменательным — используется и как название специфического литературного жанра, берущего начало в словах самого Будды.

Один из двенадцати разделов совершенной речи (*gsung rab*), на которые традиционно — помимо трех корзин — подразделяют поучения Будды, носит название сборника рассказов о распознании, или постижении (санскр.

* Тем не менее Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае утверждает, что в случае этого названия освобождение можно понимать еще и как полное избавление от перерождений в низших мирах, достигаемое благодаря преданности, либо как окончательный выход из океана сансары посредством полного и чистого отречения от нее. Вместе с тем преодоление противоположности сансары и нирваны касается наиболее способных практикующих (см. [Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае, 2003, 3]).

авадана, тиб. *rtogs par brjod pa*), в которых Будда рассказывает о своем пути к Просветлению вплоть до полного познания природы ума. Тибетская литература, однако, много охотнее прибегает в этом случае именно к термину *rnam thar*, гораздо более распространенному и используемому как аналог санскритского *авадана* для обозначения духовной биографии какого-либо буддийского мастера. Показателен и тот факт, что название «рассказ о реализации» заменен выражением «полная реализация»: это смещает акцент с самого рассказа на его тему. Вместо повествования (*brjod pa*) о реализации (*rtogs pa*) получаем собственно реализацию, которую можно воспринимать как синонимичную освобождению (*thar pa*). Суть не в том, о чем повествуется, а в предмете рассказа. В силу этого *rnam thar* как литературный жанр не может ограничиваться чистой литературой в формате повести. Его следует рассматривать в более широком контексте своей функции, выполняемой им в буддийской практике, которая предполагает определенное мировоззрение.

Вследствие этого само повествование (*brjod pa*) отходит на второй план по сравнению с тем, о чем оно повествует (*rtogs pa* или *rnam thar*). Целью здесь является не рассказать о Просветлении, не послушать или почитать о нем, а достичь его, обрести окончательное освобождение. А значит, *rnam thar* — это не обычная биография или летопись вроде греческих. Там живописание деяний Александра Великого были просто исторической хроникой, фиксацией фактов с целью предотвратить их забвение. Но по сути своей они не призваны увлечь каждого читателя на завоевание Индии или сражение с персами. Что же касается повествований о двенадцати подвигах Будды или жизнеописаний других великих мастеров, назначение этих произведений — показать путь, открытый перед любым, кто захочет по нему отправиться. Неслучайно поэтому биография Миларепы носит подзаголовок «Указание пути к освобождению и всеведению» (*thar pa dang thams cad mkhyen pa'i lam ston*).

Попытка рассматривать *rnam thar* только в категориях исторической подлинности изначально обречена на провал, поскольку первичной и важнейшей задачей такого рода произведений не является репортерская верность фактам. Агиография не сводится к историографии. Мотивация, стоящая за этими произведениями, — это мотивация Бодхисаттвы, стремящегося привести всех существ к окончательному освобождению. Именно в таком контексте Будда приступает к рассказу о своей жизни в «Лалитавистара-сутре», поскольку дает ее в ответ на следующую просьбу:

Так пусть же Бхагаван милостиво даст в должном объеме поучения [под названием] *лалитавистара*, которые суть лекарство для многих существ, радость для многих существ, совершенство любви ко всему миру; которые суть благо, лекарство и радость для бесчисленных

существ, богов и людей, бодхисаттв-махасаттв настоящего и будущего (bcom ldan 'das rgya cher rol pa'i chos kyi grangs legs par bstan du gsol/ de ni skye bi mang po la sman pa dang / skye bo mang po la bde ba dang / 'jig rten la thugs brtse ba mdzad pa dang / skye bo phal po che dang / lha dang mi rnams dang / da ltar dang / ma 'ongs pa'i byang chub sems dpa' sems dpa chen po rnams kyi don dang / sman pa dang / bde bar 'gyur ro zhes gsol ba dang/) ['phags pa, 14].

Этот характерный фрагмент свидетельствует также о ранге подобных поучений, которые не только давались в ответ на просьбу богов и Бодхисаттв, но и адресованы бодхисаттвам-махасаттвам, то есть ученикам Будды, находящимся на трех высших уровнях Бодхисаттвы и в силу этого обладающим уже очень высокой реализацией и пониманием буддийской доктрины. К тому же характер этих поучений особенный: с одной стороны, они доступны людям, обычным сансарическим существам, а с другой — содержат необычайно глубокие наставления для избранных.

Ученики, просящие Будду рассказать о своей жизни, не относятся к этой информации как к изложению биографических фактов, а считают ее «лекарством», применение которого должно привести их к неусловленному счастью, а значит, рассматривают эти поучения так же, как и любые другие, совершенно небиографические трактаты Великого пути, что отчетливо слышится в их просьбе — изъятая из контекста «Лалитавистары-сутры», она могла бы служить вступлением к любой другой сутре Махаяны:

Пусть же, взглянув на все это собрание Бодхисаттв, Мудрец должным образом расскажет и досконально объяснит высочайшую Махаяну, усмиряющую врагов и демонов (byang chub sems dpa'i tshogs kun gzung bzhed pas/ phas kyi rgol dang bdud rnams 'dul mdzad pa/ theg pa chen po mchog 'di rab gsung zhing / thub pa de slad legs par bshad du gsol/) ['phags pa, 15].

Следовательно, сама по себе биография Будды попросту входит в поучения Великого пути и является одним из инструментов в арсенале буддийских методов, служащих благу и Просветлению всех существ. В подтверждение такой интерпретации приведем определение *rnam thar*, данное в знаменитом *bod rgya tshig mdzod chen mo*: «Текст, описующий историю деяний благородного существа, или Шастра, рассказывающая о реализации» (*skyes bu dam pa'i mdzad spyod lo rgyus kyi gzhung ngam/ rtogs pa brjod pa'i bstan bcos*) [bod rgya, 2006, 1566]. Тот факт, что здесь он назван *шастрой*, ставит такой текст в один ряд с высшими философскими трактатами, которые, в соответствии с этим названием, должны были оказывать на ум читателя и практикующего особенное воздействие. Термин «шастра» со-

ставлен из двух глаголов: *шастти*, то есть «покорять, побеждать», и *трайте*, что означает защиту. И действительно, Будда в вышеприведенной цитате говорит о покорении всяческих демонов и противников в ответ на просьбу его слушателей о поддержке, а значит, и защите. Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае уточняет значение этого рода текстов, которые «называются шастрами благодаря двум качествам: они исправляют ошибку, вызванную заблуждением сознания обусловленного, а также охраняют суть безупречного сознания изначального» (*rnam shes 'khrul pa'i skyon 'chos shing ye shes dri bral gyi rang bzhin tu skyob pa'i yon tan gnyis ldan gyi phyir na bstan bcos zhes bya ba ste*) [Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае, 1990, 64]. Следовательно, шастра делает возможным переход от обусловленного сознания, то есть сансарического переживания, к изначальному сознанию, то есть Просветлению. Именно благодаря этому она приносит высшее благо существам, желающим ее слушать. И именно таким образом представляет рассказ о своей жизни сам Будда:

Поэтому послушайте, о монахи, эту пространную сутру, этот великий и подробный трактат, который для блага всего мира излагали татхагаты прошлого (*de phyir dge slong dag gis rgyas pa'i mdo/ 'jig rten kun la phan pa'i don gyi phyir/ de bzhin gshegs pa kun gyis sngon pa bzhad pa/ gleng gzhi chen po khyed kun 'dir nyon cig/*) [*phags pa*, 15].

К тому же, как мы видим, во множественных исторических биографиях просветленных существ последние не имели другой цели и характера жизнедеятельности. Можно сказать, учитывая мотивацию и цель буддийских биографий, что они вообще не являются персональными — вопреки тому, что в Европе ассоциируется с этим названием, — это скорее совершенно альтруистические произведения, имеющие в виду не описание истории одной личности, но принесение пользы всем другим существам; и как же иначе, кстати, могла бы выглядеть биография кого-то, придающего действительное значение не своей особе, а своим поучениям.

Однако прежде чем произойдет эта в высшей степени важная буддийская трансформация сознания обусловленного в изначальное, *rnam thar* как шастра оказывает определенное воздействие, создавая необходимое для такой перемены условие. Согласно Джамгону Конгтрулу Лодрё Тхае, это пробуждение тройственного доверия, открывающего путь к Просветлению (см. [Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае, 2003, 3])^{*}. Такое доверие возникает

^{*} Гампопа описывает их следующим образом: «Доверие убежденности. Основано на такой теме, как действие и результат, а также истина о страдании и истина о [его] источнике. И это убежденность, что счастье в сфере желания вызвано результатами положительных действий; это убежденность, что страдание в сфере желания вызвано результатами отрицательных действий. Это убежденность, что счастье в двух высших

из понимания, и, следовательно, не является верой (как иногда ошибочно переводят тибетское *dad pa*) и составляет семязачаток буддийского развития, представленного следующим образом:

- семя — преданность и доверие к Великому пути, возникшие из истинного понимания;
- мать — знание невещественности (*bdag med*);
- лоно — медитация и самадхи;
- а также нянька — великое сочувствие.

Благодаря им и появляется сын победителя, который вступает на путь и восходит по его ступеням, овладевая знанием ариев (*yang dag pa'i kun tu rtog pa las skyes pa'i/ theg chen la mos shing dad pa'i sa bon/ bdag med rtogs pa'i shes rab kyi ma/ bsam gtan ting nge 'dzin gyi mngal snying rje chen po bskyed srid pa'i ma ma lta bu rnams dang ldan pa las/_lam zhugs rgyal ba'i sras por 'gyur cing / rim gyis sa lam gong nas gong du 'phags pa'i shes rab kyi dbang po 'dzin pa ni/_yang dag pa'i kun rtog las skyes pa'i 'phags pa'i shes rab kyi dbang po ste/*) [Кармапа XV Кхакхьяб Дордже, 1993, 434 (10b)].

Литература *rnam thar* выполняет иницирующую функцию — фундаментальную, поскольку без устремления к Просветлению и доверия к соответствующим методам вообще ничего не может произойти. Чтение *rnam thar* засеивает семена Просветления в уме ученика, как об этом говорят тибетцы.

По словам Джамгона Конгтрула Лодрэ Тхае, расчетный эффект от чтения *rnam thar* приходит тогда, когда читатель благодаря особой связи

сферах вызвано результатами непоколебимых действий. Это убежденность, что приобретение пяти загрязненных скандх, называемых истиной о страдании, вызвано вовлеченностью в действия, а завесы ума называются истиной о причине [страдания].

Доверие желания: увидев, насколько особенно само непревзойденное Просветление, с почтением практикуют путь с целью достичь его.

Чистое доверие появляется, когда мы опираемся на такой объект, каким являются Три драгоценности. Это чистый ум, вовлеченный в почтение и преданность такой драгоценности, как Будда, указывающей путь; драгоценности Дхармы, которая становится путем; а также драгоценности Сангхи, которая становится попутчиком в достижении [цели] пути» (*yid ches pa'i dad pa/ de la yid ches pa'i dad pa ni/ yul las dang 'bras bu dang sdug bsngal gyi bden pa dang kun 'byung pa la brten nas skye ba yin te/ de yang dge ba'i las kyi 'bras bus 'dod kham s kyi bde ba 'byung bar yid ches/ mi dge ba'i las kyi 'bras bus 'dod kham s kyi sdug bsngal 'byung bar yid ches/ mi gyo ba'i las kyi 'bras bus kham s gong ma gnyis kyi bde ba 'byung bar yid ches/ kun 'byung gi bden pa zhes bya ba/ las dang nyon mongs pa spyad pas/ sdug bsngal gyi bden pa zhes bya ba bcas kyi phung po lnga thob par yid ches pa'o// 'dod pa'i dad pa/ 'dod pa'i dad pa ni/ bla na med pa'i byang chub de nyid khyad par can du mthong nas/ de thob pa'i ched du gus pa dang ldan pas lam la slob pa'o// dang ba'i dad pa/ dang ba'i dad pa ni/ yul dkon mchog gsum la brten nas skye na yin te/ lam ston par byed pa sangs rgyas dkon mchog dang / lam du gyur pa chos dkon mchog dang / lam sgrub pa'i grogs su gyur pa dge 'dun dkon mchog la mos shing gus la sems dang ba'o//*) [Гампопа, 1999, 20].

с героем рассказа подвергается его воздействию и черпает из него вдохновение*. Как специфический литературный жанр *rnam thar* предполагает наличие соответствующего читателя, которому довелось создать в прошлых жизнях связь с буддийскими мастерами, о которых рассказывает *rnam thar*. Благодаря чтению таких произведений эта связь получает шанс дозреть и принести свой результат — развитие ученика. Даже при отсутствии такой связи *rnam thar* может стать его первым семенем, которое будет дожидаться в уме ученика достаточно хороших условий, способствующих его созреванию. Следовательно, *rnam thar* как агиография всегда преследует единственную цель: *rnam thar* как полное освобождение. В этом смысле он является одним из многих средств, позволяющих достичь освобождения, а посему нет ничего удивительного в том, что такого рода литература относится в Канджуре к корзине сутр, содержащей именно поучения о методах, ведущих к Просветлению**.

Первая биография, рассказывающая о жизни Будды, будучи сутрой, в силу необходимости стала автобиографией. Так же была написана и часть тибетских биографий, например, история Миларепы, в которой главный герой в ответ на просьбу учеников слагает рассказ о своей жизни, вложенный в его уста действительным автором текста, а именно Цангом Ньюном Херукой; в других случаях такие тексты были фактически автобиографиями, записанными близкими учениками данного мастера***. Конечно, часто

* Цитата из [Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае, 2003, 4]: «Если вы обдумываете хотя бы маленький фрагмент биографии святого и способны объяснить его так, чтобы стало понятно другим и у них по этому вопросу появилось хотя бы малейшее чувство доверия и уважения, то, засеяв положительное семя, вы вполне определенно достигли великой цели. На людей с подобной значимой связью влияет сочувственное отношение и вдохновение тех, о ком повествуется в этих биографиях» (If you contemplate even a small portion of the biographies of holy ones and are able to explain it in a way to make it understandable to others, so that they have at that point even a slight feeling of faith and respect, then you have very definitely achieved a great purpose through planting this positive seed. People who have this meaningful connection are influenced by the compassionate attitude and aspirations of those who are the subjects of these biographies).

** «Почтения Будды классифицируются на двенадцать разделов (*аога*). Они также помещаются в собрании *Трипитаки*: Виная, которая определяет принципы поведения сангхи; Сутры, которые раскрывают само сердце постижения Будды; а также Абхидхарма, собирающая и систематизирующая поучения, служащие основой для практики и проникновения в суть. В этой системе «Лалитавистаре» отведено место среди сутр традиции Махаяны. Она содержится в *аоге*, относящейся к обширным поучениям (вайпулье). Как и в других сутрах вайпулы, ее поучения богаты и дифференцированы, они представляют собой источник проникновения в суть и реализации для всех, кто их слышит и обдумывает» [Тартанг Тулку, 1983, XVII].

*** Обсуждение проблематики тибетской автобиографии см. в [Гьяцо Джанет, 2001, 101–123].

в ходу была обычная манера повествования от третьего лица, особенно если *rnam thar* представлял собой небольшое произведение на несколько страниц или один из разделов пространной истории некой школы тибетского буддизма*.

В одном случае изложение в третьем лице представляется особенно обоснованным, а именно в том исключительном случае, когда *rnam thar* вообще не относится к человеческому существу и в силу этого не может считаться биографией. Для иллюстрации рассмотрим текст «Полное освобождение великого Держателя Алмаза, или Проявление неограниченного, тайного абсолютного сознания» (*dpal rdo rje 'chang chen po'i rnam par thar pa ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab par snang ba zhes bya ba bzugs so*)**. Его героем — если вообще можно так сказать — является одноименный Держатель Алмаза, у которого нет никакой человеческой истории, как нет ее и у пяти адибудд, совокупностью которых он и считается. Как любой архетип Просветления и природы ума, играющий роль медитационной формы, то есть как своеобразная персонификация идей буддийской философии, служащая прямым путем и методом достижения Просветления, он никогда не был человеком. Чем он всегда был — так это состоянием полноты просветленного ума, неподвластного течению времени. Поэтому он никогда не достигал полного освобождения (*rnam thar*), а извечно является всеохватывающей полнотой Просветления, а значит, его *rnam thar* — не биография и не история, хоть так сперва по привычке воспринимается заглавие этого текста. Так же, как нет истории у идеи истины у Платона, так не может быть истории, а тем более биографии Держателя Алмаза, поскольку он, подобно платоновской идее, совершенно вне времени и обобщенный, или, лучше сказать, внеличностный в полноте своего Просветления, выходящей за рамки любой индивидуальности или личности.

Тогда что такое его *rnam thar*? Уже в названии кроется первый и самый важный ответ. Он — излучение, вспышка, сияние, проявление, как можно перевести использованное в названии слово *snang ba*; он — излучение изначального сознания, а значит, самого Просветления. *Rnam thar* как литературное произведение, следовательно, является излучением Просветления, ибо в природе биографии мастера содержится то, что она проявляет его Просветление, а в случае рассматриваемого здесь текста *rnam thar* Держателя Алмаза ситуация еще более непосредственна. Просветление описывается здесь напрямую в его тотальной манифестации, без использования фигуры просветленного мастера, через которого или на примере которо-

* Примером является цитируемая ниже работа Ситупы VIII.

** Данным текстом начинается огромный труд Ситупы VIII, содержащий биографии мастеров школы Карма Кагью: *sgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyis phreng ba kha skong bcas bzugs so*.

го оно могло бы, как обычно, проявиться. Само Просветление — это тоже излучение, спонтанное самоизлучение — напоминающее солнце, в самой природе которого заложено свечение. А потому *rnam thar* как литературный жанр и *rnam thar* как Просветление имеют одну важную общую характеристику — манифестацию, проявление; полное освобождение проявляется само из себя, спонтанно через изначальное сознание; Просветление также проявляется через *rnam thar* как литературный жанр, благодаря которому обусловленное сознание непросветленного существа может получить некоторое понятие об этом совершенном состоянии. Следовательно, двойственность термина *rnam thar* не только не случайна; напротив, она совершенно обязательна, если его анализ поместить в контекст буддийского пути, а не теории литературы.

Просветление проявляется в полном освобождении (*rnam thar*) и проявляется в его описании (*rnam thar*) как примере слова на службе высшего опыта:

Я выражу это словами *сияние/излучение безграничного тайного изначального сознания*, решительно призывая достичь состояния сугат. Каково же тогда, во-первых, содержание, кроющееся за словами о безграничной игре несравненного учителя, каким является естественный бхагаван? На словах оно выражается как высшая радость алмазного ума — самопроявляющийся бхагаван. Когда радуешься высшей тайне, постоянно пребываешь в сути всего. Через все, что видишь, чего касаешься, что слышишь и о чем думаешь, освободишься от всего негативного. Тогда не останется никаких сомнений. Так говорится, потому что [в нас] совозникает непревзойденный бхагаван, даже более сильный, чем наш непревзойденный учитель (*rnam par thar pa ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab par snang ba'i rgyud las nges par brjod cing bde bar gshegs par bskul ba ste/ dang po'o/ de lta bas na brjod bya par rang bzhin gyi bcom ldan 'das ston pa bla na med pa 'di nyid kyi rol pa bsam gyis mi khyab par rjod par byed pa'i ngag nyid kyis gang gsungs pa ni/ rdo rje sems dpa' bde ba'i mchog/ 'di ni rang byung bcom ldan 'das/ sgra yi tshul du ngas byung ba/ /gsang ba mchog gi dgyes pa na/ /thams cad bdag nyid rtag tu bzhugs/ mthong ba dang reg pa dang// thos pa dang ni dran pa yis// sdig pa kun las grol 'gyur ba// de ltar 'di la the tshom med// ces gsungs pas 'i skol gyi ston pa bla na med pa las kyang ches bla na med pa bcom ldan 'das lhan cig skyes pa/*) [Ситу VIII Чёкьи Джунгне, 2011, 3].

Естественный бхагаван, о котором здесь говорится, — это Держатель Алмаза, квинтэссенция Просветления. Описывающие его слова предназначены для выражения состояния, им символизируемого и называемого

высшей радостью алмазного ума. Это состояние, которое при переживании становится своего рода внутренним и даже тайным учителем — как это выражают тибетцы, — то есть состоянием, благодаря которому ясно видно, каким все является. Присутствующее в каждом малейшем опыте, даже таком банальном, как прикосновение или слушание звука, это состояние показывает совершенное, врожденное качество каждого из этих переживаний, качество, ранее не воспринимаемое непросветленным умом. Поэтому неслучайно название биографии Марпы-переводчика звучит как *mtshong ba don yod pa*, или «видение свершает все» — то есть обретаемое благодаря изначальному сознанию видение того, каким все является.

Это состояние, когда далеко продвинувшийся ученик становится учителем самому себе — «даже более сильным, чем наш непревзойденный учитель», — то есть после переживания опыта изначального сознания внешний учитель уже не нужен, пусть даже самый реализованный, поскольку ученик сам стоит на пороге переживания состояния Будды, и это переживание является его собственным, полностью свободным достижением:

И потому изначальное сознание, [появляющееся] тотчас же в момент, [когда становишься] татхагатой, полным, совершенным Буддой, не имеет учителя. Благодаря самовозникающему изначальному сознанию [проявляется] полностью совершенный Будда, невыразимый по своей сути, как сказал благородный Асанга (*des na de bzhin gshegs pa nyid mngon par rdzogs par sangs rgyas pa'i skad cig ma'i ye shes de ni slob dpon med par/ rang byung gi ye shes kyis brjod du med pa'i rang bzhin du mngon par rdzogs par sangs rgyas zhes thogs med zhabs kyis gsungs la/*) [Кармапа VIII Микьо Дордже, 61].

Целью *rnam thar*, как и любого другого текста Махаяны, таким образом, является окончательное достижение изначального сознания, через которое выражается полное Просветление. С этой точки зрения *rnam thar* не отличается от классического философского текста. Так, упомянутый *rnam thar* Держателя Алмаза — хотя это и не биографический текст — является глубоко символическим текстом *par excellence*.^{*} Его темой является внеличностное полное Просветление как вселенские мандалы, полные богато украшенных дворцов, заполненных множеством медитационных форм в окружении бесчисленных свит. Все подобные описания служат попыткой приблизиться к изначальному сознанию:

В полной чистоте, естественной по своей сути, на огромном спонтанно самопроявляющемся дворе стоит совершенно чистый дворец,

^{*} *Par excellence* (фр.) — по преимуществу, преимущественно. — Прим. пер.

богато украшенный безграничными свойствами тайного изначального сознания (rang byung shan grub kyi gzhal med khang chen po ye shes gsang ba bsam gyis mi khyab pa'i yon tan gyis nye bar brgyan pa'i pho brang nam nam par dag pa'o/) [Ситу VIII Чёкьи Джунгне 2011, 3].

И несмотря на то, что в этом тексте множатся описания вселенских мандал, содержащихся без счета в порах кожи гигантских вневременных будд, в конечном итоге он признает, что не выражает даже частички совершенства Просветления:

Что за океан изначального сознания океана победителей! Океан излучений будд, излучающий океан их полей силы! Даже если бы океан сыновей победителей океаном мелодичных слов в течение океана кальп выражал это, не выразили бы они даже маленькой капельки океана, и ничего бы не появилось. Преклоняюсь перед каждым совершенным существом! (/kye ho rgyal ba rgya mtsho'i ye shes rgya mtsho yi/ /sprul pa rgya mtsho zhing kham rgya mtshor bkye/ /sras bcas rgya mtsho'i gsung dbyangs rgyas mtsho yis/ /bskal pa rgya mtshor brjod kyang rgya mtsho'i rdul/ /cha yang brjod min gzigs pa'ang cang min shes/ /dam pa gyang yin de la phyag 'tshal lo/) [Ситу VIII Чёкьи Джунгне, 2011, 4n].

Поскольку любой рассказ о Просветлении будет лишь увечным приближением, которое — неважно, насколько оно замечательное и обширное, — не дает понимания даже о частичке Просветления, автор текста преклоняется перед теми, для кого такое неописуемое переживание является абсолютной очевидностью их опыта. Ибо их жизнь и активность — наиболее конкретное, наиболее осязаемое проявление Просветления, непосредственное описание которого лучше всего передается фразой *bsam kyis mi khyab pa*, то есть «необъятное — непроницаемое для мысли». Мыслью намного проще объять историю жизни великого буддийского мастера, которая, однако, читается не ради его индивидуальных черт, а ради внеличностных, потому что именно таково Просветление, свидетельством которого и должна быть подобная биография. Речь идет не о том, чтобы показать славу, политическую или общественную позицию данной личности (как это обычно делается в историографии), а о том, чтобы засвидетельствовать особенности просветленного ума данного мастера и показать его поступки на благо других*. Следовательно, *nam thar* — это указание на Просветление

* Ср. [Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае, 2003, 4]: «Духовные качества подобных людей составляют фактический предмет, способный вдохновить такого рода веру. Что касается качеств, такие вещи, как семья, власть и положение, политическое влияние, харизма, богатство или слава, не имеют ничего общего с учением Мудреца. Это мирские занятия, от которых предлагается отказаться. Вместо этого нужны самые замечательные качества

in actu^{*}, указание не столько на индивидуальные, сколько на внеличные качества, которые нужно развить. А в этом и кроется суть буддийской практики. Стать учителем самому себе и для других.

Биография показывает Просветление на примерах, чтобы ими можно было воспользоваться в собственной практике. Как проще всего понять, что означает видение природы явлений и природы ума, если не на примере кого-то, кто уже их видит? Показать видящего на собственном опыте — это шанс увидеть самому. *Rnam thar* в таком случае — это указание, указание пути полного освобождения и всезнания, как гласит цитируемый ранее подзаголовок биографии Миларепы. Указание — *ston*, также является словом, определяющим поучения Будды, а учитель по-тибетски дословно тот, кто указывает [*стон на*]. И потому *rnam thar* в некоторой степени замещает учителя в его отсутствие, ибо то, что делает *rnam thar*, и то, что делает учитель, — одно и то же, обучение в смысле указания [*стон*], каким все является и какова природа ума. Следовательно, *rnam thar* — это попросту воздействие учителя на ученика, о чем *explicite*^{**} говорит Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае, утверждая, что читающий подвергается влиянию сочувственного отношения и пожеланий бодхисаттв-героев данного повествования. (Сравни: Джамгён Конгтрул Лодрё Тхае 2003:4.)

Следовательно, *rnam thar* — это форма воздействия учителя на ученика, а именно это является сутью тибетского буддизма. Когда пожелания учителя начинают воздействовать на ученика и через ученика, происходит то, без чего тибетский буддизм не представляет себе практики, а именно *byin rlabs*, что очень неудачно переводят как «благословение». Ведь тибетцы понимают это слово как «сила или мощь, позволяющая удержаться в том, что является смыслом пути и учений ариев» (*phags pa'i ram chos kyi don gang yin pa la gnas pa'i nus pa'm mthu*) [bod rgya, 2006, 1885]. Это сила, которая увлекает и несет за собой, как волна (*rlabs*). То, что увлекает, — это харизма (*byin*) учителя, понимаемая как «сила или мощь, позволяющая изменить

последователей Победоносного, отличающие эрудированных людей, опыт и реализация совершенных мастеров и активность, которая способствуют распространению учения и приносит пользу существам. В наше время упадка, однако, эти качества появляются довольно редко» (The spiritual qualities of such individuals form the actual subject matter that is capable of inspiring that kind of faith. As qualities go, things such as family, power and position, political influence, charisma, wealth, or fame have nothing to do with the teachings of the Sage. These are worldly pursuits, which one is encouraged to discard. Instead, the most excellent qualities of the followers of the Victorious One are the discrimination of erudite persons, the experiences and realizations of accomplished masters, and activities that promote the teachings and benefit beings. In these degenerate times, however, these qualities appear to be quite rare).

* *In actu* (лат.) — актуально, в действительности. — Прим. пер.

** *Explicite* (фр.) — явно, недвусмысленно. — Прим. пер.

ум и поступки других» (*gzhan gyi bsam pa dang snang ba sogs bsgyur thub pa'i nus pa'm mthu*) [bod rgya, 2006, 1884]. Поэтому намного лучше для перевода *byin rlabs* подходит слово «вдохновение». *Rnam thar* вдохновляет Просветлением, непринужденно воплотившимся в учителе, он может привнести Просветление в ум читателя — конечно, если тот готов принять его и позволить, чтобы пожелания блага всем существам, выраженные Бодхисаттвами, начали направлять его собственные поступки.

Характерное для *rnam thar* притязание на истинность часто приводит в смущение здравый рассудок западного читателя. С одной стороны, кажется, что этот вид литературы справляется с задачей, скрупулезно отмечая места событий, имена мастеров или посвящений и практик, которые они передавали своим ученикам. Фактологическая прослойка в *rnam thar* несомненна. Однако, с другой стороны, количество описаний необычных, магических и неправдоподобных для повседневного мира заставляет трактовать его как чистую фантазию, которая не только противоречит исторической достоверности фактов, но и тому, чему нас учит повседневный опыт. Так, к примеру, Тилопа и Падмасамбхава встречают женщин, которые на их глазах ножом для разделывания трупов разрезают свои тела от лона до самого подбородка, чтобы показать радужных будд, живущих внутри их тела; на глазах Наропы уродливая старуха превращается в прекрасную девушку и так далее. Как можно согласиться с правдивостью подобных рассказов?

И все-таки можно, если не трактовать их в одной плоскости. Подобно тому как первая глава «Улисса» может рассматриваться как банальный рассказ о последнем ужине друзей, как пародия на последнюю вечерю либо как критичный теологический отчет, — что зависит от того, какой уровень текста мы решаем прочитать, — так же и в буддийских биографиях традиционно выделяются три уровня, которые на примере биографии Друкпы Кюнле описываются Чёгьялом Гьямцо Тулку следующим образом:

Биографии тибетских святых могут быть написаны в трех различных стилях. «Внешние биографии» дают нам информацию о фактах из жизни святого: где он родился; как протекала его юность; какие изменения произошли в его уме; как он отрекся от восьми мирских забот (похвалы и порицания, потери и приобретения, удовольствия и боли, славы и бесславия); как он достиг понимания кармы; как он встретил учителя и принял Прибежище в Ламе; как соблюдал моральный кодекс, учился и медитировал, дабы развить относительное и абсолютное сочувствие; как через достижение совершенства в двух стадиях тантрической практики он привел к полному Просветлению свои тело, речь и ум. «Внешние истории» содержат его поучения для обычных учеников и начинающих и показывают события его жизни с точки зрения обычного восприятия.

«Внутренняя биография» делает акцент на внутренней жизни, описывает вселенную с точки зрения медитативного опыта, стадий постижения, Йидамов, Дакинъ, Будд и их Чистых стран. Она описывает духовную эволюцию с точки зрения каналов, тонких энергий и капель сущности (*rtsa, rlung, thig le*), составляющих невидимую основу нашего тела.

В этой работе большинство историй написаны в стиле «тайной биографии». Здесь жизнь Ламы раскрывается с точки зрения его совершенных деяний и не проводится различие между внешними событиями и внутренней жизнью. Путь развития уже завершен, и мы видим очистившегося от всех завес и заблуждений Мастера, выполняющего свое высочайшее предназначение. Он действует без какого-либо разграничения, сдерживания или корыстной мотивации, — чтобы внести смысл в жизнь других людей. Эта биография называется «тайной» потому, что, не обретя такое же состояние ума, как у Ламы, мы не можем ее до конца понять, и потому, что традиционно такая литература хранится в тайне от людей, следующих только дисциплине Хинаяны или идущих путем альтруистической Махаяны... Мы должны понять, что в тайной биографии Друкпа Кюкле вступает в связь со своими подругами подобно Миларепе, который избрал Церингму для помощи в окончательной реализации совозникающего блаженства и мудрости Просветления. Где бы мастер ни находил партнершу, сила его блаженства пробуждает естественно приходящую Дакине мудрость [Чёгьял Гьямцо Тулку, 2000, 21n]*.

Вся проблема, которая может возникать у западного читателя при попытке понять *rnam thar*, следует из неосознания трех слоев, которые никогда не разграничиваются отчетливо, а наоборот, сплавляются в единое целое на уровне тайном. *Rnam thar* — это не столько поверхностная биография человека с указанием фактов из жизни мастера, сколько история его ума, его ментального развития, увенчавшегося Просветлением. Чем более странными на первый взгляд кажутся описываемые события, тем больше можно быть уверенным, что повествование уходит с внешнего и старается обнажить два оставшихся, более глубоких уровня. Поэтому Тилопа, вглядывающийся в разрезанное тело женщины, из которого вместо брызжущей крови вырывается поток радужного света, видит прежде всего свой ум, а вся сцена — это запись его медитативного состояния. Это состояние — настолько глубокое и мощное переживание, что для освобождения ему уже не нужна кропотливая и долговременная аскетическая практика,

* Цитата на русском взята из: [Божественный сумасброд. Жизнеописание и песни Друкпы Кюкле. М.: Алмазный путь, 2000]. — Прим. пер.

потому что оно спонтанно проявляется в самой гуще повседневной жизни. Подобная ситуация к тому же указывает на необычайно высокое развитие героя повествования, который в качестве буддийского мастера обязательно должен полностью интегрировать свое внутреннее медитативное переживание с обыденным восприятием повседневного мира. Дорогу именно к такому состоянию показывает *rnam thar*.

Следовательно, *rnam thar* следует рассматривать как историю медитирующего ума — что, впрочем, и предполагает название жанра, поскольку полное освобождение в буддизме касается именно ума, вырывающегося из сансары, — его непросветленного функционирования. *Rnam thar* как история внутреннего развития может, таким образом, с успехом претендовать на истинность. Конечно, внутреннее развитие можно показать лишь символически, и пока буддийская символика остается для читателя иностранной экзотикой, он будет склонен считать истину внутреннего развития полной фикцией тибетского литературного воображения. Тибетская истина, предлагаемая в *rnam thar*, — наверняка не скучная истина повседневного, обыденного опыта и никогда таковой быть не должна, поскольку что реально, а что нет — решает не внешний мир. Мир, даже наш повседневный, является только умом, как утверждает буддийская философия, а значит, чем интереснее ум, тем интереснее мир, через него переживаемый. Фантастичный и красочный мир повествования о тибетских мастерах является в конечном счете свидетельством того, что происходило в их умах на пути к Просветлению и после его достижения.

Перевод: Петр Калачин, Сергей Мартынов

ЛИТЕРАТУРА

1. Гампопа, 1999 — 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.
2. Гьяцо Джанет, 2001 — Apparitions of the Self. The Secret Autobiographies of a Tibetan Visionary. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001.
3. Джамгён Конгтрул Лодрѐ Тхае, 1990 — '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 // dbu ma gzhan stong skor bstan bcos phyogs bsdus deb dang po bzhugs so. A Collection of works on Shentong School of Madhyamika Philosophy. Gangtok: Karma Shri Nalanda Institute, 1990. Book I. Pp. 13–48.

4. Джемгён Конгтрул Лодрё Тхае, 2003 — Autobiography of Jamgon Kongtrul. A Gem of many colours / transl. by Richard Barron. New York: Snow Lion Publications, 2003.
5. Кармапа VIII Микьо Дордже, 2012 — Mikyo Dorje (mi bskyod rdo rje). Pochodnia madhjamiki szentong / przel. A. Przybysławski. Warszawa: Iskry, 2012.
6. Кармапа XV Кхакхьяб Дордже, 1993 — 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 / репринт с rgyal dbang mkha' khyab rdo rje'i bka' 'bum bzhugs so. Delhi: Konchog Lhadrepa, 1993. Vol. *ta*.
7. Ситу VIII Чёкьи Джунгне, 2011 — chos kyi 'byung gnas. sgrub brgyud karma kam tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab 'byams nor bu zla ba chu shel gyis phreng ba kha skong bcas bzhugs so. Kalimpong: Shri Diwakar Publication, 2011. Vol. I.
8. Тартанг Тулку, 1983 — Предисловие в: The Voice of the Buddha. Berkley: Dharma Publishing, 1983. Vol. I.
9. Чёгьял Гьямцо Тулку, 2000 — Предисловие в: The Divine Madman, The Sublime Life and Songs of Drugpa Kunley / trans. by Kieth Dowman and Sonam Paljor. Varanasi — Kathmandu: Pilgrims Publishing, 2000.
10. 'phags pa — 'phags pa rgya cher rol pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo // The Stog Palace manuscript of Kangyur. Tibetan Buddhist Resource Center, No. W22083. URL: http://tbrc.org/#library_work_ViewByOutline-O01CT000701JW26885|W22083.
11. bod rgya, 2006 — bod rgya tshig mdzod chen mo. mi rigs dpe skrun khang. Пекин, 2006. Том I.

Magdalena Rydzewska (Szczecin, Poland)

BUDDHISM AND PSYCHOLOGY: PSYCHOLOGICAL MECHANISMS OF THE MANDALA OFFERING MEDITATION

In the last few decades, research in psychology has focused more and more on understanding psychological mechanisms of meditation and its effects. Scientists however come across certain difficulties in applying the concepts used in Buddhist tradition, to the field of academic psychology. This paper is an attempt to psychologically interpret and operationalize the third meditation practice from the specific set of Tibetan preliminary practices (*sngon 'gro*), called the Mandala Offering. This interpretation is based on Barbara Fredrickson's research on positive emotions, as well as research on empathy, in which generosity is a response variable.

The necessary introduction to this subject would require a description of the way in which Buddhism and psychology relate to each other. Thanks to the understanding of this mutual relation one can avoid the two extremes: on the one hand, the complete rejection of meditation as a metaphysical or spiritual phenomenon which cannot be the subject of scientific research, and on the other hand, using psychology to prove a Buddhist truth. The main part of the paper starts with a short description of the Mandala Offering meditation along with a classical Tibetan commentary. The further parts describe psychological operationalization of the key terms and concepts appearing in this meditation, and present a contemporary research in this subject.

Buddhism and psychology

The mutual relation between Buddhism and psychology is not so simple and obvious as it may seem at the beginning. Contemporary psychology finds Buddha's teachings very inspiring and considers them as a useful source of functional, theoretical

constructs. On the other hand, Buddhism cannot be easily operationalized because, like all religions, it consists of dimensions entirely inaccessible to experimental psychology. This dimension in Buddhism is the concept of emptiness.

Understanding of emptiness, or rather the experience of emptiness, can be graduated and is closely connected with the meditation and motivation to practice. As classical texts explain, according to the level of understanding of emptiness, Buddhist philosophy can be divided into Sravakayana, Pratyekabuddhayana and Bodhisattvayana [Jamgon Kongtrul, 2007a, 89]*.

Different levels of understanding of emptiness are mirrored in different views of the four main Buddhist schools of philosophy. First two of them, Vaibashika and Sautrantika, belong to the Small Vehicle. Both of them concur with the fact that Mahayana texts are not the words of the Buddha and therefore they are not accepted. The other two philosophical systems, Yogacara and Madhyamaka, form the philosophy of Mahayana. Madhyamaka can be further divided into several schools, among which the most important two, existing in Tibet, are called *rang stong* and *gzhan stong*. A short characterization of each of the views will be presented according to the classical text by Jamgon Kongtrul Lodro Thaye, and later compared to the view of contemporary psychology.

According to Vaibashika, larger objects consist of truly existing particles. Despite that particles remain separate entities existing regardless of the observer, objects built by them are not falling apart, because of the force of karma. According to that view, consciousness perceives its object directly without images. Understanding of the emptiness is then the recognition that objects do not exist as concrete phenomena because they consist of atoms and that those atoms, not the objects themselves, are directly perceived by our consciousness.

According to the view of Sautrantika, the second of the Theravada schools, outer objects are already a past reality when the consciousness of them arise. Therefore they cannot be objects directly comprehended by consciousness. Outer objects are truly existing but despite the fact that they are the cause of our perceptions, they cannot be cognized directly. Recognition of this very illusory nature of all phenomena is the realization of the Sautrantika view.

Both of the Mahayana schools claim that no outer world can exist independently of the observer. According to the idealistic view of the Yogacara school, no entity can exist separately from the mind; nevertheless, the mind itself exists. Phenomena appear as outer only due to the ignorance of the unenlightened mind which divides the world into subject and object.

* The Sanscrit term *yana* denotes a means of transport (Tib. *bgrod par byed pa*) as well as that what is transported (*bgrod par bya ba*). In Buddhist philosophy, this word is used to describe methods of achieving Enlightenment. The yana connected with the largest "burden" of motivation to help both oneself and others, is called Bodhisattvayana and belongs to Mahayana, or the Great Vehicle (*theg pa chen po*). The yanas connected only with one's own benefit are classified as Hinayana, or the Small Vehicle (*theg pa dman pa*).

According to Madhyamaka, even the mind cannot exist as something permanent or substantial. There is no phenomenon which is not empty. This understanding of emptiness goes beyond four extremes: existence, non-existence, both of them and neither of them. The Middle Way beyond those extremes cannot be analyzed or pointed out. It is a procedure of pointing out that there is nothing to be found, nothing which exists due to its own (*rang*) essence. The result of this procedure is basically negative. This view, originated from Chandrakirti, is in Tibet called Madhyamaka *rang stong* [Jamgon Kongtrul, 2007b, 196].

In Tibet, mainly due to Dolpopa, the view of Madhyamaka *gzhan stong* emerged, tracing its origin back to the texts of Maitreya/Asanga [Stearns, 1999, 45]. According to this view, the nature of the mind is empty of what is not belonging to its nature (that is why it is called *gzhan stong*). It is empty of illusions. But it is not empty in the sense of lacking the countless qualities in which primordial wisdom, or Enlightenment, is expressed. *Gzhan stong* refers to the third turning of the Wheel of Dharma, the Vajrayana teachings in which the absolute reality, called the Buddha nature, exists in all sentient beings.

From the perspective of Buddhist philosophy, psychology as an academic discipline investigating the mechanisms of psyche and human behaviour and based on experience, can be classified as teachings of Sautrantika level. According to both psychology and Sautrantika, people can experience the world differently due to individual differences, but the basis of all those experiences is the truly existing reality, independent of the observer. Also “motivation” of the psychology can be classified as one of the Theravada level. Psychology is interested mostly in individuals and their personal happiness.

Due to the reasons mentioned above, most of psychological articles concerning meditation and Buddhist ideas describe notions and mechanisms of Theravada meditations. There are not many attempts to describe psychologically the view and practices of the Mahayana or Vajrayana level and even if undertaken, they present the topic selectively and superficially (cf. [Engstrom, Soderfeldt, 2010; Kozhevnikov et al., 2009]). The second trend consists of psychotherapeutic reflections on meditation and most of the time they are not supported by any kind of research (cf. [Garmer, 2009; Preece, 2011]). This article presents a comparison of academic psychology and Buddhist philosophy of Mahayana and Vajrayana and is a preliminary conceptualization of this topic which is by definition difficult to grasp.

Considering Mahayana as Bodhisattvayana, we can distinguish three qualities, of which only one can be verified by psychology. Those three qualities are listed in the first line of Chandrakirti's Madhyamakāvātāra [Chandrakirti, 1997–1998, 3]:

“Hearers and middling buddhas arise from the lord of sage, / Buddhas
are born from bodhisattvas, / And compassionate mind, nondual

intelligence, / And bodhicitta are the causes of the victors' heirs" (*nyan thos sangs rgyas 'bing rnam thub dbang skyes / sangs rgyas byang chub sems dpa' las 'khrungs shing / snying rje'i sems dang gnyis su med blo dang / byang chub sems ni rgyal sras rnam kyi rgyu*).

Of the three reasons for becoming a Bodhisattva, and therefore also a Buddha, only the first one can be operationalized. Compassion often mentioned in Buddhist texts has its equivalent in the psychology field. Despite some differences in understanding, with proper operationalization this construct can be very useful although psychology concentrates more on the way in which this kind of motivation one will benefit having the wish to benefit others [Neff, 2004]. Nondual intelligence and therefore also bodhicitta, which is congruent with nondual desire to benefit others, remain absolutely ungraspable, since it is impossible to define, measure or conceptualize something which by its nature is beyond any concept, is nondual and therefore empty.

The dimension of emptiness and absolute level of experience are inaccessible for psychology and remain beyond its interests. For this reason research on meditation, its mechanisms and effects cannot fully grasp the richness of this process. Therefore it must be limited to the relative level, that is to the way how phenomena appear to the perceiving mind [Jamgon Mipham, 2002, 195].

From the psychological perspective, Buddhism can be a great inspiration. Some Buddhist descriptions of the functioning of the mind seem to be very useful ideas, proven by a centuries-old tradition. Extracted from religious context and operationalized in psychological terms, such notions as mindfulness [Brown, Ryan, 2003] or *self-compassion* [Neff, 2007] function normally in the field of psychology and in the light of research appear as very apt. Especially, positive psychology, which emphasizes the strength of human personality and investigates into mechanisms of happiness, can be inspired by the Buddhist view.

Meditation in Buddhism

Meditation in Buddhism is understood as a method changing the perception of reality or a relation to the world. Merely intellectual understanding of the above-presented views on emptiness does not determine experiencing the world in this way. Meditation is a process that leads the practitioner to perceive phenomena "as they are", without applying filters of individual perception. It is a tool allowing one to experience philosophy on the practical level [Brunnholz, 2009].

According to different understanding of emptiness, the goal and the motivation of the practice, different meditations can be distinguished. On the Theravada level, where the main aim is described as personal liberation from suffering, meditations can be divided into stabilizing, or mind-calming meditation — *shinay* (*zhignas*),

and insight meditation — lhagtong (*lhag mthong*). The shinay meditation calms the mind through one-pointed concentration. The practitioner concentrates on an object and every time when he notices distraction caused by thoughts and feelings, he redirects attention to the object of meditation. By interrupting the habitual tendency of getting involved in inner and outer phenomena, the recognition of the empty nature of oneself can appear. The insight meditation can be also practiced through logical reasoning, where one analyzes different objects as well as the mind in which they appear, in order to recognize their nature and rest in this experience. The shinay and lhagtong meditations constitute the basis of all Buddhist practices regardless of the level of advancement and complication [Powers, 2007].

On the level of the Great Way, meditation of concentration and insight is based on bodhicitta, the desire to achieve Enlightenment for the benefit of all beings. Meditations based on this motivation end with offering to all beings all the good impressions which appeared during the practice. This very bodhicitta, the enlightened attitude, is the main difference between the Mahayana and the Theravada approaches.

Vajrayana offers different mediation methods which allow a practitioner to perceive the world from the level of Enlightenment, that is, on the pure level. Practically, those methods come to identifying with Enlightenment, represented in the symbolical form, and to behaving like a Buddha until becoming one. They are considered to be the quickest way to achieve Enlightenment. Karmapa III describes it in the following way (in [Nydahl, 2004, 128]):

“May we neither be sullied by forced intellectual meditation nor disturbed by the winds of everyday life. May we skillfully hold onto our practice concerning the nature of mind.”

There are three possible ways leading to Enlightenment here: the way of method, of insight and identification [Jamgon Kongtrul, 2007a; Nydahl, 2008]. Those practices can be very interesting from the psychological point of view, but their description goes beyond the frames of this article. Whichever of these paths one wishes to follow, prior to that it is advised to complete the Ngondro (*sngon 'gro*), the set of preliminary practices which calm the mind and prepare the practitioner for more advanced meditations. The Mandala Offering meditation, which is the main topic of this article, is the third part of the Ngondro.

Meditation in psychology

The word *meditation* in the Western understanding designates variety of practices. Also in psychology the meaning of this term is not clearly described.

Only few articles define meditations they investigate. It is not surprising that works concerning different mechanisms of mediation result in different, often contradictory, conclusions. But it is not an easy task to “translate” terms used in Buddhist text into the Western academic terminology and describe mechanisms of meditation in the language of psychology.

Cahn and Polich define focused attention meditation (FA) as *techniques involving focus on specific mental or sensory activity: repeated sound, an imagined image, or specific body sensation such as the breath*. According to Lutz, Slagter, Dunne and Davidson, in the FA meditation it is possible to distinguish four abilities regarding regulation of attention:

- 1) directing and sustaining attention on the selected object;
- 2) detecting distraction and mind wondering;
- 3) disengaging of attention from distractors and shifting of attention back to the selected object;
- 4) cognitive reappraisal of a distractor.

The amount of effort needed to sustain “one-pointed” concentration decreases with increasing involvement in meditation. According to the 2007 research of Brefczynski-Lewis [Lutz et al., 2007], the level of activity in the brain areas responsible for sustaining attention firstly increases and later decreases with rising meditation experience. The graph picturing this relation reminds n-shaped curve of learning in other fields like language or car driving. Initial increase in the activity in the described area is connected with an even better ability to notice distraction and intensive training of shifting attention back to the object. With practice, one-point concentration during meditation requires less and less effort, becoming automatic. This process leads to a change on the level of character. Highly experienced individuals are able to keep more stable concentration, not only during the meditation period, which results in “effortlessness” [Nydahl, 1990].

The open monitoring meditation (OM), known also as mindfulness meditation [Chambers et al., 2008], is based on calming the mind, usually previously trained by practicing focused attention meditation. The aim of the OM meditation is to remain in the state of monitoring awareness with attention not fixed on any specific object. The practitioner lets thoughts, feelings and impressions appear and, being aware, he or she does not evaluate or analyse them [Cahn, Polich 2006]. This state is attained by gradual reduction of attention focused on the object and strengthening the ability to monitor impressions. After the appropriate training of this kind of awareness, there is no longer a need for the object of meditation as a contrast to recognise distraction [Lutz et al., 2008]. The practitioner remains *aware without being aware of something* [Nydahl, 1990, 63]. Similar to the FA meditation, along with the growing experience in meditation, this state needs less and less effort to be achieved.

The Mandala Offering meditation

Mandala Offering is the third part of the preliminary practices (*sngon 'gro*). After completing two previous, mainly purifying parts, the practitioner starts to offer huge amount of mandalas to accumulate positive imprints in his mind [Jamgon Kongtrul, 1986; Nydahl, 1990]. Short description presented below came from the classical text by Karmapa IX, *Mahamudra. The Ocean of True Meaning* — the source of preliminary practices in the Karma Kagyu school [Wangchug Dorje, 2009].

The Sanskrit word *mandala* is translated into Tibetan as *dkyil 'khor*, literally “centre and surrounding”, meaning the centre of a circle together with space close to the perimeter. However, concerning an offering practice, Tibetans more often use the transliteration of the Sanskrit word “mandala”, which refers here to offering of a visualized universe to Buddhas and meditation forms [Beyer, 1978, 168]. In Buddhist cosmology, the universe has a shape of a disc (cf. [Sadakata, 2000]), therefore offering is made symbolically on the disc of a mandala.

Classically, one uses two meditation discs during the practice. At the beginning one builds mandala of realization (*sgrub pa'i dkyil 'khor*), which represents Buddhas and enlightened aspects. To this assembly symbolizing universe, small offering mandalas (*mchod pa'i dkyil 'khor*) are given. They are made on a metal disc on which the practitioner places heaps of rice (or, at best, has a role of a king of the universe and offers Buddhas the greatest gift of everything, without keeping anything for himself; it is understood as an expression of highest devotion). At the end of the meditation session, after many repeated offerings, Buddhas from the mandala of realization dissolve into light and melt with the practitioner. In the next step all the good impressions are dedicated to all beings.

According to classical Tibetan commentaries [Jamgon Kongtrul, 1986], meditation practice is connected with two accumulations and Six Paramitas (*pharol tu phyin pa*). In both Sanskrit and Tibetan, *paramita* means “gone beyond” or “gone to the other side” and refers to the metaphor frequently used by Buddha, of Enlightenment as a moment of reaching the other shore of the ocean of cyclic existence. Therefore, *paramita* denotes liberating activity. This kind of positive activity should be performed without division between subject, object and action, with understanding of their empty nature.

The first paramita of generosity (*sbyin pa*) has the strongest connection with the practice of Mandala Offering. It is a constant practice of offering the greatest gifts to the greatest receiver. This kind of generosity differs from common understanding, because giving is not limited in any way: the practitioner gives everything, the whole universe without a slightest selfish attitude. According to Gampopa's *Jewel Ornament of the Liberation*, generosity is a mind functioning without attachment and giving fully with this motivation [Gampopa, 1999, 76]. Three levels of generosity can be distinguished. The first is to give wealth, which should be done with the right motivation, object, receiver and way of offering; the

second kind of generosity is fearlessness and is to give security to others. The third, the greatest way of being generous is to share with others the liberation teachings (the Dharma). Each act of generosity is considered positive, but its strength depends on good intentions, lack of attachment, lack of expectations of results, and wisdom, described as understanding of unity of subject, object and act itself.

Other liberating actions, also practiced during the Mandala Offering, are discipline (*tshul khrims*), patience (*bzod pa*), joyful effort (*btson 'grus*), meditative concentration (*bsam gtan*) and the above-mentioned wisdom (*shes rab*). According to Jamgon Kongtrul Lodro Thaye's commentary, the first five paramitas belong to skilful means, sometimes also called compassion, and cause accumulation of merit, or positive effects. Compassion in Buddhism is one of the most important notions. As described in the quote below, compassion is the reason for attaining the result of Buddhist practice, Enlightenment [Chandrakirti, 1997–1998, 3]:

“Compassion alone is the first seed for the abundant harvest of buddhahood, / Then water for its growth, / And finally, what matures as a state of lasting enjoyment — / Therefore, first I praise compassion” [*gang phyir brtse nyid rgyal ba'i lo thog phun tshogs 'di'i / sa bon dang ni spel la chu 'dra yul ring du / longs spyod gnas la smin pa lta bur 'dod gyur pa / de phyir bdag gis thog mar snying rje bstod par bgyi*].

In *Jewel Ornament of the Liberation* Gampopa [Gampopa, 1999, 40] defines compassion as:

“When one has fully purified self-cherishing, is fully released or cut from the chain of self-cherishing, when, from the depths of the mind, one desires all sentient beings to be free from suffering, then one has perfected the practice of compassion” (*rang la gces par 'dzin pa'i gdos thag chod nas / sems can thams cad la sdug bsngal dang bral bar 'dod pa'i blo tshig tsam ma yin pa skyes na snying rje 'byongs pa yin no*).

Compassion and therefore accumulation of merit is connected with willingness to help others. The last paramita of wisdom is connected with accumulation of wisdom and refers to direct understanding that reality is an experience going beyond dualism of subject and object.

Psychological mechanisms

Meditation described above is difficult to be interpreted in psychological terms because of its references to emptiness, a notion difficult to put into scientific terms, and the complexity of the practice. It contains various elements and mechanisms,

which are not a subject of this article. Reliable description of all those elements need to be based on explanation of many experienced practitioners and can be a next phase of research in this field. This article is focused only on the main mechanisms of generosity and accumulation of merit and their operationalization.

The differences between intentions of a subject and the outcome of his actions are called *noise* [van Lange, 2002, 768]. A result better than expected is named positive noise while a result worse than expected is called negative noise. The simplest example of noise can be breaking down of a car on the way to appointed meeting. Noise is the biggest obstacle in developing collaboration. Generosity turns out to be an effective method to overcome them [van Lange, 2002]. Generosity, in this case, is understood as taking into consideration not only one's own intention but also possibilities of unexpected factors and surplus of time and energy in a given situation. While waiting for someone who is late for the meeting, one can feel offended and leave the place just after the appointed time. It's not a very constructive behaviour which will not support collaboration and in the long run will turn out to be not so effective [Axelrod, 1984]. In case when one can be generous enough to wait for 15 minutes, collaboration can be continued without much cost for both sides.

In psychological research, generosity is very often connected with the notion of empathy. Highly empathetic individuals are more prone to share their resources as well as to aim at results that would be moderately beneficial for both instead of high benefits only for themselves. There are several psychological mechanisms which can be regarded as empathy, therefore it is not a precisely defined psychological term. Most commonly, empathy is defined as a capacity to feel psychological states of others, and cognitively, as an ability to take others' point of view, to see reality from their perspective [Davis, 2001]. There is a great probability that a highly empathetic person would also be generous. Such an individual could feel the situation of others and be able to know how to help as well as have a wish to do that. If one can see the world from others' perspective the one knows what is the best gift for them.

The practice of Mandala Offering reverses this scheme and uses generosity as a means to develop empathy, or compassion as it is understood in Buddhist terminology [Batson et al., 1987]. If one shares one's resources there has to appear a feeling that there is something to share. Due to countless repetition this approach of sharing becomes a habit and even a personality characteristic. Generosity can induce empathy both in the cognitive and emotional way. If one is offering something to others, then automatically a positive attitude toward this person appears. Also to give something to another, one has to be able to see the world from the other's perspective. Other psychological mechanisms which can be linked with development of empathy are altruism and all kinds of helping behaviours.

Accumulation of merit can be understood in psychology as accumulation of good impressions. It's considered necessary for calming the mind and eventually reaching Enlightenment. Mind filled with great amount of good impressions

stops to run after phenomena and can rest in the present moment [Nydahl, 2008]. According to Jamgon Kongtrul's commentary, accumulation of merit can work in two ways [Jamgon Kongtrul, 1986, 83]:

“Each individual who has begun to practice Dharma and acquired a degree of faith certainly has propensities toward wholesome conduct. However, just as a spark cannot become a flame [if you do not take time to prepare the fuel], such propensities cannot be awakened in an instant. Until they have been awakened [or transmitted into] wholesome conduct, you will experience no realization. The little you do experience will not grow. But if you perform the wholesome deeds, this will create proper conditions for the awakening of your propensities. As soon as they have been awakened, you will experience a powerful wave of realization.”

A more contemporary description of accumulation of merit given by Ole Nydahl strongly underlines the necessity of good impressions in recognizing one's own qualities. Happiness is not only the way for recognizing the nature of one's own mind but if it is unconditioned and unchanging then it is regarded as Enlightenment in itself [Nydahl, 2007, 143]:

“...If, on top of that, good karma enables one to recognize everything as fresh and new, to feel every atom vibrating with bliss and kept together by love, mind can really express its joyful power. Happiness will then be lasting and it is only the question of confidence. Whoever dares to trust their basic goodness and jump from the images into the mirror is given every gift. When consciousness shifts from the wave to the ocean and turns from the experience to the experiencer himself, there is only self-arisen joy.”

On the psychological ground accumulation of merit can be explained as a process of changing one's habits, cognitive scripts and schemas of emotional reactions. Barbara Fredrickson's “Broaden and build theory” describes it in detail [Fredrickson, 2009, 90]:

“...After learning this form of meditation, they had more resources at their disposal than they they'd had three months earlier. Also, we saw evidence of growth across a wide range of resources, spanning four distinct areas of functioning. First, our participants gained mental resources, becoming better able to attend mindfully to the present and savor upcoming pleasant events. Second, they gained psychological resources becoming more accepting of themselves and seeing their lives as more purposeful. Third, they gained social resources, forging

deeper and more trusting relationships and feeling more support from close others. And, fourth, they gained physical resources: they were healthier...

People judge their life to be more satisfying and fulfilling, and they experienced fewer signs of depression... More remarkable still was that we could statistically isolate that *all* of those benefits of meditation were caused by increases in positivity. Positivity was the active ingredient, the engine of change. In other words, if meditation didn't budge positivity, it built nothing... People's lives changed only when positivity rose."

Fredrickson's research on positive emotions and happiness emerges from the dynamically developing trend of positive psychology, which states that people, for being happy and developing well, not only have to be cured from their illness but also invest into their positive qualities and resources. The main point of interest during the few last decades was deepening knowledge about illness, defects and the best ways of treating them. According to Mayer's, in the last 20 years, 46 000 articles about depression and only 400 about happiness appeared in psychological literature [Mayers, 2000, 324]. But it's not enough to cure someone to make his life happy and meaningful. Positive psychology tries to answer this need by conducting scientific research on positive mental states and qualities.

Positive emotions are induced as a response to various possibilities, they are not a narrowing attention and a physiological reaction to threats, or a way of dealing with them [Carver, 2003]. Their adaptive function is creating possibility for an individual to build personal resources. Positive feelings, beside being pleasant in experience, expand one's attention and thinking process and allow one's actions in areas not directly connected with well-being or survival of an individual [Ashby et al., 1999; Fredrickson, Cohn, 2008]. When often experienced through longer periods of time, they allow one to discover and build personal resources: cognitive, social, psychological and physical. Their growth seems to be crucial for later development of well-being [Fredrickson et al., 2008]. Change in well-being, sometimes named happiness in psychology, isn't a direct effect of experiencing positive emotions. Only great frequency of positive emotions creates space for growth of personal resources and long-term, stable changes in well-being, which in turn determines the way we perceive the world.

Generosity is connected with higher openness, which correlates with a higher level of happiness. It can be understood as an action based on positive emotions being build on a certain psychological surplus. The practitioner offers everything of the best, which leads to many positive feelings and emotions connected with this practice as it is shown in the research [Koning, Malinowski, 2004; Rydzewska, 2011]. Additionally, the frequency of experiencing positive feelings grows, and this effect can also be observed inbetween meditation sessions time. Due to this reason, meditation can create a basis for developing personal resources and therefore

can lead to changes in one's way of perception. This connection seems to be very interesting for further research.

This article is an interpretation of the Mandala Offering meditation, however to be more precise in describing mechanisms of meditation, a qualitative research concerning this topic is needed. It's worth an effort because, as shown by the research [Lutz et al., 2008], meditation practices turn out to be very effective and their mechanisms can be described in terms of academic psychology.

BIBLIOGRAPHY

1. Ashby et al., 1999 — Ashby F.G., Isen A.M., Turken A.U. A neuropsychological theory of positive affect and its influence on cognition // *Psychological Review*. 1999. No. 106. Pp. 529–550.
2. Axelrod, 1984 — Axelrod R. The evolution of cooperation. New York: Basic Books, 1984.
3. Batson et al., 1987 — Batson C.D., Fultz J., Schoenrade P.A. Distress and empathy: Two qualitatively distinct vicarious emotions with different motivational consequences // *Journal of Personality*. 1987. No. 55(1). Pp. 19–39.
4. Beyer, 1987 — Beyer S. Magic and Ritual in Tibet. The Cult of Tara. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1987. P. 168.
5. Brown, Ryan, 2003 — Brown K. W., Ryan R.M. The benefit of being present: mindfulness and its role in psychological well-being // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2003. No. 84. Pp. 822–848.
6. Brunnholzl, 2009 — Brunnholzl K. Luminous Heart: The Third Karmapa on consciousness, Wisdom, and Buddha Nature. Ithaca, New York: Snow Lion, 2009. Pp. 259–260.
7. Cahn, Polich, 2006 — Cahn R., Polich J. Meditation states and traits: EEG, ERP, and neuroimaging studies // *Psychological Bulletin*. 2006. No. 132 Pp. 180–211.
8. Carver, 2003 — Carver C.S. Pleasure as a sign you can attend to something else: Placing positive feelings within a general model of affect // *Cognition and Emotion*. 2003. No. 17. Pp. 241–261.
9. Chambers et al., 2008 — Chambers R. H., Lo B. C. Y., Allen N. A. The impact of intensive mindfulness training on attentional control, cognitive style, and affect // *Cognitive Therapy and Research*. 2008. No. 32. Pp. 303–322.
10. Chandrakirti, 1997–1998 — Chandrakirti. dbu ma la 'dzug pa zhes bya ba bzhugs so. Sarnath; Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1997–1998.
11. Davis, 2001 — Davis M. H. Empatia. O umiejętności współodczuwania / transl. Jolanta Kubiak. Gdańsk: Gdańskie wydawnictwo psychologiczne, 2001.

12. Gampopa, 1999 — Gampopa. 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 bab zhugs so. Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999.
13. Garmer, 2009 — Garmer Ch. K. The Mindful Path to Self-Compassion: Freeing Yourself from the Destructive Thoughts and Emotions. New York: Guilford Press, 2009.
14. Engstrom, Soderfeldt, 2010 — Engstrom M.; Soderfeldt B. Brain activation during compassion meditation: A case study // The Journal of Alternative and Complementary Medicine. 2010. No. 16. Pp. 597–599.
15. Fredrickson, 2009 — Fredrickson B. L. Positivity. New York: Three Rivers Press, 2009.
16. Fredrickson, Cohn, 2008 — Fredrickson B. L., Cohn M. A. Positive emotions // Lewis M., Haviland J., Barrett L. F. (eds.). Handbook of Emotions. New York: Guilford Press, 2008.
17. Fredrickson et al., 2008 — Fredrickson B. L., Cohn M. A., Coffey K., Pek J., Finkel S. M. Open hearts build lives: Positive emotions, induced through meditation, build consequential personal resources // Journal of Personality and Social Psychology. 2008. No. 95. Pp. 1045–1062.
18. Fredrickson, Losada, 2005 — Fredrickson B. L., Losada M. F. Positive affect and the complex dynamics of human flourishing // American Psychologist. 2005. No. 7(60). Pp. 678–686.
19. Jamgon Kongtrul, 1986 — Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. The Torch of Certainty / transl. by Judith Hanson. Boston, London: Shambhala Publications, 1986.
20. Jamgon Kongtrul, 2007a — Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Treasury of Knowledge: Frameworks of Buddhist Philosophy / transl. by Callahan E. M. New York, Snow Lion Publications: Ithaca, 2007.
21. Jamgon Kongtrul, 2007b — Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Treasury of Knowledge: Esoteric instructions / transl. by Sarah Harding. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2007.
22. Jamgon Mipham, 2002 — Jamgon Mipham. Introduction to the Middle Way / transl. by Padmakara Translation Group. Boston, 2002.
23. Koning, Malinowski, 2008 — Koning R., Malinowski P. Does Buddhist meditation increase happiness? // 4th European Conference on Positive Psychology: Book of Abstracts. 2008. July 1–4. Opatija, Croatia. P. 314.
24. Kozhevnikov et al., 2009 — Kozhevnikov M., Louchakova O., Josipovic Z., Motes M. A. The Enhancement of visuospatial processing efficiency through Buddhist deity meditation // Psychological Science. 2009. No. 20 Pp. 645–653.
25. van Lange et al., 2002 — van Lange P. A. M., Ouwerkerk J. W., Tazelaar M. J. A. How to overcome the detrimental effects of noise in

- social interaction: The benefits of generosity // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2002. No. 5 (82). Pp. 768–780.
26. Lutz et al., 2007 — Lutz A., Dunne J.D., Davidson R.J. Meditation and the neuroscience of consciousness: an introduction // Zelazo P., Moscovitch M., Thompson E. (eds.). *Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge, 2007. Pp. 499–554.
27. Lutz et al., 2008 — Lutz A., Slagter H., Dunne J., Davidson R. Attention regulation and monitoring in meditation // *Trends In Cognitive Sciences*. 2008. No. 12(4). P. 163.
28. Mayers, 2000 — Mayers D.G. Hope and happiness // Gillham J.E. (ed.). *The Science of Optimism and Hope: Research Essays in Honor of Martin E. P. Seligman*. Philadelphia, 2000. Pp. 323–336.
29. Neff, 2004 — Neff K. Self-compassion and psychological well-being // *Constructivism in the Human Science*. 2004. No. 9. Pp. 27–37.
30. Neff et al., 2007 — Neff K. D., Kirpatrick K. L., Rude S. S. Self-compassion and adaptive psychological functioning // *Journal of Research in Personality*. 2007. No. 41. Pp. 139–154.
31. Nydahl, 1990 — Nydahl O. *Ngöndro: The Four Foundational Practices of Tibetan Buddhism*. Blue Dolphin Publishing, 1990.
32. Nydahl, 2004 — Nydahl O. *The Great Seal: Limitless Space & Joy: The Mahamudra View of Diamond Way Buddhism*. Fire Wheel Publishing, 2004.
33. Nydahl, 2007 — Nydahl O. Happiness // A. Przybyslawski (ed.). *From Buddhism to Science and Back*. Valez-Malaga: ITAS, 2007. P. 143
34. Nydahl, 2008 — Nydahl O. *The Way Things Are: A Living Approach to Buddhism*. John Hunt Publishing, 2008.
35. Powers, 2007 — Powers J. *Introduction To Tibetan Buddhism*. Itaca, New York: Snow Lion, 2007.
36. Preece, 2011 — Preece R. *Preparing for Tantra: Creating the Psychological Ground for Practice*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2011.
37. Rydzewska, 2011 — Rydzewska, M. Praktyka medytacyjna a subiektywne poczucie szczęścia // *Psychologia Jakości Życia*. 2011. No. 2.
38. Sadakata, 2000 — Sadakata A. *Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej / przeł. Maciej Kanert, Wyd. Poznań, część I: Moderski i S-ka*, 2000.
39. Stearns, 1999 — Stearns, C. *The Buddha from Dolpo*. New York: State University of New York Press, 1999.
40. Wangchug Dorje, 2009 — Wangchug Dorje, 9th Karmapa. *The Ocean of True Meaning / trans. by Henrik Havlat. Edition Octopus ; Verl.-Haus Monsenstein und Vannerdat*, 2009.

Магдалена Рыджевска (Щецин, Польша)

Буддизм и психология: ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ МЕХАНИЗМЫ МЕДИТАЦИИ ДАРЕНИЯ МАНДАЛЫ

В последние десятилетия исследования в области психологии все больше сосредоточены на понимании психологических механизмов медитации и ее воздействия. Однако ученые сталкиваются с определенными трудностями применения традиционных буддийских концепций в сфере научной психологии. Эта статья служит попыткой интерпретировать и операционализировать с точки зрения психологии третью практику медитации, называемую «Дарение мандалы» и входящую в особый набор тибетских Основополагающих упражнений (тиб. *sngon 'gro*). Данная интерпретация основана на исследованиях положительных эмоций и эмпатии, проведенных Барброй Фредриксон. В них щедрость выступает как переменная отклика.

Во введении к данной теме обязательно требуется описание отношения буддизма и психологии. Благодаря пониманию их взаимосвязи мы можем избежать двух крайностей: с одной стороны — полного отрицания медитации как метафизического или духовного явления, неспособного выступать предметом научного исследования, а с другой стороны — использования психологии для доказательства буддийских истин. Основная часть статьи начинается с краткого описания медитации Дарения мандалы, сопровождаемого классическим тибетским комментарием. В дальнейших частях описывается операционализация ключевых терминов и концепций, появляющихся в данной медитации, и представляется современное исследование по данной теме.

Буддизм и психология

Взаимосвязь буддизма и психологии не так проста и очевидна, как это может показаться вначале. Современная психология находит поучения

Будды очень вдохновляющими и считает их полезным источником практических теоретических построений. С другой стороны, буддизм нелегко операционализировать, поскольку, как и у всех религий, в нем есть такие измерения, которые полностью недоступны для экспериментальной психологии. К ним можно причислить буддийскую концепцию пустотности.

Понимание пустотности, или, скорее, ее переживание, тесно связанное с медитацией и мотивацией к практике, можно разграничить. В классических текстах объясняется, что буддийскую философию делят на Шравакаяну, Пратьекабуддаяну и Бодхисаттваяну. Это соответствует уровням понимания пустотности [Jamgon Kongtrul, 2007a, 89]*. Они отражаются в разных взглядах четырех главных буддийских школ философии. Первые две — вайбхашика и саутрантика — принадлежат Малой колеснице. Обе они соглашались с фактом, что тексты Махаяны не являются словами Будды, и поэтому не признают их. Две другие философские системы — йогачара и мадхьямака — формируют философию Махаяны. Мадхьямаку можно далее разделить на несколько школ, среди которых самые главные из существующих в Тибете называют рангтонг (тиб. *rang stong*) и шентонг (тиб. *gzhan stong*). Краткая характеристика каждого взгляда будет представлена в соответствии с классическим текстом Джамгона (Джамгёна) Конгтрула Лодрё Тхае, который в свою очередь сравнивается со взглядами современной психологии.

Согласно взгляду школы вайбхашика, более крупные объекты состоят из истинно существующих частиц. Несмотря на то что частицы остаются отдельными единицами, присутствующими независимо от наблюдателя, сила кармы скрепляет состоящие из них объекты, и они не распадаются. Согласно этому взгляду, сознание воспринимает объект напрямую, без образов. Пустотность тогда понимается как признание того, что объекты не существуют как конкретное явление, потому что состоят из атомов и что сознание напрямую воспринимает эти атомы, а не сами объекты.

Согласно взгляду школы саутрантика, второй из школ Тхеравады, внешние объекты являются прошлой реальностью уже при возникновении их осознания. Они не могут быть объектами, напрямую постигаемыми сознанием. Внешние объекты истинно существуют, но, будучи причиной нашего восприятия, не познаются напрямую. Распознавание самой этой иллюзорной природы всех явлений есть постижение взгляда саутрантики.

* Санскритский термин «яна» обозначает средство перемещения (тиб. *bgrod par byed pa*), а также то, что перемещается (тиб. *bgrod par bya ba*). В буддийской философии это слово используется для описания методов достижения Просветления. Яна, связанная с самым большим «бременем» мотивации принесения пользы и себе, и другим, называется Бодхисаттваяна. Ее еще называют Махаяной, или Великой колесницей (тиб. *theg pa chen po*). Яны, связанные с получением пользы только для себя, обозначают как Хинаяну, или Малую колесницу (тиб. *theg pa dman pa*).

Обе школы уровня Махаяны заявляют о том, что внешний мир не может существовать независимо от наблюдателя. Согласно идеалистическим взглядам школы йогачара, ничто не существует отдельно от ума, но тем не менее говорится о существовании самого ума. Явления возникают как нечто внешнее лишь в силу неведения непросветленного ума, который разделяет мир на субъекты и объекты.

Согласно взглядам мадхъямаки, даже ум не может быть чем-то постоянным или существующим. Нет ни единого явления, которое не было бы пустотным. Такое понимание выходит за пределы четырех крайностей: существования, несуществования, их обоих и отсутствия их обоих. Срединный путь, выходящий за пределы этих крайностей, невозможно проанализировать или указать. Указание этого пути включает в себя постижение того, что ничто нельзя обнаружить, нет ничего, что существует, имея свою собственную суть (тиб. *rang*). Результат данного процесса в своей основе отрицателен. Этот взгляд, берущий начало от Чандракирти, в Тибете называют «мадхъямака рангтонг» (тиб. *rang stong*) [Jamgon Kongtrul, 2007b, 196].

В основном благодаря Долпопе в Тибете возник другой взгляд — мадхъямака шентонг (тиб. *gzhan stong*). Его истоки можно отследить в текстах Майтрейи/Асанги [Stearns, 1999, 45]. В соответствии с этим взглядом природа ума пуста от того, что ей не принадлежит (поэтому-то он называется шентонг). Она пуста от иллюзий, но не пуста в том смысле, что ей присущи бесчисленные качества, которые выражают изначальную мудрость, или Просветление. Шентонг относится к третьему повороту колеса Дхармы, к поучениям Ваджраяны, согласно которым всем существам присуща абсолютная реальность, называемая природой Будды.

С точки зрения буддийской философии психология может быть причислена к поучениям уровня саутрантики, поскольку она является научной дисциплиной, основанной на опыте и исследующей механизмы психики и человеческое поведение. И в психологии, и в школе саутрантика считается, что люди переживают мир по-разному в силу индивидуальных различий, но в основе всех этих переживаний лежит истинно существующая реальность, независимая от наблюдателя. К тому же «мотивацию» психологии можно отнести к одному из уровней Тхеравады. Психология в основном заинтересована в отдельном человеке и его личном счастье.

В силу вышеупомянутых причин в большинстве статей по психологии, посвященных медитации и буддийским идеям, описываются понятия и механизмы медитаций уровня Тхеравады. Было сделано не так много попыток осуществить научно-психологические описания взглядов и практик уровня Махаяны и Ваджраяны. Все они осветили тему избирательно и поверхностно (см. также [Engstrom, Soderfeldt, 2010; Kozhevnikov et al., 2009]). Другое направление представлено психотерапевтическими размышлениями о медитации, но в большинстве случаев они не опираются

на какие-либо исследования (см. также [Garmer, 2009; Preece, 2011]). В данной статье содержится сравнение научной психологии и буддийской философии Махаяны и Ваджраяны. Она является первичным осмыслением этой темы, которую по определению сложно постичь.

Рассматривая Махаяну как Бодхисаттваяну, можно различить три качества, и только одно из них проверяется с помощью психологии. Эти три качества перечислены в первой строке «Мадхьямака-аватары» Чандракирти [Chandrakirti, 1997–1998, 3]:

«Слушатели и Будды-одиночки рождаются из великих мудрецов / Будды рождаются из Бодхисаттв / А сочувственный настрой, недвойственное сознание / И бодхичитта делают нас наследниками Победителей» (тиб. *nyan thos sangs rgyas 'bing rnam thub dbang skyes / sangs rgyas byang chub sems dpa' las 'khrungs shing / snying rje'i sems dang gnyis su med blo dang / byang chub sems ni rgyal sras rnam kyī rgyu*).

Только первая из трех причин, благодаря которым становятся Бодхисаттвами, а значит, и Буддами, может быть подвержена операционализации. Сочувствие, часто упоминаемое в буддийских текстах, имеет аналог в сфере психологии. Несмотря на некоторые различия в понимании, надлежащая операционализация делает этот конструкт очень полезным, хотя психология больше сосредоточивается на том, как такого рода мотивация поможет тому, кто желает приносить пользу другим [Neff, 2004]. Недвойственное сознание, а значит, и бодхичитта, согласующаяся с недвойственным стремлением быть полезным другим существам, остаются совершенно непостижимыми, поскольку невозможно дать определение, измерить или осмыслить то, что по своей природе выходит за пределы концепций, недвойственно и поэтому пустотно.

Измерение пустотности и абсолютный уровень переживания недоступны для психологии и остаются вне ее интересов. По этой причине изучение медитации, ее механизмов и воздействия не охватывает всего богатства этого процесса. Оно ограничивается относительным уровнем, то есть тем, как явления предстают в уме воспринимающего [Jamgon Mipham, 2002, 195].

С точки зрения психологии буддизм сильно вдохновляет. Некоторые буддийские описания функционирования ума считаются очень полезными идеями, подтвержденными многовековой традицией. Такие понятия, как «внимательность» [Brown, Ryan, 2003] или «самосочувствие» [Neff, 2007], извлекаются из религиозного контекста и подвергаются операционализации и переводу в психологические термины. Так они хорошо функционируют в сфере психологии и оказываются вполне пригодными в исследованиях. Позитивная психология, делающая акцент на силе человеческой личности и изучающая механизмы счастья, черпает особое вдохновение в буддийских взглядах.

Медитация и буддизм

Медитация в буддизме понимается как метод изменения восприятия реальности или отношения к миру. Простое понимание представленных выше взглядов на пустотность не означает, что мир переживается именно таким образом. Медитация — это процесс, ведущий практикующего к восприятию того, «каким все является» без применения фильтров индивидуального восприятия. Это инструмент, позволяющий переживать философию на практическом уровне [Brunnholz, 2009].

Есть разные виды медитаций, что соответствует разному пониманию пустотности, цели и мотивации в практике. На уровне Тхеравады, где главная цель описывается как личное освобождение от страдания, можно выделить медитацию успокоения ума, шинэ (тиб. *zhignas*), и медитацию проникающего видения, лхагтонг (тиб. *lhag mthong*). Медитация шинэ успокаивает ум посредством однонаправленного сосредоточения. Практикующий концентрируется на объекте медитации и вновь направляет свое внимание на него каждый раз, когда замечает, что отвлекся на мысли или чувства. Постигание пустотной природы «я» возникает посредством пресечения привычной склонности вовлекаться во внутренние и внешние процессы. Медитацию проникающего видения можно также выполнять с помощью логического осмысления, когда практикующий анализирует различные объекты, а также ум, в котором они появляются. Тем самым он постигает их природу и покоится в этом переживании. Медитации шинэ и лхагтонг составляют основу буддийских практик вне зависимости от уровня их сложности и успешности практикующего в продвижении по пути [Powers, 2007].

На уровне Великого пути медитация сосредоточения и проникающего видения основана на бодхичитте — желании достичь Просветления для блага всех существ. Медитации, покоящиеся на этой мотивации, заканчиваются тем, что выполняющие их подносят хорошие впечатления, появившиеся во время практики, всем существам. Именно бодхичитта, Просветленный настрой, является главным отличием в подходах Махаяны и Тхеравады.

Ваджраяна предлагает различные методы медитации, которые позволяют воспринимать мир с уровня Просветления, то есть чистым. На деле эти методы сводятся к тому, что практикующий отождествляется с Просветлением, представленным в символической форме, и ведет себя как Будда, пока не станет им. Они считаются самым быстрым путем к Просветлению. Третий Кармапа описывает это так (цит. по [Nydaahl, 2004, 128]):

«Пусть нас не загрязняет натужная медитация и не увлекают ветры повседневности. Пусть мы будем умело придерживаться практики постижения природы ума».

В Ваджраяне есть три пути, ведущие к Просветлению: путь методов, или искусных средств, путь проникающего видения и путь отождествления [Jamgon Kongtrul, 2007a; Nydahl, 2008]. Эти практики могут представлять большой интерес с точки зрения психологии, но их описание выходит за рамки данной статьи. Какой бы путь ни был избран, советуется сначала выполнить нёдро (тиб. *sngon 'gro*), то есть набор Основополагающих практик, успокаивающих ум и готовящих практикующего к более сложным медитациям. Дарение мандалы, главная тема данной статьи, — это третья часть нёдро.

Медитация в психологии

Слово «медитация» в западном понимании обозначает самые различные практики. Также в психологии нет четкого описания смысла этого термина. Лишь несколько статей дают определение медитациям, которые они рассматривают. Неудивительно, что работы, касающиеся различных механизмов медитации, содержат отличающиеся, а зачастую противоречащие друг другу выводы. Непроста задача «перевода» терминов, используемых в буддийских текстах, на язык западной научной терминологии, а также описания механизмов медитации с точки зрения психологии.

Кан и Полич дают следующее определение медитации сосредоточения внимания (FA): «техники, сопряженные с сосредоточением на определенной умственной деятельности или деятельности органов чувств — повторяющийся звук, представляемый образ или какое-либо ощущение в теле, например дыхание». Согласно Лютцу, Слагтеру, Дюнну и Дэвидсону, в медитации FA можно выделить четыре навыка, касающихся регуляции внимания:

- 1) направление и удержание внимания на выбранном объекте;
- 2) обнаружение отвлечений и блуждания ума;
- 3) увод внимания от того, что отвлекает, и его повторное направление на выбранный объект;
- 4) когнитивная переоценка того, что отвлекает.

Количество усилий, требуемых для поддержания «однонаправленного» сосредоточения, снижается с ростом вовлеченности в медитацию. Согласно исследованиям Брефчински-Льюис 2007 года [Lutz et al., 2007], уровень активности тех отделов мозга, которые ответственны за поддержание внимания, сначала увеличивается, а с обретением опыта в медитации — снижается. График, отражающий это соотношение, напоминает П-образную кривую обучения в таких сферах, как языки или вождение автомобиля.

Первоначальный рост активности в описываемых отделах связан с улучшением способности замечать отвлечения и интенсивностью упражнений по возвращению внимания к первоначальному объекту. С практикой однонаправленное сосредоточение в медитации будет требовать все меньше усилий и станет автоматическим. Этот процесс ведет к изменениям на уровне черт характера. Люди с большим опытом медитации способны поддерживать устойчивое сосредоточение не только во время медитации, что приводит к «непринужденности» [Nydahl, 1990].

Медитация открытого наблюдения (ОМ), известная также как медитация осознанности [Chambers et al., 2008], основана на успокоении ума, обычно предварительно натренированного с помощью практики медитации сосредоточения внимания. Цель медитации ОМ — оставаться в состоянии наблюдающей осознанности. При этом внимание не фиксируется на каком-либо определенном объекте. Практикующий позволяет мыслям, чувствам и впечатлениям появляться и, сохраняя осознание, не оценивает и не анализирует их [Cahn, Polich, 2006]. Такое состояние достигается посредством постепенного снижения внимания, сосредоточенного на объекте, и усиления способности наблюдать за впечатлениями. После прохождения надлежащей тренировки такого рода осознанности отпадает необходимость в объекте медитации как в некоем противопоставлении, помогающем распознать отвлечение [Lutz et al., 2008]. Практикующий продолжает *осознавать, не осознавая что-либо конкретное* [Nydahl, 1990, 63]. Как и в медитации FA, углубление опыта ведет к тому, что это состояние нуждается во все меньшем количестве усилий для его достижения.

Медитация Дарения мандалы

Дарение мандалы — это третья часть Основополагающих упражнений (тиб. *sngon 'gro*). По завершении двух предыдущих, в основном очистительных, частей нёндро практикующий приступает к дарению огромного количества мандал. Так накапливаются положительные отпечатки в уме [Jamgon Kongtrul, 1986; Nydahl, 1990]. Краткое описание, представленное ниже, взято из классического текста Девятого Кармапы «Махамудра. Океан истинного смысла», служащего источником Основополагающих практик в школе Карма Кагью [Wangchug Dorje, 2009].

Санскритское слово «мандала» переводится на тибетский как «кбил кхор» (*dkyil 'khor*) и буквально означает «центр и окружение». Это указывает на центр круга вместе с близко прилегающим к нему пространством. Однако в практике дарения тибетцы чаще используют транслитерацию санскритского слова «мандала», при этом здесь имеется в виду подношение воображаемой вселенной Буддам и медитационным формам [Beyer, 1978,

168]. В буддийской космологии вселенная выглядит как диск (ср. [Sadakata, 2000]), поэтому дарение символически совершается на диске мандалы.

В классическом варианте во время практики используются два медитационных диска. Сначала выстраивается мандала постижения (тиб. *sgrub pa'i dkyil 'khor*), что представляет Будд и просветленные аспекты. Этому собранию, символизирующему вселенную, делаются подношения небольших мандал (тиб. *mchod pa'i dkyil 'khor*). Это такой металлический диск, на который практикующий помещает кучки риса (или лучше всего он принимает на себя роль вселенского правителя и подносит Буддам самые лучшие дары, ничего не оставляя себе; это считается выражением наивысшей преданности). В конце сессии медитации, после совершения множества подношений, Будды из мандалы постижения растворяются в свете и сливаются с практикующим. Следующий шаг — это посвящение хороших впечатлений всем существам.

Согласно классическим тибетским комментариям [Jamgon Kongtrul, 1986], практика медитации связана с двумя накоплениями и Шестью парамитами (тиб. *pharol tu phyin pa*). И в санскрите, и в тибетском языке слово «парамита» означает «вышедший за пределы» или «перешедший на другой берег». Оно отсылает нас к часто используемой Буддой метафоре Просветления как мига достижения другого берега в океане циклического существования. Поэтому парамита обозначает освобождающую активность. Эту благую деятельность стоит совершать, не проводя различий между субъектом, объектом и действием, с пониманием их пустотной природы.

Первая, парамита щедрости (тиб. *sbyin pa*), больше всего связана с практикой Дарения мандалы, в рамках которой постоянно подносятся самые лучшие дары самому лучшему получателю. Такого рода щедрость отличается от того, что обычно под этим понимается, потому что дарение никоим образом не ограничено. Практикующий совершенно неэгоистично отдает все, всю вселенную. Согласно труду Гампопы «Драгоценное украшение освобождения», щедрость — это ум, функционирующий без привязанности и дарящий полностью на основе этой мотивации [Gamropa, 1999, 76]. Можно различать три уровня щедрости. Первый — это давать материальные блага, что нужно делать с правильной мотивацией. Второй вид щедрости — это бесстрашие и передача другим чувства защищенности. Третий, самый лучший, способ проявлять щедрость — это делиться с другими освобождающими поучениями (Дхармой). Любое проявление щедрости считается чем-то положительным, но сила такого действия зависит от наших хороших намерений, отсутствия привязанности и ожиданий результата, а также мудрости, описываемой как понимание единства субъекта, объекта и действия.

Другие освобождающие действия, также совершаемые во время Дарения мандалы, — это дисциплина (тиб. *tshul khrims*), терпение (тиб. *bzod pa*),

радостное усилие (тиб. *btson 'grus*), медитативное сосредоточение (тиб. *bsam gtan*) и вышеупомянутая мудрость (тиб. *shes rab*). Согласно комментариям Джамгона Конгтрула Лодрё Тхае, первые пять парамит принадлежат к искусным средствам, иногда также называемым сочувствием. Они ведут к накоплению заслуги, или положительных впечатлений. Сочувствие в буддизме является одним из самых важных понятий. Как описывается в цитате ниже, оно становится причиной достижения результата буддийской практики — Просветления [Chandrakirti, 1997–1998, 3]:

«Само сочувствие есть первое семя обильного урожая состояния Будды, / Затем — вода для его роста, / И в конце концов — то, что созревает как состояние вневременного блаженства. / Поэтому я в первую очередь восхваляю сочувствие» (тиб. *gang phyir brtse nyid rgyal ba'i lo thog phun tshogs 'di'i / sa bon dang ni spel la chu 'dra yul ring du / longs spyod gnas la smin pa lta bur 'dod gyur pa / de phyir bdag gis thog mar snying rje bstod par bgyi*).

В «Драгоценном украшении освобождения» Гампопа дает такое определение сочувствию:

«Практика сочувствия будет доведена до совершенства тогда, когда полностью очистишься от самолюбия, полностью сбросишь или рассечешь оковы самолюбия, когда всем сердцем пожелаешь всем чувствующим существам освобождения от страдания» (тиб. *rang la gces par 'dzin pa'i gdos thag chod nas / sems can thams cad la sdug bsngal dang bral bar 'dod pa'i blo tshig tsam ma yin pa skyes na snying rje 'byongs pa yin no*) [Gampopa, 1999, 40].

Сочувствие, а тем самым и накопление заслуги, связано с готовностью помогать другим, а последняя парамита мудрости — с накоплением мудрости. Она ведет к прямому пониманию того, что реальность — это переживание, выходящее за пределы двойственности субъекта и объекта.

Психологические механизмы

Вышеописанную медитацию трудно истолковать в терминах психологии, поскольку эта практика сложна и в ней есть отсылки к пустотности как к понятию, которое сложно изложить научными терминами. В ней содержатся различные элементы и механизмы, не являющиеся предметом данной статьи. Их достоверное описание должно быть основано на объяснениях множества опытных практикующих и станет следующим этапом

исследований в данной области. В данной статье рассматриваются только главные механизмы щедрости и накопления заслуги, а также их операционализация.

Различия между намерениями субъекта и последствиями его действий называются шумом [van Lange, 2002, 768]. Результат, превосходящий ожидания, называется положительным шумом, а результат, не соответствующий ожиданиям, называется отрицательным шумом. Самым простым примером шума может быть поломка транспортного средства у того, кто едет на назначенную встречу. Шум есть самое большое препятствие в развитии взаимодействия. Щедрость оказывается эффективным способом его преодоления [van Lange, 2002]. В данном случае она понимается как принятие в расчет не только собственных намерений, но и возможности возникновения факторов неожиданности, а также избытка времени и энергии в какой-либо ситуации. Ожидая того, кто опаздывает на встречу, можно почувствовать обиду и покинуть место сразу по наступлению назначенного времени. Это не очень конструктивное поведение, которое не укрепит сотрудничество и в долгосрочной перспективе окажется не очень эффективным [Axelrod, 1984]. В том случае, когда человек может проявить достаточную щедрость и подождать 15 минут, сотрудничество продолжится без больших издержек с обеих сторон.

В психологических исследованиях щедрость очень часто связывают с понятием эмпатии. Личности, имеющие ярко выраженную способность к сопереживанию, больше склонны делиться своими ресурсами, а также нацеливаться на результаты, которые принесут скромную пользу обеим сторонам вместо большой пользы только им самим. Есть несколько психологических механизмов, которые можно считать эмпатией, поэтому этот термин не имеет точного определения в рамках психологии. Наиболее часто эмпатию описывают как способность ощущать психологические состояния других, а с точки зрения познания — как способность принимать точку зрения других, видеть реальность их глазами [Davis, 2001]. Существует большая вероятность, что личности с ярко выраженной способностью к эмпатии также склонны проявлять щедрость. Такой человек может чувствовать ситуацию других и способен помогать, а также желает делать это. Тот, кто в состоянии видеть мир глазами других, знает, что является для них самым лучшим подарком.

Практика Дарения мандалы переворачивает эту схему. В ней щедрость используется как средство развития эмпатии, или, выражаясь буддийскими терминами, сочувствия [Batson et al., 1987]. Когда кто-то делится своими ресурсами, то здесь должно быть чувство, что есть нечто, чем можно поделиться. Благодаря бесчисленным повторениям этот подход становится привычкой и даже личностной характеристикой. Щедрость может вызывать эмпатию как на уровне когнитивных процессов, так и на уровне эмо-

ций. Если человек предлагает что-то другим, то к нему автоматически начинают хорошо относиться. К тому же, чтобы давать что-то другим, нужно быть способным видеть мир их глазами. Другие психологические механизмы, которые могут быть связаны с развитием эмпатии, — это альтруизм и все виды поведения, полезного для других.

Накопление заслуги в психологии может пониматься как собирание хороших впечатлений. Это считается необходимым условием успокоения ума и в конце концов достижения Просветления. Ум, наполненный большим количеством хороших впечатлений, перестает гоняться за явлениями и может покоиться в настоящем моменте [Nydahl, 2008]. Согласно комментариям Джамгона Конгтрула, накопление заслуги происходит двумя способами [Jamgon Kongtrul, 1986, 83]:

«Каждый, кто приступил к практике Дхармы и обрел определенный уровень доверия, непременно имеет качества, ведущие к полезному поведению. Однако точно так же, как искра не может стать пламенем [если не уделить время подготовке топлива], такие качества не пробудятся в один миг. До тех пор пока они не пробудятся [или не перерастут в благое поведение], вы не придете к постижению. При незначительных действиях опыт не будет расти. Но совершение благих поступков создаст надлежащие условия для пробуждения ваших качеств. Как только они пробудятся, вы переживете мощную волну постижения».

Оле Нидал дал более современное описание накопления заслуги. В нем явно подчеркивается, что хорошие впечатления необходимы для распознавания своих качеств. Счастье есть не только способ познания природы ума. Оно считается самим Просветлением, если оно необусловлено и неизменно [Nydahl, 2007, 143]:

«...Если вдобавок ко всему хорошая карма позволяет нам видеть все свежим и новым, чувствовать, как каждый атом вибрирует от радости и скрепляется любовью, то ум может по-настоящему выразить свою радостную силу. Счастье тогда становится вневременным, и все зависит только от доверия. Все богатство в руках того, кто осмеливается полагаться на свою доброту, лежащую в основе всего, и перейти от картинок к самому зеркалу. Когда сознание больше не направлено на волны, а видит океан, когда оно обращается от переживаний к самому переживающему, есть только радость, возникающая сама по себе».

В психологии накопление заслуги объясняется как процесс изменения привычек, когнитивных сценариев и схем эмоциональных реакций. Труд

Барбары Фредриксон «Теория расширения и созидания» подробно описывает это [Fredrickson, 2009, 90]:

«...Научившись этой медитации, они получили в распоряжение больше ресурсов, чем было тремя месяцами ранее. К тому же мы убедились в том, что развитие происходило в широком спектре ресурсов, отчетливо охватывая четыре сферы функционирования. Во-первых, усилились ментальные ресурсы наших участников. Они стали более внимательны к настоящему моменту, стали больше наслаждаться предстоящими приятными событиями. Во-вторых, они обрели психологические ресурсы, начав лучше принимать себя и видеть в своей жизни больше смысла. В-третьих, они получили социальные ресурсы, создавая более глубокие и более доверительные отношения и чувствуя больше поддержки со стороны близких. И, в-четвертых — усилились их физические ресурсы: они стали здоровее...

Эти люди называют свою жизнь более удовлетворительной и полной и реже переживают депрессию... Но еще более замечательно то, что мы смогли статистически выделить, что *все* полезные результаты медитации были вызваны усилением позитивности. Это стало активным ингредиентом, энергией, стоящей за изменениями. Другими словами, если медитация не изменила позитивности, то она ничего не создала... Жизнь людей менялась только с ростом позитивности».

Истоки исследования Фредриксон о положительных эмоциях и счастье лежат в динамично развивающемся направлении позитивной психологии. Она утверждает, что, для того чтобы быть счастливыми и хорошо развиваться, людям нужно не только излечиться от болезней, но также приложить усилия для раскрытия своих положительных качеств и ресурсов. В течение нескольких прошлых десятилетий наука в основном интересовалась углублением знаний о болезнях, дефектах и наилучших способах их лечения. Согласно Майерсу, за последние 20 лет в психологической литературе появилось 46 тыс. статей о депрессии и только 400 о счастье [Mayers, 2000, 324]. Но для того чтобы сделать жизнь человека счастливой и полной смысла, недостаточно вылечить его. Позитивная психология пытается ответить на эти нужды, исследуя положительные качества и состояния ума.

Положительные эмоции возникают как ответ на разнообразие возможностей. Они не являются сужением внимания и психологической реакцией на угрозы или способом справиться с ними [Carver, 2003]. Их адаптивная функция дает человеку возможность создать личностные ресурсы. Положительные чувства приятно переживать, и более того — они развивают внимание и мыслительные процессы, а также обеспечивают нашу деятельность в сферах, которые не имеют прямой связи с поддержанием благосо-

стояния человека [Ashby et al., 1999; Fredrickson, Cohn, 2008]. Зачастую, если положительные эмоции переживаются в течение длительного времени, они позволяют раскрыть и взрастить личностные ресурсы: когнитивные, социальные, психологические и физические. Их увеличение играет ключевую роль в последующем росте благополучия [Fredrickson et al., 2008]. Изменения в уровне благополучия, которое иногда в психологии называют счастьем, не является прямым следствием переживания положительных эмоций. Только их высокая частота создает пространство для роста личностных ресурсов и долгосрочных, устойчивых изменений, что, в свою очередь, определяет наше восприятие мира.

Щедрость связана с большой открытостью, что имеет отношение к высокому уровню переживания счастья. Это можно понимать как действие, основанное на положительных эмоциях и строящееся на определенном психологическом избытке. Практикующий дарит все самое лучшее, и, как показывают исследования, это ведет к возникновению множества положительных чувств и эмоций, связанных с этой практикой [Koning, Malinowski, 2008; Rydzewska, 2011]. К тому же положительные чувства переживаются все чаще, и это следствие можно также наблюдать в промежутках между сессиями медитации. По этой причине медитация дает возможность создать основу для развития личностных ресурсов, что приводит к изменениям в нашем восприятии. Эта связь представляет большой интерес для дальнейших исследований.

В данной статье интерпретируется медитация Дарения мандалы, однако для большей точности в описании механизмов медитации требуется провести исследование качественных показателей. Это стоит сделать, поскольку, как показывают исследования [Lutz et al., 2008], медитационные практики оказываются очень эффективным средством, а их механизмы можно описать терминами научной психологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ashby et al., 1999 — Ashby F.G., Isen A.M., Turken A.U. A neuropsychological theory of positive affect and its influence on cognition // *Psychological Review*. 1999. No. 106. Pp. 529–550.
2. Axelrod, 1984 — Axelrod R. The evolution of cooperation. New York: Basic Books, 1984.
3. Batson et al., 1987 — Batson C.D., Fultz J., Schoenrade P.A. Distress and empathy: Two qualitatively distinct vicarious emotions with different motivational consequences // *Journal of Personality*. 1987. No. 55(1). Pp. 19–39.
4. Beyer, 1987 — Beyer S. Magic and Ritual in Tibet. The Cult of Tara. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press, 1987. P. 168.

5. Brown, Ryan, 2003 — Brown K. W., Ryan R. M. The benefit of being present: mindfulness and its role in psychological well-being // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2003. No. 84. Pp. 822–848.
6. Brunnholzl, 2009 — Brunnholzl K. *Luminous Heart: The Third Karmapa on consciousness, Wisdom, and Buddha Nature*. Ithaca, New York: Snow Lion, 2009. Pp. 259–260.
7. Cahn, Polich, 2006 — Cahn R., Polich J. Meditation states and traits: EEG, ERP, and neuroimaging studies // *Psychological Bulletin*. 2006. No. 132 Pp. 180–211.
8. Carver, 2003 — Carver C.S. Pleasure as a sign you can attend to something else: Placing positive feelings within a general model of affect // *Cognition and Emotion*. 2003. No. 17. Pp. 241–261.
9. Chambers et al., 2008 — Chambers R. H., Lo B. C. Y., Allen N. A. The impact of intensive mindfulness training on attentional control, cognitive style, and affect // *Cognitive Therapy and Research*. 2008. No. 32. Pp. 303–322.
10. Chandrakirti, 1997–1998 — Chandrakirti. *dbu ma la 'dzug pa zhes bya ba bzhugs so*. Sarnath; Varanasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1997–1998.
11. Davis, 2001 — Davis M. H. *Empatia. O umiejętności współodczuwania* / transl. Jolanta Kubiak. Gdańsk: Gdańskie wydawnictwo psychologiczne, 2001.
12. Gampopa, 1999 — Gampopa. *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 bab zhugs so*. Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1999.
13. Garmer, 2009 — Garmer Ch. K. *The Mindful Path to Self-Compassion: Freeing Yourself from the Destructive Thoughts and Emotions*. New York: Guilford Press, 2009.
14. Engstrom, Soderfeldt, 2010 — Engstrom M.; Soderfeldt B. Brain activation during compassion meditation: A case study // *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*. 2010. No. 16. Pp. 597–599.
15. Fredrickson, 2009 — Fredrickson B. L. *Positivity*. New York: Three Rivers Press, 2009.
16. Fredrickson, Cohn, 2008 — Fredrickson B. L., Cohn M. A. Positive emotions // Lewis M., Haviland J., Barrett L. F. (eds.). *Handbook of Emotions*. New York: Guilford Press, 2008.
17. Fredrickson et al., 2008 — Fredrickson B. L., Cohn M. A., Coffey K., Pek J., Finkel S. M. Open hearts build lives: Positive emotions, induced through meditation, build consequential personal resources // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2008. No. 95. Pp. 1045–1062.
18. Fredrickson, Losada, 2005 — Fredrickson B. L., Losada M. F. Positive affect and the complex dynamics of human flourishing // *American Psychologist*. 2005. No. 7(60). Pp. 678–686.

19. Jamgon Kongtrul, 1986 — Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. The Torch of Certainty / transl. by Judith Hanson. Boston, London: Shambhala Publications, 1986.
20. Jamgon Kongtrul, 2007a — Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Treasury of Knowledge: Frameworks of Buddhist Philosophy / transl. by Callahan E. M. New York, Snow Lion Publications: Ithaca, 2007.
21. Jamgon Kongtrul, 2007b — Jamgon Kongtrul Lodro Thaye. Treasury of Knowledge: Esoteric instructions / transl. by Sarah Harding. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2007.
22. Jamgon Mipham, 2002 — Jamgon Mipham. Introduction to the Middle Way / transl. by Padmakara Translation Group. Boston, 2002.
23. Koning, Malinowski, 2008 — Koning R., Malinowski P. Does Buddhist meditation increase happiness? // 4th European Conference on Positive Psychology: Book of Abstracts. 2008. July 1–4. Opatija, Croatia. P. 314.
24. Kozhevnikov et al., 2009 — Kozhevnikov M., Louchakova O., Josipovic Z., Motes M. A. The Enhancement of visuospatial processing efficiency through Buddhist deity meditation // Psychological Science. 2009. No. 20 Pp. 645–653.
25. van Lange et al., 2002 — van Lange P. A. M., Ouwerkerk J. W., Tazelaar M. J. A. How to overcome the detrimental effects of noise in social interaction: The benefits of generosity // Journal of Personality and Social Psychology. 2002. No. 5 (82). Pp. 768–780.
26. Lutz et al., 2007 — Lutz A., Dunne J. D., Davidson R. J. Meditation and the neuroscience of consciousness: an introduction // Zelazo P., Moscovitch M., Thompson E. (eds.). Cambridge Handbook of Consciousness. Cambridge, 2007. Pp. 499–554.
27. Lutz et al., 2008 — Lutz A., Slagter H., Dunne J., Davidson R. Attention regulation and monitoring in meditation // Trends In Cognitive Sciences. 2008. No. 12(4). P. 163.
28. Mayers, 2000 — Mayers D. G. Hope and happiness // Gillham J. E. (ed.). The Science of Optimism and Hope: Research Essays in Honor of Martin E. P. Seligman. Philadelphia, 2000. Pp. 323–336.
29. Neff, 2004 — Neff K. Self-compassion and psychological well-being // Constructivism in the Human Science. 2004. No. 9. Pp. 27–37.
30. Neff et al., 2007 — Neff K. D., Kirpatrick K. L., Rude S. S. Self-compassion and adaptive psychological functioning // Journal of Research in Personality. 2007. No. 41. Pp. 139–154.
31. Nydahl, 1990 — Nydahl O. Ngöndro: The Four Foundational Practices of Tibetan Buddhism. Blue Dolphin Publishing, 1990.
32. Nydahl, 2004 — Nydahl O. The Great Seal: Limitless Space & Joy: The Mahamudra View of Diamond Way Buddhism. Fire Wheel Publishing, 2004.

33. Nydahl, 2007 — Nydahl O. Happiness // A. Przybyslawski (ed.). From Buddhism to Science and Back. Valez-Malaga: ITAS, 2007. P. 143
34. Nydahl, 2008 — Nydahl O. The Way Things Are: A Living Approach to Buddhism. John Hunt Publishing, 2008.
35. Powers, 2007 — Powers J. Introduction To Tibetan Buddhism. Itaca, New York: Snow Lion, 2007.
36. Preece, 2011 — Preece R. Preparing for Tantra: Creating the Psychological Ground for Practice. Ithaca, New York: Snow Lion Publications, 2011.
37. Rydzewska, 2011 — Rydzewska, M. Praktyka medytacyjna a subiektywne poczucie szczęścia // Psychologia Jakości Życia. 2011. No. 2.
38. Sadakata, 2000 — Sadakata A. Góra Sumeru i kraina Sukhawati. Zarys kosmologii buddyjskiej / przeł. Maciej Kanert, Wyd. Poznań, część I: Moderski i S-ka, 2000.
39. Stearns, 1999 — Stearns, C. The Buddha from Dolpo. New York: State University of New York Press, 1999.
40. Wangchug Dorje, 2009 — Wangchug Dorje, 9th Karmapa. The Ocean of True Meaning / trans. by Henrik Havlat. Edition Octopus ; Verl.-Haus Monsenstein und Vannerdat, 2009.

А. М. Стрелков (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

ОПРЕДЕЛЕНИЕ КАЧЕСТВ УЧИТЕЛЯ И УЧЕНИКА В «ШРИ-КАЛАЧАКРА- ЛАГХУ-ТАНТРА-РАДЖА-ХРИДАЕ»

Тема определения качеств учителя и ученика нашла отражение в сочинении «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая» (конец 30-х годов XI века) (краткое название — «Лагху-тантра-хридая»), поскольку целью составления этого текста было отражение в нем наиболее важных тем учения Калачакра (о «Лагху-тантра-хридае» см. [Стрелков, 2010; Strelkov, 2011]). Указанная тема очень важна и в буддизме в целом.

В случае «Лагху-тантра-хридаи» мы имеем дело с определением *гуру* (санскр. *guru* — «весомый», «тяжелый», «значительный») — высшего религиозного наставника — и *шишьи* (санскр. *śiṣya* — «ученик») с позиций буддийской тантры. Специфика такого определения рассмотрена ниже на конкретном материале памятника.

При комментировании соответствующих мест сочинения мы используем «Вималапрабху» — синхронный комментарий к актуальному базовому тексту учения Калачакра «Шри-Калачакра-нама-тантра-радже» (конец 30-х годов XI века) (краткое название — «Лагху-тантра») — и построчные комментарии к «Вималапрабхе» Будона [bu ston, 1290–1364]. Использование при анализе «Лагху-тантра-хридаи» указанных текстов стало возможным после отождествления нами ее текста (исключая несколько оригинальных фраз) с определенными местами текста «Лагху-тантры» (см. [Стрелков, 2010, 12–14]). Помимо этих нескольких фраз текст «Лагху-тантра-хридаи» (15 141 слог) — «сердца» (то есть «сути», санскр. *хридая*) «Лагху-тантры» — представляет собой сложным образом скомпонованный набор 88 фрагментов ее текста (88 032 слога в самом пространном списке).

Характеристика гуру дается в строфах 1 и 2 третьей главы «Лагху-тантра-хридаи»:

1

Прежде всего учителя, на которых справедливо (то есть заслуженно. — А. С.) опираются, имеют обеты и полностью пребывают в Ваджраяне.

Они обладают созерцанием (йогическое созерцание. — А. С.), лишены привязанностей, полностью отбросили загрязнения и находятся на пути кшанти и шилы (на пути практики парамит. — А. С.).

Даруют путь ученикам, уничтожают [для них] ужас [обладания участью] адских жителей и [есть] именно те самые брахмачарины (то есть те, кто ведет чистый (святой) образ жизни (в тантре не идет речь об аскезе — безбрачие и пр. — как таковой, об этом см. ниже)). — А. С.).

Обладающий этими [качествами] [побил] ваджра-дубиной мар, и знаменит на поверхности земли как Ваджрасаттва.

2

Обладающий гордостью, подавляющий гневом, оставивший обеты, желающий вещей, ненаслышанный (то есть в недостаточной мере выслушавший учение Будды от полномочных наставников. — А. С.).

Обманивающий учеников, с напуганным сознанием в парамасукхападе (в пер. с санскр. «состояние высшего блаженства» — кульминационное состояние, достигаемое в йогической практике. — А. С.) и неокропленный (не имеющий высшего посвящения — абхишеки (в пер. с санскр. «окропление»). — А. С.).

Стремящийся к наслаждению, небрежный, с лживыми словами, заботящийся об обладающих страстями индриях (познавательные способности (способность слуха и пр.). — А. С.).

Такие, подобные адским жителям, отброшены умными учениками ради [достижения] самбодхи (состояние Будды. — А. С.).

[ЛТНґ, 166–17а]

Таким образом, характеристика религиозного наставника дана здесь в двух наборах: 1) качества, которыми должен обладать истинный и высший религиозный наставник (гуру) (строфа 1); 2) качества, которыми этот наставник обладать не должен (строфа 2).

В первом наборе находим шесть качеств: 1) обладание религиозными обетами (очевидно, имеются в виду обеты Ваджраяны (тантры), но также могут иметься в виду и обеты Бодхисаттвы (обеты в традиции Махаяны-Парамитаяны)); 2) принадлежность к Ваджраяне; 3) практика тантры (в тексте — «созерцания»); 4) отсутствие мирских привязанностей; 5) обладание нравственностью; 6) осуществление проповеди Учения (то есть непосредственная функция наставника).

Из второго — «негативистского» — набора получаем 12 положительных качеств: 1) отсутствие гордости; 2) отсутствие гнева; 3) следование религиозным обетам без их нарушения; 4) отсутствие алчности в отношении вещей; 5) компетентность в области учения; 6) отсутствие обмана в отношении учеников; 7) сохранение сознания бесстрашным (то есть ясным и непоколебимым) в кульминационной фазе йогической практики; 8) наличие абхишеки; 9) отсутствие тяги к наслаждениям; 10) отсутствие небрежения в отношении своей деятельности (по-видимому, конкретно в отношении деятельности религиозного наставника); 11) отсутствие в речи лжи; 12) отсутствие привязанности к объектам познавательных способностей (привязанности к приятным слуху звукам, приятным глазным формам и пр.).

Частично качества из первого набора и качества, выделенные из второго набора, пересекаются. Отметим, что в целом характеристика гуру здесь тантрийская — обладающий всеми указанными необходимыми качествами религиозный наставник отождествлен с Ваджрасаттвой. Специфические необходимые качества (помимо общих качеств, характеризующих гуру и в традиции Хинаяны, и в традиции Махаяны-Парамитаяны) — сугубая принадлежность к Ваджраяне, компетентность в йогическом созерцании, пребывание с ясным непоколебимым сознанием в состоянии парамасукхапады — носят тантрический характер. Именно эти специфически тантрийские качества являются определяющими в характеристике гуру в тантрийском учении Калачакра — в характеристике гуру с позиций тантры.

Отдельно остановимся на выражении «находятся на пути кшанти и шилы». Хотя здесь и говорится явно о практике парамит (названы третья и вторая парамиты), речь может идти — и, скорее всего, идет — о тантрийской трактовке этой практики. В строфе 128 четвертой главы «Лагху-тантры» дается трактовка десяти парамит с позиций учения Калачакра. Вот как определяется здесь вторая парамита — шила (санскр., «нравственность», «добродетель», «моральное поведение (установление)» (обеты)): «посредством ума (*manas*) (воображения. — А. С.) или соединения (*prasaṅga*) (соития. — А. С.) с женщиной (*strī*) удержание от эмиссии [бодхичитты] — шила» [LT, 172]. Речь идет о практике с воображаемой или реальной сексуальной партнершей, в кульминационной фазе которой йогин удерживает от истечения бодхичитту (семя). Прочие парамиты определены здесь также в рамках тантрийских представлений. Таким образом, не применяя методов Парамитаяны, адепт учения Калачакра культивирует одноименные парамиты посредством специфических тантрийских методов.

Отметим здесь, что в 30-е годы XI века, когда в Индии появилось учение Калачакра (буддийские тантры начинают появляться в середине I тыс. н. э.),

кроме махаянистов здесь имелось большое количество хинаянистов. Они не признавали Махаяну — ни ее первую стадию Парамитаяну, ни вторую — Ваджраяну (тантру) (в Махаяне в отношении достижения состояния Будды Парамитаяна и Ваджраяна характеризуются как «причина» и «плод» (то есть результат)).

Определение качеств ученика содержится в первых двух падах строфы 3 третьей главы «Лагху-тантра-хридаи»: «Обладающий глубоким и обширным сознанием, характером, действительно дарующим радость, гуру, знающий добродетели („поклоняющийся Трем Драгоценностям [VP III, 10a] — Будде, Дхарме и сангхе“. — А. С.); заботящийся о мокше (Освобождении. — А. С.), почитающий тантру, с непоколебимым сердцем (сознанием)» [ЛНГ, 17a]. В данном перечне качеств специфически тантрийский характер носит одно из них: «почитающий тантру» — то есть верящий в тантру и практикующий ее.

В заключительной, четвертой паде той же строфы «Лагху-тантра-хридаи» вводится бинарная классификация тантрийских учеников. Указывается, что ученик высшего типа, определенный в «Вималапрабхе» как «великий ученик» (*slob ma chen po*) [VP III, 106], подходит для того, чтобы ему были дарованы гуру высшие абхишеки — «Праджня-сека и др.» [ЛНГ, 176]. Ученик второго типа, определенный в «Лагху-тантра-хридае» как «ординарный (средний)» (*'brin po*) [Там же] подходит для накопления «[собрания] добродетелей» [Там же]. Будон поясняет, что речь здесь идет о том, что этот ученик подходит для того, чтобы ему были дарованы гуру семь начальных абхишек [VP III, 106] (об этих абхишеках см.: [Sopa, 1985]). Тем самым Будон относит годность к получению высших абхишек к годности к накоплению второго собрания — «собрания мудрости». Только обладание четырьмя высшими абхишеками открывает путь к итоговой практике и к достижению после ее успешного завершения состояния Будды.

Вопрос почитания гуру учениками рассмотрен в строфах 28–31 пятой главы «Лагху-тантра-хридаи»:

28

<...>

Тот, кто в мирах людей, — лишенный клеш (оскверняющие дхармы (элементы существования); Будон указывает, что здесь речь идет о нарушениях обетов [VP V, 147a]. — А. С.) Сиятельный учитель, тот — сущность (Будон: «Ваджрасаттва» [Там же]. — А. С.) Ваджрадхары.

Здесь существа (Будон: «нарушающие обеты» [Там же]. — А. С.), совершающие проступки в отношении него, действительно идут в ад, это неудивительно.

29

Радующие его радуют Владыку (Будон: «Ваджрасаттву» [Там же]. — А. С.), гневающие его производят великий огонь, когда Владыка гневается.

Тот самый (Будон: «гуру» [Там же]. — А. С.) дарует существам освобождение — плоды равного блаженства, поэтому сыновья (Будон: «ученики» [Там же]. — А. С.) поклоняются [ему] и делают [ему] подношения.

Тот, кто не поклоняется в течение трех периодов (Будон: «утро, полдень, вечер» [Там же]. — А. С.) прекрасным лотосам стоп Сиятельного учителя, становится оскверненным.

Тот, кто не делает из множества разнообразных цветов мандалу (Будон: «мандалу гуру и иштадеваты (божество созерцания. — А. С.)» [Там же]. — А. С.) в течение трех периодов, тот невежествен.

30

Тот, кто порождает страдание учителя, быстро дарующего блаженство, идет в [ад] Авичи.

<...>

31

Если некто является дарителем, тот подносит Сиятельному учителю собственное тело, сына, дочь и прочее (Будон: «десять даяний» [Там же, 1476]. — А.С.).

[ЛТНг, 696–706]

В строфах 35–37 пятой главы «Лагху-тантра-хридаи» содержится обращение к царю Шамбалы Яшасу восхваление, исходящее от Сурьяратхи (о Яшасе и Сурьяратхе см.: [Стрелков, 2013, 60–63]), главы сообщества *риши* (также *муни*) этой страны (здесь — индуистские религиозные подвижники Шамбалы, обращенные Яшасом в буддизм (в форме Ваджраяны)):

35

<...>

Ради освобождения общины муни от нестерпимых страданий сансары Создающий наивысшим состраданием путь истинного знания, о единственный (Будон: «не имеющий себе равных» [VP V, 148a]. — А. С.) учитель (Будон: «мирского и сверхмирского путей» [Там же]. — А. С.)!

Ты и старый, и молодой, ты сын всех Джин (Джина (санскр., «Победитель») — эпитет освобожденного существа наряду с эпитетом

«Будда» и др. — А. С.) и также Ади-Будда (Будон: «являющийся Дхармакаей всех Татхагат» [Там же]. — А. С.)!

Ты, соединяющийся с женщиной (Будон: «не испуская бодхичит-ту (семя)» [Там же]. — А. С.) и брахмачарин; относящийся к миру с наивысшим состраданием и убийца царя мертвых.

36

Ты успокаивающий и ты высший из высших, уничтожающий ужас смерти и мара мар (Будон: «уничтожитель мар, разрушающих состояние высшего Бодхи» [Там же]. — А. С.).

Ты также освобождение (Будон: «из пут сансары» [Там же, 1486]. — А. С.), пришедший в этот мир ради созревания существ, также ты — Славный (санскр. *Яшас*; здесь обыгрывается значение данного имени. — А. С.).

Я, Сурья (Сурьяратха. — А. С.), и все общины брахманских муни, поклоняясь, падаем у стоп (по пояснению Будона — у стоп Манджушри-Яшаса [Там же]. — А. С.)

[Того, кто] разъяснил всем находящимся на земле Калачакра[-тантру] (Будон: «Лагху-тантру» [Там же]. — А. С.) — причину освобождения всех существ!

37

Ты — равный солнцу (Будон: «уничтоживший мрак неведения» [Там же]. — А. С.) в роду Калки (титул царей Шамбалы, начиная с Яшаса (см.: [Стрелков, 2013, 61–62]). — А. С.), в блистательной Калапе (столичный город Шамбалы. — А. С.) почтенный владыками земли (царями; согласно Будону — правителями 96 малых областей Шамбалы [Там же]. — А. С.)!

Из-за нестерпимого ужаса сансары совершенно приходим под защиту к лотосам твоих стоп!

[ЛТНг, 72а–73а]

В данном восхвалении Яшаса имеются характеристики как относящиеся непосредственно к нему (проповедь «Лагху-тантры» и др.), так и те, которые могут быть отнесены вообще к буддийскому гуру (часть из них только к тантрийскому гуру). Отметим здесь парадоксальный взаимоисключающий характер большинства приводимых эпитетов Яшаса/гуру: и старый, и молодой; и сын всех Будд (Джин) (то есть их восприемник), и их отец (источник) — Ади-Будда (санскр., «Изначальный Будда»), и соединяющийся с женщиной, и в то же время аскет (брахмачарин) и т.д. Речь здесь — в этом тантрийском тексте — идет о том, что качества гуру находятся за пределами всех оппозиций (крайностей).

Таким образом, в «Лагху-тантра-хридае» находим характеристику тантрийского гуру и его ученика с указанием набора необходимых качеств для каждого. Гуру определен здесь как тот, кто является наивысшим (отождествлен с Ваджрасаттвой и назван сущностью Ваджрадхары), служение которому ученика — почитание и реализация посредством собственной практики его наставлений (указано, что гуру создает путь истинного знания) — единственно приводит к достижению состояния Будды. Рассмотренные фрагменты «Лагху-тантра-хридаи» выступают ценным источником в отношении характеристики гуру и ученика в Ваджраяне, а также в отношении соответствующих руководств по служению второго первому.

Источники

1. LT — Paramādi-buddhoddhṛta-śrī-kālacakra-tantra-rāja / Ed. by B. Banerjee. Bibliotheca Indica: A Collection of Oriental Works. 1985. Vol. 311.
2. LTHṛ — Dpal dus kyi 'khor lo bsdus pa'i rgyud kyi rgyal po'i snying po (Śrī-Kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya). Sku 'bum byams pa gling (Гумбум Джамба лин) (XI, сер. XX в. Коллекция А. М. Стрелкова).
3. VP III — 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. Второй том собрания сочинений Будона) (XI, XIX в., коллекция А. М. Стрелкова).
4. VP V — 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) (XI, XIX в., коллекция А. М. Стрелкова).

ЛИТЕРАТУРА

1. 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.
2. Стрелков, 2013 — Стрелков А. М. Моление о рождении в северной Шамбале. Улан-Удэ, 2013.

3. Sopa, 1985 — Sopa Lh. The Kalachakra Tantra Initiation // Sopa Lh., Jacson R., Newman J. R. The Wheel of Time. The Kalachakra in Context. Madison, 1985. P. 91–117.
4. Strelkov, 2011 — Strelkov A. An essence of the Kālacakra teaching in the Śrī-kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya. Discovery of two early Tibetan translations. Ulan-Ude, 2011.

Аннотации

ГЛАВА I. БУДДИЗМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

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

Парадоксы традиций и новаций

Трактуя традиции как камень преткновения на пути взаимопонимания отечественных буддистов, автор выявляет три типа традиционности российского буддизма и три типа присущей каждому из этих типов инновационности. В статье рассматриваются культурные основания понятий *традиция* и *новация*, а также их философская относительность. Проблемы встреч традиций и новаций в отечественном буддизме предлагается снимать при помощи логического анализа. Общий вывод статьи: традиции и новации — это универсальный бинарный код развития любой культуры. Лишь благодаря активности по сохранению найденного до наших дней сохранились древние буддийские традиции. Именно благодаря смелости решившихся на новации стало возможно развитие буддизма во всем мире, в том числе и на Западе.

Ключевые слова: западный буддизм, буддизм в России, традиции, новации, развитие, культура.

Б. Б. Бадмаев, настоятель дацана «Гунзэчойнэй»
(Санкт-Петербург)

Об опыте работы Санкт-Петербургского буддийского храма «Дацан „Гунзэчойнэй“» с мирянами

В статье рассказывается о работе с мирянами в одном из крупнейших буддийских храмов России — Санкт-Петербургском дацане «Гунзэчой-

нэй». Освещаются история дацана, его современный статус, а также мероприятия, приуроченные к 100-летию храма.

Ключевые слова: буддизм в России, Буддийская традиционная Сангха России, дацан «Гунзэчойнэй».

Т. Б. Бадмацыренов (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

Интеграция буддийского сообщества: институты и практики

Цель работы состоит в описании институтов и практик поддержания внутренней социальной интеграции в буддизме. Институты и практики интеграции являются ядром буддийского сообщества и включают буддийские религиозные философско-этические и моральные ценности, которые оформлены в системе религиозных норм, предписаний, правил и обетов, распространяющиеся как на все категории буддийского сообщества, так и на особые группы в его составе.

Изучение способов интеграции буддийского сообщества как сложной конфессиональной общности верующих сопряжено с рядом методологических трудностей. Сложная структура этой социальной общности включает множество интегративных элементов, функционирующих на глобальном, национальном и местном уровнях. Существуют социокультурные модели буддийского сообщества, как отражающие региональную этнокультурную специфику, так и воспроизводящие культурные образцы разных направлений и школ. Кроме того, социальные границы и практики включения этого сообщества весьма неопределенны и ориентированы как на большие номинальные общности, так и на реальные группы.

Ключевые слова: буддийское сообщество, социокультурная модель, внутренняя социальная интеграция.

Л. В. Дубаков (Ярославль)

Биаффективная русификация буддийских мотивов в песенной поэзии Бориса Гребенщикова

В статье анализируется освоение буддийских мотивов в поэзии Бориса Гребенщикова. Основным принципом освоения у него оказывается

их русификация. Эта русификация биаффективна, то есть ориентирована и на серьезную рецепцию, и на рецепцию ироническую. В первом случае автор обращается к приемам мотивного мерцания и зеркального отражения, во втором — к приему жесткого стилистического столкновения. Цель этой биаффективной русификации состоит в привитии буддизма русской культуре — напрямую и исподволь.

Ключевые слова: песни Бориса Гребенщикова, буддийские мотивы, освоение, русификация.

А. В. Дудкин (Волгоград)

**Опыт взаимодействия буддийских центров
Алмазного пути традиции Карма Кагью
с преподавателями дисциплины «Основы буддийской
культуры» в рамках комплексного учебного курса
«Основы религиозных культур
и светской этики»**

В статье подробно рассматриваются проблемы учебно-методического и информационного обеспечения модуля «Основы буддийской культуры» в рамках введенного в школьную программу в 2012-м году комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики», а также необходимость соответствующей подготовки учителей по данной дисциплине. Описаны мероприятия, проведенные буддийскими центрами Российской ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью в Иркутске, Волгограде, Нижнем Новгороде и других городах, которые были направлены на профессиональную подготовку преподавателей по данной дисциплине и на просветительскую работу среди школьников. Они вызвали большой интерес среди и учителей, и учащихся, так как представляют живую традицию передачи подлинного буддийского учения и, будучи разработанными опытными практиками буддизма и профессиональными педагогами, задействуют самые современные информационно-коммуникационные технологии, таким образом обеспечивая полноценное обеспечение школьников необходимыми знаниями по учебному курсу ОРКСЭ.

Ключевые слова: основы буддийской культуры, основы религиозных культур и светской этики, профессиональная подготовка учителей, буддийские центры традиции Карма Кагью, учебно-методическое и информационное обеспечение.

К. Б. Ерофеев (Санкт-Петербург)

О некоторых вопросах религии и права в России применительно к восточным религиям и буддизму, в частности

Российская Федерация — многонациональное и многоконфессиональное государство. При этом и Конституция, и федеральное законодательство о свободе совести и о религиозных организациях гарантируют равенство перед законом всех религиозных конфессий и направлений, а также граждан, независимо от их отношения к религии. Преамбула Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» гарантирует уважительное отношение государства к традиционным для России религиям, в том числе и к буддизму.

Буддизм является наиболее распространенной религией ряда субъектов Федерации, значительные буддистские общины находятся на территориях других субъектов Федерации, в том числе и в крупнейших городах России. Буддисты много столетий живут в нашей стране и вносят большой вклад в науку и культуру, промышленность и сельское хозяйство, военное дело и философию. Эти факторы, а также длительные дипломатические контакты властей нашей страны с буддийскими государствами, делают весьма важным исследование церковно-государственной политики в отношении буддизма, правового статуса буддийских религиозных организаций, межконфессионального диалога.

Ключевые слова: буддизм в России, поликонфессиональное государство, межконфессиональный диалог, свобода совести, традиционная религия.

Б. И. Загумёнов (Санкт-Петербург)

Практика Дхармы сегодня

В учении буддизма присутствует (1) устаревшее (космография), (2) соответствующее современной науке и (3) не превзойденное наукой. Так, сознание — «трудная тема» для современной западной психологии. В буддизме же некоторые аспекты сознания (ума) применяются для преобразования сознания. Эти аспекты — памятование, бдительное осознание, самоконтроль (санскр. *смрити*, *сампраджанья*, *апрамада*) и гибкость (пластичность) ума (*прашрабдхи*).

Ключевые слова: наука, сознание, памятование, осознание, самоконтроль.

А. С. Колесников (Санкт-Петербург)

Прошлое и настоящее буддизма Ваджраяны

Статья представляет историю и современное состояние буддизма Ваджраяны в России и в мире, историю мирского буддизма, а также его философские основания и основные принципы. Мирской буддизм оптимальным образом соотносится со стилем жизни современных деятельных людей, разрешая медитативные практики и изучение текстов в любое время, независимо от рода деятельности. Ваджраяна сочетает физические, вербальные и умственные аспекты духовной практики, «вплетая» их в единый путь духовного развития, являясь «сложной и продвинутой дисциплиной». Это прямой путь к Освобождению, один из «самых могущественных», поскольку продвижение по нему подразумевает *радикальный переворот в сознании*. Своеобразие Ваджраяны заключается в провозглашении чрезвычайной эффективности методов, дающих возможность достижения «состояния Будды» в течение одной жизни.

Ключевые слова: буддизм на Западе, Ваджраяна, Алмазный путь, Карма Кагью, мирской буддизм, медитация.

С. Ю. Куваев, Е. С. Суворина (Екатеринбург)

Тибетский язык в ритуальной практике современного российского буддизма

Несмотря на широко декларируемую адаптивность буддизма к местным культурно-социальным практикам, использование тибетского языка в ритуальной практике тибетской Ваджраяны остается преобладающим и предпочтительным. Исключительный статус тибетского языка, который он приобрел в процессе распространения буддизма в Монголии, происходившего одновременно с подчинением ее Цинской империи, не желавшей возникновения альтернативного и равновеликого Тибету религиозного центра, поддерживается и в процессе проникновения буддизма на Запад, а также в Россию.

Вопрос использования тибетского языка в ритуальной практике современных российских буддистов, проживающих в традиционно буддийских регионах, в силу исторических причин тесно связан с проблематикой ста-

новления местных национально-религиозных идентичностей. В то время как использование тибетского языка в буддийских храмах и монастырях России, аффилированных крупнейшими центрами тибетской Ваджраяны в Северной Индии, играет некую консолидирующую роль, в среде буддистов-мирян вопрос использования тибетского языка лежит в сфере персональной религиозной идентичности, связанной с тем или иным наставником, линией преемственности или буддийской школой.

Ключевые слова: тибетский язык, ритуал, национализм, переводы, российский буддизм.

Л. Н. Лукманова (г. Волгоград)

Туристско-экскурсионный потенциал буддийских памятников и сооружений на экскурсионных маршрутах Элисты

В данной статье ставится задача рассмотреть туристско-экскурсионный потенциал буддийских памятников и сооружений на экскурсионных маршрутах Элисты: выявить малоиспользуемые памятники и сооружения, которые обладают потенциалом экскурсионного объекта показа; проанализировать особенности показа и рассказа у таких объектов. На основе проведенного исследования автор предлагает определенный маршрут экскурсии с целью наиболее полного восприятия буддийской тематики, а также выявляет проблему толкования значения буддийских символов и понятий экскурсоводами; как один из вариантов решения предложены лектории для гидов-экскурсоводов с привлечением практиков-буддистов.

Ключевые слова: буддийские памятники, туризм, экскурсии в Элисту, туры по буддийским местам, подготовка экскурсоводов.

Л. В. Намруева (Элиста, Республика Калмыкия)

Буддийская идентичность современных калмыков: типология и проблемы диагностики

В статье осуществлена попытка рассмотреть типы буддийской идентичности современных калмыков. В анализе использованы разработки С. В. Рыжовой (ИС РАН). На их основе автор предлагает четыре типа: внеинституциональная буддийская идентичность (ее обладатели — стихийно верующие, не приобщенные к деятельности буддийской общины), групповая

буддийская идентичность (социализация в буддийском социуме через приобщение к нормам вероисповедания, жизни и поведения), индивидуально-личностная буддийская идентичность (личное общение буддиста с учителем, ламой, вовлечение в пространство буддийского учения), социально-личностная буддийская идентичность (нацеленность на деятельностное преобразование мира). Выводы автора проиллюстрированы результатами социологического исследования.

Ключевые слова: буддизм в Калмыкии, идентичность, религиозность, социологическое исследование.

Оле Нидал (Копенгаген, Дания)

Махамудра — Великая печать в современном мире

В статье кратко рассказывается о различных взглядах на природу ума, изложенные Буддой Шакьямуни в соответствии с разными способностями своих учеников. Автор описывает особенности Махамудры (Великой печати) — системы буддийских поучений наивысшего уровня — и ее роль в современном распространении буддизма.

Ключевые слова: тибетский буддизм, Махамудра, Великая печать, йогический подход, Кармапа.

А. А. Овчаренко (Красноярск)

Буддизм Алмазного пути традиции Карма Кагью в г. Красноярске: опыт включенного наблюдения

На сегодняшний день структура и особенности буддийских центров линии Карма Кагью практически не изучены. Это является актуальной религиозоведческой проблемой, так как в настоящее время буддийские центры линии Карма Кагью стали заметным явлением религиозной жизни России.

Настоящий доклад посвящен изучению современных буддийских центров Алмазного пути линии Карма Кагью на примере конкретного буддийского центра, основанного Оле Нидалом. В докладе по результатам открытого включенного социологического исследования предпринимается попытка изучить религиозную практику, структуру и деятельность буддийского центра, а также выявить его роль в общественной и религиозной жизни города Красноярска.

Ключевые слова: буддийский центр, буддизм в Красноярске, Карма Кагью, Ваджраяна, Алмазный путь, медитация.

Г. А. Оргадулова (Элиста, Республика Калмыкия)

Развитие мирского буддизма в Республике Калмыкия

В очерке описывается место буддийских организаций среди других религиозных конфессий Республики Калмыкия. Дается краткая характеристика современных буддийских общин мирян. На примере буддийского центра Алмазного пути традиции Карма Кагью в Элисте показаны этапы развития мирского буддизма. По свидетельству автора, основные принципы центра — неучастие в политике, немонастырский уклад, практика на родном языке — полностью соответствуют общероссийским и международным принципам традиции Алмазного пути. На межличностном уровне они проявляются в использовании демократических методов при принятии решений. Кроме того, каждый член сангхи учится использовать буддийские методы не только для решения своих насущных проблем, но и, выходя за пределы личных интересов, для реализации общественно значимых культурных проектов.

Ключевые слова: буддизм, Элиста, Алмазный путь, основные принципы работы центра.

Б. П.-Д. Ринчинова (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

Новые религиозные организации в контексте буддийской культуры в Монголии

В данной статье мы рассматриваем влияние новых религиозных организаций на жителей (в основном молодежь и малообеспеченное население) современной Монголии. В настоящее время традиционно буддийская страна начинает уступать новым европейским религиозным верованиям, которые распространяют свое влияние среди монголов. Религиозные миссии активно участвуют во всех сферах жизни, тем самым привлекая к себе внимание и доверие со стороны отдельных слоев населения Монголии.

Ключевые слова: буддизм, Монголия, традиция, культура, новые религиозные организации, христианство, миссионерская деятельность.

А. Б. Соколов (Санкт-Петербург)

Принципы функционирования центров Алмазного пути под руководством ламы Оле Нидала

В статье автор анализирует основные принципы и опыт функционирования буддийских центров Алмазного пути школы Карма Кагью, находящихся под руководством ламы Оле Нидала уже более 25 лет. В итоге им делается вывод об уникальности системы буддийских центров, развитие которых основано на дружбе и доверии, возникающей между людьми, стремящимися раскрыть свой собственный потенциал, а также быть полезными для мира и друг друга.

Ключевые слова: буддийский центр, лама Оле Нидал, развитие буддизма, Карма Кагью, Ваджраяна, Алмазный путь, дружба и доверие.

Геше-лама Шараб Данзан
(с. Промысловка, Астраханская обл.)

Опыт взаимодействия с мирянами

Статья посвящена осмыслению опыта, полученного при работе с мирянами геше-ламы Шараба Данзана. Автор с точки зрения буддийского подхода анализирует аспекты наставнической и благотворительной деятельности, осуществляемой им самим, а также его подопечными.

Ключевые слова: буддизм в Астраханской области, духовное воспитание, мирской буддизм.

Глава 2. Культурно-историческое наследие

Л. Л. Абасева (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

Традиции и инновации в буддийской теории и практике монгольских народов

В статье рассматриваются буддийские категории и символы в этносфере монгольских народов. Анализируются проблемы сохранения традиций и возникновения инновационных моментов в процессе адаптации буддийской теории и практики монгольскими народами. На материале собствен-

ных полевых исследований автор анализирует, насколько полно и объемно общие фундаментальные понятия, категории и символы буддизма, распространившегося среди монгольских народов, нашли отражение в существующих религиозных реалиях монгольской этнокультуры.

Ключевые слова: буддизм, теория и практика, традиция, инновация, адаптация, монгольские народы, Монголия, Бурятия, Калмыкия.

Л. В. Басва (Астрахань)

Личность на фронтире великих культур: к юбилею Николая Рериха

9 октября 2014 года отмечается 140 лет со дня рождения Николая Рериха — русского философа, художника, открывшего западному миру тайны души Востока. Обладая европейской образованностью, культурой российской философской традиции, он всем сердцем принял духовную традицию Индии и способствовал ее трансляции по всему миру. Николая Рериха можно назвать человеком двух цивилизаций — Запада и Востока, человеком пограничья, фронта, поскольку движение европейской культуры на Восток благодаря Рериху нашло и обратную связь. Книга Н. Рериха «Сердце Азии» является примером междисциплинарного, кросс-культурного исследования, фундаментом для научного и культурного познания этого обширного региона. Изучение Н. Рерихом буддизма и его взаимодействия с исламом, индуизмом, христианством позволило осмыслить единство и границы этих традиций.

Ключевые слова: изучение буддизма, Николай Рерих, человек фронта.

Н. Ф. Бакараева (Элиста, Республика Калмыкия)

Феномен тулку в монгольском буддизме

В центре внимания данной статьи — ваджраянская традиция тулку. Привлекая исторические данные и свидетельства современников, автор рассматривает формы бытования этого феномена в монгольской буддийской среде. Особое внимание уделяется двум великим тулку Калмыкии: Зая-пандите, который стоял у истоков распространения буддизма среди ойратов в XVI веке, и Тэло Тулку Ринпоче — современного ламы, признанного воплощением Тилопы, который возрождает буддизм в современной Калмыкии.

Ключевые слова: тулку, ринпоче, перерождение, реинкарнация, монгольский буддизм, буддизм в Калмыкии.

А. О. Беляков (Благовещенск)

Буддизм как трансэтническая религия народов Приамурья

История буддизма в Приамурье насчитывает более тысячи лет. Он был одной из религий первого тунгусо-маньчжурского государства Бохай (698–926), «Золотой империи» чжурчжэней — государства Цзинь (1115–1234), а также маньчжурской империи Цин (1644–1912). Выступая в основном в качестве государственной религии просвещенных правителей и аристократов, буддизм сумел оказать значительное влияние на культуру аборигенных народов. Вместе с поучениями, как правило, передавалось и культурное наследие буддийских цивилизаций. В этом смысле буддизм выступает как трансэтническая религия народов Приамурья.

Ключевые слова: буддизм, Приамурье, Дальний Восток, трансэтническая религия.

Н. Л. Жуковская (Москва)

Степной пояс Евразии и буддизм: от мифологического начала контактов до современной реальности

Предположительно хунну были знакомы с буддизмом во II в. до н. э., но точных доказательств этому нет. Лишь с IV в. сведения о наличии предметов буддийского культа у народов, проживавших в степях Северного Китая и Монголии, фиксируются китайскими хронистами. В VI в. на территории Первого Тюркского каганата уже существует буддийская сангха.

Знакомство монголов с буддизмом состоялось от покоренных ими уйгуров, киданей, тангутов и китайцев, часть которых к тому времени уже была буддистами.

В XVI в. от тибетских миссионеров Монголия официально приняла буддизм в форме учения школы Гелуг. В XVII в. буддизм появился и в Российской империи. В 1609 году российское подданство приняла группа западных монголов — ойратов (предки нынешних калмыков), которые уже были к тому времени буддистами. На два десятилетия позже первые буддийские войлочные храмы появились и у бурят. В 1944 году в состав России (тогда СССР) вошла Тува (Тыва), и тувинцы стали третьим по счету

буддийским народом России. В настоящее время буддисты разных школ, направлений, национальных форм составляют примерно 1,5% населения России, а буддийские общины имеются во многих городах России от ее западных до восточных границ.

Ключевые слова: история буддизма, буддизм в России.

Б. У. Китинов (Москва)

Буддизм на Каспии: особенности и периодизация

Каспийский регион является традиционным ареалом для буддийской цивилизации, которая была здесь представлена до появления христианской и исламской цивилизаций. В настоящее время буддизм на Каспии ограничен территориями Калмыкии и Астраханской областей. Для решения имеющихся и возникающих проблем необходимо провести соответствующую работу на самых разных уровнях, в том числе с привлечением возможностей и потенциала науки. В частности, историческая наука, помимо изучения прошлого, в состоянии представить вероятностный прогноз развития событий исходя из теории циклично-волнового развития явлений и процессов. Автор предлагает свою схему развития буддийской цивилизации в рассматриваемом регионе.

Ключевые слова: буддизм, Каспийский регион, периодизация, Осевое время.

А. А. Курапов (Астрахань)

Буддизм в истории Калмыцкого ханства

Статья посвящена роли буддийской доктрины и буддийского духовенства в социально-политической истории Калмыцкого ханства XVII–XVIII веков, влиянию их на укрепление статуса калмыцких ханов, на их взаимоотношения с тибетскими духовными лидерами и светскими российскими властями, а также истории буддийских паломничеств, ставших инструментом для решения политических проблем светской и духовной элиты, повлияв на восточную политику России в XVIII веке.

Ключевые слова: буддизм, Калмыцкое ханство.

Я. В. Куус (Санкт-Петербург — Улан-Удэ)

Лопён Цечу Ринпоче в Бурятии: история ступы в Кижинге

Автор рассказывает о первом визите в Бурятию одного из известнейших тибетских лам — Лопёна Цечу Ринпоче. В период возрождения буддизма в России он прибыл в Бурятию по приглашению Цыван-ламы (Дашицыренова) и участвовал в закладке бумбы для строительства новой ступы в Кижинге. Буддисты Бурятии до сих пор помнят и почитают Лопёна Цечу Ринпоче, который всегда вдохновлял и поддерживал возрождение буддийских традиций в регионе.

Ключевые слова: буддизм в Бурятии, Цыван-лама Дашицыренов, ступа, Кижингинский дацан.

Р. В. Нутрихин, А. А. Фокин (Ставрополь)

Буддизм у калмыков в Ставропольской губернии

В статье рассматриваются научные проблемы исторического соответствия буддизма российских калмыков конца XIX — начала XX века тибетскому оригиналу данного вероучения, а также религиозные связи калмыцкой буддийской общины с духовным центром в Лхасе. Данные аспекты тибетского буддизма исследованы в контексте дореволюционной культуры Ставропольской губернии. Показано влияние этой религии на провинциальную культуру на примере публикаций в газете «Северный Кавказ» и экспозиции музея в Ставрополе.

Ключевые слова: буддизм, Ставропольская губерния, влияние на культуру, буддийская община, калмыки.

Е. Г. Орлова (Санкт-Петербург)

Тантрический буддизм в средневековом Китае

Школа Чжэньянь, представлявшая тантрический буддизм в Китае, на сегодняшний день является одним из наименее изученных феноменов китайской культуры. В данной статье рассматривается история возникновения и становления традиции Ваджраяны в Китае эпохи династии Тан (618–907), а также описываются главные священные тексты, легшие в основу тантрического учения в Китае, — Махавайрочана-сутра и Сарвататхагата-таттва-самграха.

Ключевые слова: тантрический буддизм, средневековый Китай, династия Тан, Махавайрочана-сутра, Сарвататхагата-таттва-самграха.

Р. Т. Сабиров (Москва)

Рецепция тибетского буддизма на Западе в исторической перспективе

В статье рассматриваются особенности распространения тибетского буддизма на Западе. Сравнивая историю буддизма в Европе и Америке с распространением тибетского буддизма в Азии, автор приходит к выводу, что знакомство жителей Запада с тибетским буддизмом имеет ряд существенных отличий. Буддизм на Западе воспринимался сквозь призму представлений о буддизме, сложившихся в западной науке и культуре. Они были основаны на изучении текстов, а не на живой традиции буддизма. Имело место конструирование образа Тибета как мистической страны. Подлинное знакомство с буддизмом стало возможным после 1959 года. Это совпало с периодом духовных исканий 1960–70-х годов.

Еще одна особенность рецепции буддизма на Западе в том, что буддизму приходится в большей степени подстраиваться под реалии западного общества, имея дело с современной наукой и массовой культурой. На Западе невозможно в полной мере воспроизведение монастырской формы буддизма, как это было в Азии. В результате наибольшую популярность на Западе получила редуцированная, секулярная форма буддизма, широко представленная в виде медитации памятования (*mindfulness*).

Ключевые слова: тибетский буддизм, буддизм на Западе, Тибет, медитация памятования, медитация.

Ю. Г. Смертин (Краснодар)

Японизация Ваджраяны: школа Татикава-рю

В статье исследуется малоизученная в российской историографии проблема адаптации Ваджраяны в раннесредневековой Японии. Анализируются факторы, способствовавшие распространению эзотерического буддизма Сингон, доктрины и практики секты Татикава-рю. Делается вывод о том, что учение Татикава сочетало в себе основные положения индуистского тантризма, китайского даосизма и некоторые положения автотонного синтоизма. Эта секта сыграла важную роль в истории Японии и развитии ее духовной культуры.

Ключевые слова: Татикава-рю, Сингон, Ваджраяна, тантризм, эзотерическое учение, японский буддизм, поклонение черепу, сексуальные практики.

К. Ш. Хафизова (Казахстан)

Хан Даваца и буддизм

В статье К. Ш. Хафизовой приводятся китайские материалы о первом посольстве джунгарского хана Даваца в Пекин и переговорах по поводу пропуска его паломников для проведения жертвоприношений и поминовения по умершим ханам.

Ключевые слова: джунгары, хан Даваца, посольство в Пекин, тибетский буддизм.

С. А. Шабанов (Новочеркасск)

Буддизм на Дону

Статья представляет собой краткий обзор материалов по развитию буддизма на территориях донского казачества.

Буддизм был принесен на Дон калмыками. Сначала православные миссионеры, как и светская публика, относились к буддизму как к разновидности язычества. Позже возник большой интерес не только к культуре и фольклору калмыков, но и к их религии. Данная статья подготовлена прежде всего на основе работ историков донского региона, которые уделяли внимание специфике буддизма у донских калмыков и с интересом изучали его.

Ключевые слова: буддизм на Дону, калмыки, донские казаки.

А. А. Шиманская (Москва)

История школы Кагью в сочинении Кунги Дордже «Дэбтэр марпо»

Историческое произведение «Дэбтэр марпо» (тиб. *deb ther dmar po*) было написано в Тибете в середине XIV века буддийским монахом и ученым Кунгой Дордже (тиб. *kun dga rdo rjes*). Это сложное по составу сочинение, посвященное преимущественно истории буддийского Учения: оно начина-

ется с жизнеописания Будды Шакьямуни и заканчивается историей возникновения тибетских буддийских школ; отдельные главы труда посвящены краткому изложению истории Тибета и соседних народов. В рамках данного доклада предлагается рассмотреть, каким образом Кунга Дордже в своем сочинении излагает историю тибетской школы буддизма Кагью, ведь именно Кагью автор уделяет наибольшее внимание в рамках своего повествования об истории буддизма в Тибете.

Ключевые слова: история буддизма в Тибете, Карма Кагью, Кунга Дордже, «Дэбтер марпо».

Л. В. Щербакова (Астрахань)

Астраханский край как место пересечения мировых религий

Статья посвящена анализу особенностей становления и развития Астраханского региона как крупного мусульманского, буддийского, христианского центра одновременно. В статье подчеркивается, что главной чертой региона с древних времен является особая веротерпимость. Также приводятся данные о количестве храмов Астрахани в XIX веке и о процентном соотношении жителей по вероисповеданию.

Ключевые слова: Астрахань, веротерпимость, этноконфессиональное равновесие.

Глава 3. Художественная культура

Н. Г. Альфонсо (Москва)

Ритуальный кинжал *phur pa*

Кинжал пурпа представляет особый интерес среди прочих ритуальных атрибутов северного буддизма. Большинство ритуалов пурпа относятся к разряду тайных тантр, поэтому существует множество мистических историй о волшебных свойствах и необыкновенной силе этого оружия. Среди ученых нет единого мнения о происхождении этого предмета, его названии, иконографии и областях применения.

Ключевые слова: пурпа, ритуальный кинжал, тибетский буддизм.

Н. Г. Артемьева

Чжурчжэньская ваджра

Во время раскопок дворцового комплекса на территории Красноярского городища (Приморский край) — памятника, датируемого XII–XIII веками, обнаружена уникальная находка — ваджра, которая олицетворяла буддийский космос. На ней нанесена регистрационная надпись — «Управление чжэнсы области Линьхуан (фу)». Указанная область находится на территории Внутренней Монголии (КНР), где раньше располагалась Верхняя столица киданьской империи Ляо.

Ключевые слова: буддийский культ, ваджра, чжурчжэни, кидани.

С. Г. Батырева (Элиста, Республика Калмыкия)

Буддийское искусство и архитектура Калмыкии: традиции и новации

Многослоен художественный процесс, объемлющий историю и религию, культуру и искусство калмыцкого этноса. Традиционный опыт бытия, органично дополняемый новациями, эмоционально трактуется в создании произведений архитектуры, искусства. Это питает творческое начало этнической культуры, обеспечивая ее способность к сохранению и саморазвитию. Исследование приводит к пониманию буддийского искусства Калмыкии не как результата механического заимствования, а как сложного культурного процесса, протекающего в полноте исторических связей традиции и новации, его взаимодействующих составляющих.

Ключевые слова: история, культура, искусство, архитектура, буддизм, иконографический канон, традиция, этнос.

Ю. В. Герасимова (Астрахань)

Коллекция калмыцких культовых предметов в собрании Астраханского музея-заповедника

В докладе рассказывается об истории формирования коллекции буддийских культовых предметов, хранящейся в фондах Астраханского музея-заповедника, ее основных комплексах и их значении.

Ключевые слова: буддизм, калмыки, культовые предметы.

И. Н. Гридинберг, Н. А. Орехова (Красноярск)

Тантрическая коллекция в фондах Красноярского краевого краеведческого музея

В 1934 году в окрестностях города Красноярска на территории государственного природного заповедника «Столбы» в гроте на скале Такмак основателем заповедника Александром Леопольдовичем Яворским были обнаружены и переданы в этнографический фонд Красноярского краевого краеведческого музея буддийские тексты и предметы в количестве 32 единиц хранения. В марте 2013 году ученик ламы Оле Нидала, переводчик и преподаватель тибетского языка в Международном институте тибетских и азиатских исследований (ITAS), Испания, Владислав Юрьевич Ермолин провел экспертизу тибетских текстов из тантрической коллекции, хранящейся в фондах краевого музея.

В аккуратно сложенной стопке из 326 листов были определены: фрагмент тибетской азбуки, часть монгольского учебника тибетского языка, текст 21 Тары, фрагмент Алмазной сутры, отдельные листы мантры Ваджрадхары, листы с мантрой ламы Цонкапы (основателя школы Гелуг). Среди найденных предметов на Такмаке вызывают интерес хорошо сохранившиеся фотографии лам, сделанные до революции в фотоателье «Сибирская фотография в Чите» и в фотосалоне «Фотография Татьяны Алексеевны Урсу, Верхнеудинск».

Изучив данную коллекцию, мы можем предположить, что хозяин найденных текстов и ритуальных предметов, возможно, был родом из Читинской области, что подтверждают фотографии, найденные в гроте с предметами.

Ключевые слова: тибетский буддизм, тантрическая коллекция Красноярского краевого краеведческого музея, буддийские тексты, ритуальные предметы.

В. В. Деменова (Екатеринбург)

Светоносная природа буддийских божеств: иконографическое и образное отражение в искусстве

Статья посвящена отражению в сакральном искусстве буддизма (иконографический и образный аспекты) светоносной природы Будды и Бодхисаттв. Анализируются тексты буддизма, в которых речь идет о субстанции света как имманентном качестве просветленных существ,

устанавливаются связи между характеристиками сакрального мира в буддизме и их воплощением в художественно-пластических формах искусства, ставятся вопросы о различных способах художественного претворения данного понятия в искусстве стран Азии.

Ключевые слова: буддийское искусство, иконография, светоформа, нимб, мандорла.

Ю. И. Елихина (Санкт-Петербург)

Образы Падмасамбхавы из коллекции Государственного Эрмитажа

В статье автор рассматривает скульптурные и живописные образы Падмасамбхавы из коллекции Государственного Эрмитажа. Культ Падмасамбхавы — исторического персонажа, жившего в VIII веке, — имел широкое распространение во всех странах, где исповедовали тибетский буддизм. Падмасамбхаву называют вторым Буддой, он прославился как тантрист и маг. Его почитают как основателя тибетской школы Ньинг-мапа. Он прибыл в Тибет в 747 году по приглашению царя Тисон Дэцэна (755–797). Согласно легендам, Падмасамбхава сумел укротить злых духов, препятствовавших распространению буддизма; при его участии был построен первый буддийский монастырь Самье, также ему приписываются и другие деяния.

Ключевые слова: Падмасамбхава, Государственный Эрмитаж, тибетский буддизм, буддийское искусство, тангка, скульптура.

Ю. В. Кирбаба (Астрахань)

Философия и поэтика чань-буддизма в творчестве Густава Малера

Отправной точкой исследования стало произведение Г. Малера «Песнь о Земле» на стихи китайских поэтов эпохи Тан (VIII век). Однако общность философских идей чань-буддизма и мировоззрения Малера прослеживается на уровне всего творчества композитора. Принципы чань-буддизма рассмотрены через анализ важнейших философских категорий: жизнь, смерть, бессмертие. Г. Малер уловил в поэзии чань мысли, созвучные его собственным исканиям, — о бренности земного, о вечности природы, об иллюзорности смерти.

Ключевые слова: Густав Малер, чань-буддизм, музыка, «Песнь о Земле».

А. Ш. Койбагаров (Санкт-Петербург)

Религиозное искусство и общество

Обилие разнообразных теорий говорит о том, что вопрос происхождения искусства не решен даже в общем. С буддийской точки зрения любое «искусство для искусства» тоже практично и утилитарно, но только если создает положительные впечатления в уме. Негативные, ужасные и разрушительные образы, созданные только для того, чтобы показать отрицательные стороны мира, шокировать и испугать, — религиозным искусством быть не могут. Буддийское искусство, представленное на открытых выставках, экспозициях и т.п., повторяет задачу религиозной практики, но уже без всякого «религиозного» содержания: через искусство просвещают и транслируются общемировые ценности. Поскольку в современных культурах, в том числе в России, буддийское искусство не умирает, а, наоборот, активно развивается, оно становится все более востребованным обществом.

Ключевые слова: буддизм, Алмазный путь, Ваджраяна, буддийское искусство, религиозное искусство, современное общество, востребованность.

Т. А. Крыжановская (Санкт-Петербург)

Иконометрия в художественном каноне тибетского буддизма. Традиции и современность

В статье исследуется значение иконометрии для буддийского искусства Тибета. Буддийское искусство относится к разряду канонических. Каждый элемент, изображенный на тханке, имеет важное символическое значение. Тханка является наглядным пособием для буддийской практики. Сохранение традиции буддийских изображений невозможно без следования канону. Знание основ художественного канона тибетского буддизма позволяет более полно исследовать тханки, имеющие историческую и художественную ценность.

Ключевые слова: тибетский буддизм, иконометрия, канон изображений, буддийское искусство, тханка.

Н. А. Новикова (Москва — Екатеринбург)

«Чарующие звуки Дхармы» в буддийском изобразительном искусстве

К разряду символов, обладающих глубоким смыслом и обширным полем интерпретации, в буддизме принадлежат звук и звучание. Будучи одним из аспектов чувственного восприятия мира, звук, выраженный в наивысшей для него форме гармонии — музыке, получает особый, сакральный смысл в буддийской религиозной практике и изобразительном искусстве, воплощаясь в визуальных образах при помощи определенных пластических характеристик форм и символов. Мотив «чарующих звуков Дхармы», вечно присутствующих в мире, станет неотъемлемой частью буддийского изобразительного искусства.

Ключевые слова: буддийское искусство, звук, Дхарма.

Р. А. Таркова (Астрахань)

Буддийская икона из коллекции Астраханского музея-заповедника: проблемы атрибуции

Статья посвящена атрибуции одной из буддийских икон-тханка, входящих в буддийскую коллекцию Астраханского музея-заповедника. Тханка представляет собой композицию из 11 фигур, центральной из которых является изображение Далай-ламы VII.

Ключевые слова: буддийская тханка, атрибуция, Астраханский музей-заповедник, Далай-лама.

Е. А. Трофимова (Санкт-Петербург)

Символическое и ритуальное значение колокольчика и ваджра в тибетском буддизме

В статье исследуется символическое и ритуальное значение ваджра и колокольчика в контексте тибетского буддизма. Ваджр и колокольчик в буддизме Ваджраяны являются парными предметами, которые используются во многих тантрических практиках и ритуалах. Ваджр в качестве символа широко распространен в индуизме, джайнизме и буддизме.

Ключевые слова: тибетский буддизм, Ваджраяна, ритуал, колокольчик, ваджр.

А. А. Шиманская (Москва)

Проблемы экспонирования предметов буддийского искусства в музейном пространстве (в аспекте коммуникативного подхода)

Музейная экспозиция — это место, в котором осуществляется процесс общения посетителей с предметами, коммуникация. Экспозиция выступает как знаковая система, а экспонаты в ней предстают как знаковые компоненты, элементы, позволяющие осуществлять процесс коммуникации. Условием успешной коммуникации является единство языка сторон, вступающих в процесс передачи информации, способность их к обоюдному пониманию. Авторы экспозиции становятся посредниками между культурами, «переводчиками» информации на язык воспринимающего лица. На нескольких примерах рассмотрено, каков информационный потенциал произведений буддийского искусства и какие моменты необходимо учитывать в аспекте их включения в процесс музейной коммуникации.

Ключевые слова: музейная коммуникация, экспонирование, буддизм, буддийское искусство.

Глава 4. КОМПАРАТИВНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

В. В. Дубич (Красноярск, Россия — Вроцлав, Польша)

Пространство — это информация: Дхармака и эксперименты квантовой оптики

Современная наука обнаружила необычное свойство информации в экспериментах над запутанными квантовыми частицами. На одну из двух частиц оказывается определенное воздействие, а вторая частица из пары мгновенно реагирует, хотя находится на удалении от первой. Будда говорил о том же, описывая Дхармакаю как всепроникающую: «Сущность ума становится полностью всепроникающей, содержащей десять направлений». О. Нидал передает поучения Будды об уме: «...Вневременная сущность пронизывает и знает все, является основой всего».

Ключевые слова: буддизм, Дхармака, квантовая физика, квантовая запутанность.

Б. О. Куценко (Москва)

Рецепция основных идей Ваджраяны в немецкой философии второй половины XIX — начала XX века

Статья посвящена исследованию роли буддийской традиции в творчестве А. Шопенгауэра, Р. Отто и М. Хайдеггера. Описан процесс изменения картины мира, эпистемологии и особенности методов познания немецкой философии. Подробно изложены основные позиции йогачары, воспринятые европейской мыслью в рассматриваемый период времени. Большое внимание в исследовании уделено особенностям философских концепций, указывающих на общие основания анализируемых индоевропейских феноменов культуры.

Ключевые слова: тибетский буддизм, индийская философия, немецкая философия.

Гжегож Кушнєж (Лондон, Великобритания)

«Преступление и наказание» Достоевского в свете буддийского понимания гордости и кармы

В статье рассматривается возможное «буддийское» прочтение и толкование текста Достоевского как примера экзистенциалистской литературы. В свете знаменитой дискуссии Эко, Рорти и Каллера, представленной в труде У. Эко «Интерпретация и гиперинтерпретация» (1992), предполагается, что буддисту было бы свойственно «сверхпонимание» этого текста. В анализе произведения Достоевского используются такие категории буддийской философии, как представление о гордости как «мешающей» эмоции и концепция кармы — не-детерминистской неотвратимости результатов собственных действий.

Ключевые слова: буддизм, «Преступление и наказание», карма, интерпретация текста.

Р. В. Нутрихин (Ставрополь)

Алхимическая традиция в буддизме Ваджраяны

В статье рассматривается алхимическая традиция в буддийской среде на этапе формирования Ваджраяны. Основным источником све-

дений о буддийской алхимической практике послужили жизнеописания Арьи Нагарджуны, его учеников и других индийских мастеров. Обнаружены параллели между буддийской расаяной и западной алхимией, показан путь усвоения алхимической традиции Ваджраяны в Тибете.

Ключевые слова: Ваджраяна, алхимия, Нагарджуна, расаяна, эликсир жизни.

Н. Ю. Приходько (Владивосток)

Гендерный дискурс мировых религий: статус женщины в буддийской традиции

Традиционно основные темы теологии — это существование Бога, религиозная практика и т.д. *Гендерная теология* — нетрадиционна, включая категорию *женского*. Патриархатные религии принижают роль женского. В отличие от них буддизм говорит об условности различий между мужским и женским. Мужчины и женщины имеют равные возможности для достижения состояния Будды. Это олицетворяет, например, образ богини Тары. Женское тело дает наибольшие возможности для развития сострадания.

Ключевые слова: гендерная теология, буддийская традиция, женщины в буддизме, равные возможности.

Н. В. Пупышева (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

Парадигмальная основа различий между буддизмом и западной наукой

В статье рассматриваются базовые различия между западным и буддийским мышлением, которые заключаются в разной направленности познания на уровне изначальных субъектно-объектных отношений, которые, как некая матрица, формируют всю картину мира и всю парадигму наук этих разных цивилизаций.

Ключевые слова: парадигма, картина мира, западная цивилизация, буддизм.

А. М. Сонам (Кызыл, Республика Тыва)

Нейронаука и буддизм: точки соприкосновения науки и религии

В данной статье подробно описывается, каким образом западная нейронаука, а именно нейробиология, и тибетский буддизм нашли общий язык в трактовке понятий «ум», «поток сознания», «непрерывность, беспредельность потока ума», «медитация», «медитационные техники», «созерцание» и т.д.

Точкой соприкосновения буддистов и нейробиологов является вера в то, что человеческий мозг может быть обучен и изменен всегда, что мозг имеет такое свойство, как «нейропластичность», и непрерывно трансформируется в зависимости от нашего опыта и может быть значительно изменен путем специальной тренировки; нужно тренировать свой ум, нужно знать, как это делать.

Ключевые слова: западная нейронаука, буддизм, ум, мозг, сознание, медитация, нейропластичность, гибкость.

Глава 5. Буддизм и развитие личности

А. Н. Бурлуцкий (Ростов-на-Дону)

Практики нёндро как условие духовного развития в буддизме Ваджраяны

Нёндро — это первые, основополагающие практики буддизма Ваджраяны. Они включают: принятие Прибежища, практику Ваджрасаттвы, подношение мандалы, Гуру-йогу. Практики Нёндро являются условием духовного развития. Они предназначены очистить и наполнить религиозным содержанием тело, речь и мысли.

Ключевые слова: тибетский буддизм, основополагающие практики нёндро, духовное развитие.

Е. В. Гайнутдинова (Астрахань)

Буддизм как форма достижения внутреннего баланса

Автор обращает внимание на тенденцию современного общества в создании условий повышения тревожности у людей. Тревожность — это,

по сути, первая и определенная реакция на отсутствие стабильности в удовлетворении насущных потребностей, что предполагает поиск форм достижения внутреннего баланса. Обращается внимание на то, что сходство религии и науки в данном вопросе состоит в том, что религия (в частности, буддизм) не опирается только на созерцательный характер рассуждений о смысле деятельности человека, но также принимает во внимание, что страдание имеет и материальную основу, что соответствует научному обоснованию данного феномена. В этой связи в статье проводится сопоставительный анализ тех факторов, которые являются важными внешними и системообразующими условиями для организации жизнедеятельности субъектов. Содержание статьи в целом является попыткой объединить научный и религиозный подходы в определении условий достижения внутреннего баланса, выявляя то, что и наука, и буддизм стремятся к одному — улучшению человеческой жизни.

Ключевые слова: внутренний баланс, мотивы, базовые потребности, религия, наука, психология, буддизм.

П. Л. Карабущенко (Астрахань)

Элитологические воззрения Далай-ламы XIV

Одним из разделов большой элитологии является антропологическое направление, изучающее природу элитности в человеке (личности). Богатейший материал содержится в религиозной традиции, где проблема духовного совершенства всегда была одной из главных тем. В буддизме эти традиции в начале XXI века продолжает Далай-лама XIV, в философских воззрениях которого элитологическая наука находит очень много ценных замечаний относительно того, как в настоящее время в этой религиозной системе понимается совершенство, счастье, сострадание, ахимса, этика, мудрость...

Элитология буддизму и буддизм элитологии не противопоказаны, а, напротив, необходимы в качестве дополнения для углубленного понимания действительности. Мир только выиграет от синтеза науки и религии. Существующие между ними противоречия — суть тех недоразумений, которые возникли в их взаимоотношениях в ходе сложного исторического развития. Преодолевая эти мировоззренческие разногласия, человечество взрослеет как вид и как род становится на ступень выше в своей духовной эволюции. Процесс улучшения человеческой природы (элитизация личности) — неизбежный элемент нашего бытия, дающий нам саму возможность читать, писать и мыслить, а главное — реализовывать себя в творчестве своего свободного духа.

Ключевые слова: буддизм, Далай-лама, элита, элитность, совершенство, счастье, сострадание, ахимса, этика, мудрость.

Н. А. Нагорная (Белгород)

Осознанные сновидения в восточных духовных практиках, западной психологии и русской литературе

В статье рассматривается онейронавтика как область особых сновидческих техник, берущих начало в древних буддийских практиках, и осознанные сновидения в творчестве В. Брюсова, А. Кондратьева, А. Ремизова, В. Набокова, В. Пелевина, А. Реутова, М. Бодягина.

Ключевые слова: осознанные сновидения, онейронавтика.

Л. В. Николаева (Астрахань)

Воздействие духовных ценностей буддизма на формирование человека

Буддизм играет все большую роль в современной духовной, культурной, общественной жизни, распространяясь за границами регионов своего традиционного бытования. Гуманизм и высокие этические нормы буддийской культуры могут повлиять на развитие лучших человеческих качеств. Популярность буддизма обусловлена толерантным отношением к другим культурным и религиозным ценностям.

Ключевые слова: буддизм, духовные ценности, добродетель, нравственность.

Артур Пшибыславски (Краков, Польша)

Как проявляет себя Просветление, или Несколько замечаний о тибетском литературном жанре *намтар (rnam thar)*

В тексте содержится обсуждение тибетского литературного жанра, называемого *rnam thar*. Исходной точкой является игра слов в тибетском термине, который обозначает как полное освобождение, так и жанр литературы, приближающийся к агиографии. В данной публикации выде-

ляются три уровня, на которых можно читать литературу этого жанра, и с этой перспективы обсуждается претензия на истинность, характерная для литературных трудов такого рода. *Rnam thar* показан как текст, главным образом описывающий историю духовного развития героя, и таким образом *de facto* представляет собой описание эволюции его ума. Такое описание закладывает устои философии Махаяны, каковыми являются мотивация Бодхисаттвы и тезис от том, что мир — это только ум.

Ключевые слова: тибетский буддизм, литературный жанр намтар, философия Махаяны.

Магдалена Рыджевска (Щецин, Польша)

Буддизм и психология: психологические механизмы медитации Дарения мандалы

Данная статья представляет описание и психологическую интерпретацию одной из Основополагающих практик — нёндро (тиб. *sngon 'gro*). В тибетской традиции они предназначены для того, чтобы подготовить практикующего к более сложным медитациям. Упомянутая практика основана на подношении мандал (тиб. *dkyil 'khor*), рассматриваемых как вся вселенная. Дарение мандалы представляет большой интерес в контексте новейших открытий в сфере позитивной психологии. В своем комментарии к нёндро Джамгон Конгтрул Лодрё Тхае связывает практику Дарения мандалы с Шестью парамитами (тиб. *pharol tu phyin pa*), или так называемыми Освобождающими действиями, преимущественно с первой из них — щедростью. Психологические механизмы, объясняющие эту медитацию, можно обнаружить в исследованиях американского психолога Барбары Фредриксон, посвященных эмпатии, а также в ее «теории расширения и созидания».

Ключевые слова: тибетский буддизм, нёндро, Дарение мандалы, позитивная психология, щедрость, эмпатия.

А. М. Стрелков (Улан-Удэ, Республика Бурятия)

Определение качеств учителя и ученика в «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаяе»

В статье исследуется характеристика учителя и ученика в сочинении «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридаяе», одной из тантр учения Калачакра, представляющей наиболее важные темы этого учения. Эта характеристика содержит как черты, характерные для буддизма в целом, так

и те, которые относятся только к Ваджраяне. Рассмотренные фрагменты сочинения являются ценным источником в отношении характеристики учителя и ученика в Ваджраяне.

Ключевые слова: Калачакра, учитель и ученик в буддизме Ваджраяны, Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридая.

ABSTRACTS

CHAPTER I. BUDDHISM IN THE MODERN WORLD

A. M. Alexeyev-Apraksin (St. Petersburg)

The paradoxes of traditions and innovations

Treating traditions as a stumbling block on the way of Russian Buddhists' mutual understanding, the author exposes three types of traditionalism of Russian Buddhism and three types of innovation intrinsic to them. In the article, the cultural foundations of the concepts *tradition* and *innovation* are considered, as well as their philosophical relativity. It is offered to replace the problem of traditions' encountering innovations in Buddhism of this country with logical analysis. The general conclusion of the article: traditions and innovations are a universal binary development code of any culture. Only due to the activity of keeping the found, the ancient Buddhist traditions have survived. It is due to the bravery of those who brought themselves to innovations that development of Buddhism became possible all over the world, including in the West.

Keywords: Western Buddhism, Buddhism in Russia, traditions, innovations, development, culture.

B. B. Badmaev, abbot of the Gunzechoinei Datsan
(St. Petersburg)

On working experience with lay people at the Buddhist temple of Saint-Petersburg “The Gunzechoinei Datsan”

The article tells about work with lay people at one of the largest Buddhist temples of Russia, the Gunzechoinei Datsan of Saint-Petersburg. The author gives

details on the Datsan's history, its modern status, and the events dedicated to the 100th Anniversary of the temple.

Keywords: Buddhism in Russia, Traditional Buddhist Sangha of Russia, the Gunzechoinei Datsan.

T. B. Badmatsyrenov (Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

Integration of the Buddhist community: Institutions and practices

The main purpose of this article is to describe the institutions and practices for maintaining internal social integration in Buddhism. Integrative institutions and practices as the core of the Buddhist community include Buddhist ethical and moral values. They are manifested as a system of religious norms, regulations, rules and vows that control both all the categories of the Buddhist community and specific groups within its structure.

The social structure of the Buddhist community includes many integrative elements on the global, national and local levels. There are socio-cultural models of the Buddhist community, based on the regional ethno-cultural specificity or on the reproduction of the cultural patterns of the different traditions and schools. In addition, the social boundaries and incorporation practices of this community are quite indefinite and aimed at large nominal communities as well as at real groups.

Keywords: Buddhist community, socio-cultural model, inner social integration.

L. V. Dubakov (Yaroslavl)

Biaffective russification of Buddhist motives in Boris Grebenshchikov's song lyrics

The article analyzes the assimilation of the Buddhist motives in the Boris Grebenshchikov's song lyrics. The main principle of assimilation is the motives' russification. This russification has dual nature, i. e. oriented both on serious and ironic reception. In the first case the author applies the methods of flicker of motives and specular reflection; in the second, the method of a hard stylistic collision. The purpose of this dual-natured russification is to foster Buddhism to Russian culture directly and indirectly.

Keywords: Boris Grebenshchikov's songs, Buddhist motives, assimilation, russification.

A. V. Dudkin (Volgograd)

Interaction of Buddhist centres of the Karma Kagyu
Diamond Way Buddhists Association with teachers of the
subject “Basics of Buddhist Culture” within the frame
of the complex course of study “Basics of Religious
Cultures and Lay Ethics”

The article contains a detailed description of the problems in teaching-methodical and informational provision of the module “Basics of Buddhist Culture” within the frame of the complex course of study “Basics of Religious Cultures and Lay Ethics” included into the school curriculum in 2012. It is described what measures had been taken by Buddhist centres of the Karma Kagyu Diamond Way Buddhists Association in Irkutsk, Volgograd, Nizhniy Novgorod and other cities, intended to improve the professional background of this subject’s teachers and to the pupils’ knowledge of the subject. They gave rise to vivid interest among teachers and pupils because they represent a living tradition of transmitting the Buddhist teaching and, being developed by experienced Buddhist practitioners and professional teachers, apply the most up-to-date information and communication technologies, thus contributing to providing the pupils with complete necessary knowledge of the course.

Keywords: basics of Buddhist culture, basics of religious cultures and lay ethics, professional background of teachers, Buddhist centres of Karma Kagyu lineage, teaching-methodical and informational provision.

K. B. Yerofeev (St. Petersburg)

On some issues of religion and law in Russia, in relation to
Eastern religions and Buddhism in particular

The Russian Federation is a multinational and multi-confessional state. Thus, the Constitution and the federal law “On freedom of conscience and on religious associations” guarantee equality before the law of all religious confessions and schools, as well as citizens, regardless of their attitude to religion. The preamble of the Federal law “On freedom of conscience and on religious associations” guarantees respectful attitude of the state towards religions traditional for Russia, including Buddhism.

Buddhism is the most widespread religion of some subjects of the Federation, large Buddhist communities can be found in other subjects of the Federation, including the biggest cities of Russia. Buddhists have lived in this

country for centuries and make a great contribution to science and culture, industry and agriculture, military science and philosophy. These factors, as well as long diplomatic contacts of our country's authorities with Buddhist countries, make it very important to study the church and state policy towards Buddhism, the legal status of Buddhist religious organizations, the inter-religious dialogue.

Keywords: Buddhism in Russia, multi-confessional state, inter-religious dialogue, freedom of conscience, traditional religion.

Boris Zagumyonnov (St.-Petersburg)

Practice of the Dharma today

The teachings of Buddhism include (1) the obsolete (cosmography), (2) conceptions corresponding with modern science and (3) the unsurpassed by modern science. So, consciousness (mind) is a "difficult topic" for modern psychology. In Buddhism, some aspects of consciousness (of mind) work for transformation of consciousness. These aspects are memory, awareness, self-control (*smriti*, *samprajanya*, *apramada*) and flexibility of mind (*prashrabdhi*).

Keywords: science, conscience, memory, awareness, self-control.

A. S. Kolesnikov (St. Petersburg)

The past and the present of Vajrayana Buddhism

The article represents the history and the current state of Vajrayana Buddhism in Russia and in the world, the history of lay Buddhism, and also its philosophical bases and main principles. Lay Buddhism optimally conforms to the lifestyle of modern active people; it permits meditation practices and studying texts at any time, irrespective of the practitioner's field of activity. Vajrayana combines physical, verbal and intellectual aspects of spiritual practice, "intertwining" them into an integrated way of spiritual development, being a "difficult and advanced discipline". It is a direct way to Liberation, one of the "most powerful", because following it implies *a radical revolution in consciousness*. The originality of Vajrayana consists in declaring extreme efficiency of the methods that give a chance to achieve the "Buddha state" within a single life.

Keywords: Buddhism in the West, Vajrayana, Diamond Way, Karma Kagyu, lay Buddhism, meditation.

E. S. Suvorina, S. Y. Kuvaev (Ekaterinburg)

The Tibetan language in the ritual practice of modern Russian Buddhism

In spite of the widely declared adaptability of Buddhism to local socio-cultural practices, usage of the Tibetan language within ritual practices of Tibetan Vajrayana remains prevailing and preferable. The exceptional status of Tibetan, obtained by it during the process of spreading Buddhism in Mongolia, simultaneous to its submission to Qin Empire which was not eager to allow arising of a new religious centre, alternative and equivalent to Tibet itself, has been maintained also in the process of introducing Tibetan Buddhism into the West, and as well into modern Russia.

The question of using Tibetan in ritual practices of those Russian Buddhists who live in the traditionally Buddhist regions of the country, due to historical reasons is closely connected with the process of current rebuilding of the local religious and national identities.

Reciting ritual texts in Tibetan produces a certain consolidating effect to the Buddhist temples and monasteries of Russia that are affiliated by the biggest educational institutions of Tibetan Vajrayana located in Northern India, whereas for Russian Buddhist laity the question of using Tibetan lies in the sphere of personal religious identity connected with a certain Tibetan Buddhist preceptor or lineage.

Keywords: Tibetan language, ritual, Buddhism in Russia, translations, nationalism.

L. N. Lukmanova (Volgograd)

The touristic and excursion potential of Buddhist sites and monuments on the tour routes of Elista

This article seeks to examine the touristic and excursion potential of Buddhist sites and monuments on the tour routes of Elista: to indicate underutilized buildings and monuments that have a tour object display potential; analyze the features of the display and the story at such objects. Based on the research, the author offers specific tour routes aimed at more complete perception of Buddhist themes, and also reveals the problem of the guides' interpreting the meaning of Buddhist symbols and concepts offered; as one of the solutions, lectures for tour guides involving Buddhist practitioners are suggested.

Keywords: Buddhist monuments, tourism, excursions to Elista, tours around Buddhist sites, guides preparation.

L. V. Namrueva (Elista, Republic of Kalmykia)

Buddhistic identity of modern Kalmyks: A typology and the problems of diagnosing

The article presents an attempt of considering the types of modern Kalmyks' Buddhist identity. The analysis is based on works by C. V. Ryzhova (Sociology Institute of the Russian Academy of Sciences). Based on them, the author offers four types: extra-institutional Buddhist identity (spontaneous believers, not attached to the activities of the Buddhist community), group Buddhist identity (socialization in a Buddhist society through adherence to standards of faith, life and conduct), individual Buddhist identity (personal communication with a Buddhist teacher, lama, involving in the space of Buddhist teachings), socio-personal Buddhist identity (with the focus on active transformation of the world). The author's conclusions are illustrated with the results of a sociological research.

Keywords: Buddhism in Kalmykia, identity, religiousness, sociological research.

Ole Nydahl (Copenhagen, Denmark)

Mahamudra: the Great Seal in the modern world

The article shortly tells about the various views as to the nature of mind, stated by Buddha Shakyamuni in accordance with the different abilities of his students. The author describes the special features of Mahamudra (the Great Seal), the highest-level system of Buddhist teachings, and its role in modern spread of Buddhism.

Keywords: Tibetan Buddhism, Mahamudra, the Great Seal, yogi approach, Karmapa.

A. A. Ovcharenko (Krasnoyarsk)

Diamond Way Buddhism of the Karma Kagyu lineage in Krasnoyarsk: Participant observation

At present, the organization and the features of Buddhist centres of the Karma Kagyu lineage are very little explored. This is an urgent problem of religious studies, because at present the Buddhist centers of the Karma Kagyu lineage are a noticeable phenomenon of the religious life in Russia.

This report is dedicated to researching the contemporary Diamond Way Buddhist centres of the Karma Kagyu lineage on the example of the concrete

Buddhist centre founded by Ole Nydahl. In the report, based on the results of an open participant observation public research, we make an attempt to explore the religious practice, structure and activity of the Buddhist centre as well as to determine its status in the public and religious life in Krasnoyarsk.

Keywords: Buddhist centre, Buddhism in Krasnoyarsk, Karma Kagyu, Vajrayana, Diamond Way, meditation.

G. A. Orgadulova (Elista, Republic of Kalmykia)

Development of lay Buddhism in the Republic of Kalmykia

The article describes the position of Buddhist organizations among other religious confessions of the Republic of Kalmykia. A brief description of modern lay Buddhist communities is given. On the example of the Buddhist Karma Kagyu Diamond Way centre in Elista, the stages of development of lay Buddhism are demonstrated. According to the author, the main principles of the centre — non-participation in politics, non-monastery style, practices in the native language — completely comply with all-Russia and international principles of the Diamond Way tradition. On the inter-personal level they appear in usage of democratic methods in taking decisions. Besides, every member of the Sangha learns to use Buddhist methods not only to solve his own vital problems, but also, going beyond personal interests, to realize socially important cultural projects.

Keywords: Buddhism, Elista, Diamond Way, main principles of the centre's work.

B. P.-D. Rinchinova (Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

New religious organizations in the context of Buddhist culture in Mongolia

In this article we consider influence of the new religious organizations on inhabitants (generally youth and the needy population) of modern Mongolia. Now the traditionally Buddhist country starts conceding to new European religious beliefs which extend their influence among the Mongols. Religious missions actively participate in all spheres of life, thereby attracting attention and trust on the part of certain population strata of Mongolia.

Keywords: Buddhism, Mongolia, tradition, culture, new religious organizations, Christianity, missionary activity.

A. B. Sokolov (St. Petersburg)

The principles of functioning of Diamond Way centres guided by Lama Ole Nydahl

In the article, the author analyzes the basic principles and experience of functioning of the Diamond Way Buddhist centres of the Karma Kagyu tradition, which have been under the leadership of Lama Ole Nydahl for over 25 years. As a result, he makes the conclusion about the uniqueness of the system of the Buddhist centres whose development is based on friendship and trust arising between people who seek to open their own potential and also to be useful for the world and for each other.

Keywords: Buddhist centre, Lama Ole Nydahl, development of Buddhism, Karma Kagyu, Vajrayana, Diamond Way, friendship and trust.

Geshe-lama Sharab Danzan
(Promyslovka settlement, Astrakhan region)

An experience of interaction with laymen

The article reflects over the experience received during the geshe-lama Sharab Danzan's work with lay people. From the point of view of the Buddhist approach, the author analyzes aspects of teaching and charity activities carried out by him as well as by people in his charge.

Keywords: Buddhism in the Astrakhan region, spiritual education, lay Buddhism.

CHAPTER 2. CULTURAL AND HISTORICAL HERITAGE

L. L. Abayeva (Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

Traditions and innovations in the Buddhist theory and practice among the Mongolian peoples

In the article, the Buddhist categories and symbols among the Mongolian peoples are represented. The problems are analyzed of conserving the traditions and of the processes of transformation and innovations which occurred when the traditional ethnic culture was adapting some new religious phenomena inside of its lifestyle. Basing on her own field work among Mongolian peoples

in Mongolia, Inner Mongolia and Buryatia, the author is trying to analyze the processes of adapting the classical forms of Buddhist religious culture which were spread among the Mongols and have been so far conveyed in the religious reality of Mongolian ethnical communities.

Keywords: Buddhism, theory and practice, tradition, innovation, adaptation, Mongolian peoples, Mongolia, Inner Mongolia, Buryatia, Kalmykia.

Liudmila Bayeva (Astrakhan)

Personality on the frontier of the great cultures: To the anniversary of Nicholas Roerich

October 9, 2014 marked 140 years since the birth of Nicholas Roerich — Russian philosopher, artist, who discovered for the Western world the secrets of the soul of Oriental culture. European education, knowledge of the Russian philosophical tradition enabled him to perceive the spiritual tradition of India and contributed to its worldwide spread. We call Nicholas Roerich a man of two civilizations, East and West, man of the borderland, of the frontier, because the movement of European culture to the East through Roerich found a “feedback”. The book *Heart of Asia* by N. Roerich is an example of an integrative, cross-cultural research, the foundation for scientific and cultural cognition of this vast region. Roerich’s research into Buddhism and its interaction with Islam, Hinduism, Christianity allowed to comprehend the unity and boundaries of these traditions.

Keywords: Research into Buddhism, Nicolas Roerich, man of the frontier.

N. F. Bakaraeva (Elista, Republic of Kalmykia)

The phenomenon of Tulku in Mongolian Buddhism

This article focuses on the Tulku tradition of Vajrayana. With historical data and evidence of contemporaries, the author examines the forms of existence of this phenomenon in the Mongolian Buddhist environment. Particular attention is paid to the two great tulkus of Kalmykia: Zaya-pandita, who was behind the spread of Buddhism among the Oirats in XVI century, and Telo Tulku Rinpoche, a modern Lama, recognized as an incarnation of Tilopa, who revitalizes Buddhism in modern Kalmykia.

Keywords: tulku, Rinpoche, rebirth, reincarnation, Mongolian Buddhism, Buddhism in Kalmykia.

A. O. Belyakov (Blagoveshchensk)

Buddhism as the transethnic religion of the peoples of the Amur River region

The history of Buddhism in the Amur River region extends back over one thousand years. Buddhism was one of the religions of the first Tungusic state of Bohai (698–926), the “Golden Empire” of Jurchens — the states Jin (1115–1234), and the Qing Empire (1644–1912). Being generally the state religion of the educated governors and the aristocracy, Buddhism had a considerable impact on the culture of the native peoples. Besides teachings, it also transferred cultural heritage of Buddhist civilizations. In this sense Buddhism acts as the transethnic religion of the peoples of the Amur River region.

Keywords: Buddhism, the Amur River region, the Far East, transethnic religion.

N. L. Zhukovskaya (Moscow)

The steppe belt of Eurasia and Buddhism: From the mythological beginning of contacts to the realities of today

It can be supposed that the Xiongnu tribes were somehow aware of Buddhism since the 2nd century B. C. but any exact proofs of this are absent. It is starting only from the 4th century A. D. that some data about existence of objects of Buddhist cult among peoples inhabiting the steppes of Northern China and Mongolia are documented in Chinese chronicles. But in the 6th century the Buddhist Sangha already comes into existence on the territory of the First Turkic Kaganate.

The acquaintance of Mongol tribes with Buddhism took place in the 13th century. Mongolia officially accepted Buddhism in the 16th century from Tibetan missionaries in the form of teachings of the Gelugpa school. In the 17th century Buddhism became present in the Russian Empire as well. In 1609 a group of Western Mongols (Oirats), ancestors of modern Kalmyks, accepted the Russian sovereignty. By that time they had been already Buddhists. In 1944, the Republic of Tuva joined the USSR and thus the Tuvans became the third Buddhist nation in Russia. At present, Buddhists of various schools and teachings and different national forms comprise about 1,5% of the total population of Russia; Buddhist communities are present in many cities of Russia from its westernmost limits to its Far East.

Keywords: history of Buddhism, Buddhism in Russia.

Baatr U. Kitinov (Moscow)

Buddhism in the Caspian Sea region: Features and periodization

The Caspian region is a traditional area for Buddhist civilization that had been presented there before the Christian and the Islamic civilizations. Currently Buddhism in the Caspian region exists only in the Republic of Kalmykia and in the Astrakhan region. In order to solve the existing and emerging problems, it is necessary to deal with a variety of possible levels, including the capacity and potential of science. In particular, the historical science, in addition to the study of the past, is able to present a probabilistic forecast of events, basing on the theory of cyclical wave development of phenomena and processes. The author proposes his own scheme of development of the Buddhist civilization in the region.

Keywords: Buddhism, the Caspian Sea region, periodization, the Axial Age.

A. A. Kurapov (Astrakhan)

Buddhism in the history of the Kalmyk Khanate

The article is devoted to the role of the Buddhist doctrine and Buddhist clergy in the sociopolitical history of the Kalmyk Khanate of the XVII–XVIII centuries, to their influence on strengthening of the status of the Kalmyk khans, their relationship with the Tibetan spiritual leaders and the secular Russian authorities, and also to the history of Buddhist pilgrimages which gradually became an effective tool for solving the political problems of secular and spiritual elite, having affected the East policy of the Russian Empire in the XVIII century.

Keywords: Buddhism, the Kalmyk Khanate.

Ya. V. Kuus (St. Petersburg – Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

Lopon Tsechu Rinpoche in Buryatia: The story of the Stupa in Kizhinga

The author tells about the first visit to Buryatia by one of the most famous Tibetan lamas, Lopon Tsechu Rinpoche. During the period of

Buddhist renaissance in Russia he arrived to Buryatia, invited by Tsyvan-lama (Dashitsyrenov). Here, in the settlement Kizhinga, he participated in installing the bumba for the construction of a new stupa. Buryatian Buddhists have been so far remembering and respecting Lupon Tsechu Rinpoche, who had always inspired and supported the revival of Buddhist traditions in the region.

Keywords: Buddhism in Buryatia, Tsyvan-lama Dashitsyrenov, stupa, Kizhinginskiy Datsan.

R. V. Nutrikhin, A. A. Fokin (Stavropol)

Kalmyks' Buddhism in Stavropol province

This article considers the scientific problems of historical compliances of Buddhism of the Russian Kalmyks of the end of XIX — the beginning of the XX century to the Tibetan original of this creed, and also religious communications of the Kalmyk Buddhist community with the spiritual centre in Lhasa. These aspects of Tibetan Buddhism are investigated in the context of pre-revolution culture of the Stavropol province. The influence of this religion on provincial culture is shown on the example of publications in the *North Caucasus* newspaper and the exposition of the museum in Stavropol.

Keywords: Buddhism, the Stavropol province, influence on culture, Buddhist community, Kalmyks.

E. G. Orlova (St. Petersburg)

Tantric Buddhism in Medieval China

The Zhenyan school of Buddhism, which used to represent the tantric Buddhist movement in China, nowadays is one of the most unstudied phenomena in Chinese culture. The present article contains information about the origin and spreading of Vajrayana tradition in China during the Tang dynasty period (618–907), and also about the principal sacred texts of the Chinese tantric school: Mahavairochana-sutra and Sarvatathagata-tattva-samgraha.

Keywords: tantric Buddhism, Medieval China, the Tang dynasty, Mahavairochana-sutra, Sarvatathagata-tattva-samgraha.

R. T. Sabirov (Moscow)

Reception of Tibetan Buddhism in the West in historical perspective

The article discusses the features of the spread of Tibetan Buddhism in the West. Comparing the history of Buddhism in Europe and America with the spread of Tibetan Buddhism in Asia, the author concludes that the Westerners' acquaintance with Tibetan Buddhism has a number of significant differences. Buddhism in the West was seen through the conception of Buddhism that was formed in Western science and culture. It was based on the study of texts rather than on the living tradition of Buddhism. There was an image of Tibet as a mystical country. Genuine familiarity with Buddhism became possible after 1959. This coincided with the period of spiritual quest of 1960–70's.

Another feature of the reception of Buddhism in the West is that Buddhism has to adapt to the realities of Western society, dealing with modern science and popular culture. In the West, it is impossible to fully reproduce the monastic form of Buddhism, which for centuries had been wide-spread in Asia. As a result, Buddhism in the West spreads in its reduced, secular form, which is mindfulness meditation.

Keywords: Tibetan Buddhism, Buddhism in the West, Tibet, mindfulness, meditation.

Yu. G. Smertin (Krasnodar)

Japanization of Vajrayana: The Tachikawa-ryu school

The article considers the problem of the adaptation of Vajrayana in Medieval Japan, which is insufficiently explored in the Russian historiography. The author analyzes the factors that contributed to the spread of esoteric Buddhism, Shingon, the doctrines and practices of the Tachikawa-ryu sect. It is concluded that the teaching of Tachikawa combined the basic provisions of Indian Tantrism, Chinese Taoism and some of the indigenous Shinto, and this sect played an important role in the history of Japan and the development of its spiritual culture.

Keywords: Tachikawa-ryu, Shingon, Vajrayana, Tantrism, esoteric teaching, Japanese Buddhism, worship of the skull, sexual practices.

K. Sh. Khafizova

Khan Davaci and Buddhism

K. Sh. Khafizova's article is dedicated to the first embassy of the Zhungarian khan Davaci to Beijing and the negotiations about his pilgrims' visiting Tibet. Pilgrims were supposed to go to Tibet to make sacrificial offerings and to commemorate the deceased khans. The article is based on Chinese documents.

Keywords: Zhungars, khan Davaci, embassy to Beijing, Tibetan Buddhism.

S. A. Shabanov (Novocherkassk)

Buddhism in the Don river region

The article is a short observation of the materials on development of Buddhism on the Don Cossacks' territories.

Buddhism was brought to the Don lands by Kalmyks. At first, the orthodox missionaries, as well as secular public, treated Buddhism as a kind of paganism. Later, a great interest appeared not only in the culture and folklore of Kalmyks, but in their religion also. This article is mostly based on the works of the Don region historians who paid attention to the specificity of Don Kalmyks' Buddhism and examined it with interest.

Keywords: Buddhism in the Don river region, Kalmyks, Don Cossacks.

A. A. Shimanskaya (Moscow)

The history of the Kagyu school in Kunga Dorje's *Debter Marpo*

Debter Marpo (Tib. *deb ther dmar po*) is a historical work created by the Buddhist monk and scholar Kunga Dorje (Tib. *kun dga rdo rjes*) in XIV century in Tibet. This essay has a complex composition and is mostly dedicated to history of Buddhism: it starts with a description of Buddha Shakyamuni's life and ends with the history of development of Tibetan Buddhist schools; several chapters of the work concentrate on the description of the short history of Tibet and its adjacent nations. In this presentation, we aim to demonstrate how Kunga Dorje recounts the history of the Kagyu school of Tibetan Buddhism, since the author pays particular attention to the history of Kagyu in his description of the history of Tibetan Buddhism.

Keywords: history of Buddhism in Tibet, Karma Kagyu, Kunga Dorje, Debter Marpo.

L. V. Shcherbakova (Astrakhan)

Astrakhan region as a crossing place for the world religions

The article is dedicated to the analysis of the peculiarities of formation and development of the Astrakhan region as the largest Muslim, Buddhist, Christian centre at the same time. The article emphasizes that the main feature of the region since ancient times has been the specific tolerance. It also contains data on the number of temples in Astrakhan in XIX century and about the percentage of residents as to their religion.

Keywords: Astrakhan, religious toleration, ethno-confessional balance.

CHAPTER 3. ARTISTIC CULTURE

N. G. Alfonso (Moscow)

The ritual dagger *Phurpa*

The dagger *Phurpa* is especially interesting among other ritual attributes of Northern Buddhism. The majority of *Phurpa* rituals belong to secret tantras, therefore there are many mystical stories about the magical properties and extraordinary powers of these weapons. There is no common opinion about the origin of this object, its name, iconography and applications.

Keywords: *Phurpa*, ritual dagger, Tibetan Buddhism.

N. G. Artem'eva

The Jurchen vajra

The unique artifact —a Jurchen vajra — was found during archaeological excavations on the territory of the Krasnoyarskoye medieval site (dated back to XII–XIII century). This artifact personifies the Universe in Buddhism. On one side of it, there is a Chinese inscription (“The Zhengsi Ministry of Linhuafu”).

Linxuaфу (Linxua province) is located in Inner Mongolia (China), on the territory of the Liao Empire's Upper capital.

Keywords: Buddhist cult, vajra, the Churchens, the Kidans.

S. G. Batyreva (Elista, Republic of Kalmykia)

Buddhist art and architecture of Kalmykia: Traditions and innovations

The artistic process which comprehends history and religion, art and culture of the Kalmyk ethnos, is multilayered. The traditional experience of being, organically supplemented by innovations, is emotionally interpreted in the creation of works of architecture and art. It nurtures the creativity of ethnic culture, ensuring its ability to preserving and self-development. The study leads to understanding the Buddhist art of Kalmykia not as a result of mechanical borrowing, but that of a complex cultural process going in the fullness of the historical ties of tradition and innovation, its interacting components.

Keywords: history, culture, art, architecture, Buddhism, iconographic canon, tradition, ethnicity.

Yu. V. Gerasimova (Astrakhan)

The Kalmyk ritual objects collection at the Astrakhan Reserve Museum

The article tells the story of the collection of Buddhist ritual objects, stored in the collections of the Astrakhan Reserve Museum, its main complexes and their significance.

Keywords: Buddhism, the Kalmyks, ritual objects.

I. N. Gridinberg, N. A. Orekhova

A study of the tantric collection kept in the stocks of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore

In 1934, in the outskirts of Krasnoyarsk city, on the territory of the State National Park *Stolby*, in a rock shelter of the rock *Takmak*, the founder of the national park Alexander Leopoldovich Yavorskiy found Buddhist texts and objects (32 items in total) and handed them over to the ethnographic department

of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore. In March 2013, Lama Ole Nydahl's student, a Tibetan language translator and teacher at the International Tibetan and Asian Studies Institute (ITAS) in Spain, Vladislav Yuryevich Yermolin carried out an expert analysis of the Tibetan texts from the tantric collection kept in the stocks of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore.

The carefully piled 326 sheets contained: a fragment of the Tibetan alphabet, a part of a Mongolian textbook of the Tibetan language, the 21 Tara text, a fragment of the Diamond Sutra, separate sheets of the Vajradhara mantra, sheets of the mantra of Lama Tsongkhapa (the founder of the Gelug tradition). Among the objects found at Rock Takmak, of special interest are the well-preserved photos of lamas taken before the October revolution at the photographic studios called *Siberian Photography* in Chita and *Tatyana Alekseyevna Ursu's Photography* in Verkhne-Udinsk.

Having studied this collection, we can suppose that the owner of the discovered texts and ritual objects was probably born in the Chita Oblast, which is confirmed by the photos found in the rock shelter together with the objects.

Keywords: Tibetan Buddhism, the tantric collection of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore, Buddhist texts, ritual objects.

V.V. Demenova (Ekaterinburg)

The luminous nature of Buddhas and deities: Iconographic and graphic representation in art

The article is dedicated to representing the luminous nature of the Buddha and Bodhisattvas in the sacral art. The author analyzes Buddhist texts containing information on this phenomenon and shows interrelations between characteristics of the sacral world in Buddhism and their embodiment in art and plastic forms, raises the questions of various ways of representing this concept in the art of different countries of Asia.

Keywords: Buddhist art, iconography, lightform, halo, mandorla.

Yu. I. Elikhina (St. Petersburg)

The Images of Padmasambhava from the collection of the State Hermitage

In the article, the author considers the sculptural and thangka images of Padmasambhava from the Hermitage collection. The cult of Padmasambhava, the historical person who lived in VIII century, was widespread in all the

countries where Tibetan Buddhism was practiced. Padmasambhava is called the second Buddha, he became famous as a magician and a Tantric master. He came to Tibet in 747, invited by the king Tison Detsen (755–797). According to legends, Padmasambhava was able to subdue the evil spirits that impeded the spread of Buddhism, he helped to build the first Buddhist monastery Samye; some other deeds are also ascribed to him.

Keywords: Padmasambhava, the State Hermitage, Tibetan Buddhism, Buddhist art, thangka, sculpture.

Yu. V. Kirbaba (Astrakhan)

The philosophy and poetics of Chan Buddhism in the oeuvre of Gustav Mahler

The starting point of the study was the work by Gustav Mahler *The Song of the Earth* based on the lyrics of Chinese poets of the Thang epoch (VIII century), though the community of philosophical ideas of Chan Buddhism and Mahler's outlook is traced throughout the whole oeuvre of the composer. The principles of Chan Buddhism are considered through the analysis of the important philosophical categories: life, death and immortality. G. Mahler caught Chan ideas in the poetry, which are resonant with his own explorations — on the life frailty, on the eternity of nature, and on the illusiveness of death.

Keywords: Gustav Mahler, Chan Buddhism, music, *The Song of the Earth*.

A. Sh. Koybagarov (St. Petersburg)

Religious art and the society

The existence of so many theories proves that the question of origin of art has not yet been solved even in general. From Buddhist viewpoint, any “art for the sake of art” is as well practical and utilitarian, but only as long as it creates positive impressions in mind. Negative, dreadful and destructive images made only for demonstrating the negative aspects of the world, shocking and scaring, cannot be religious art. Buddhist art presented at open exhibitions etc., repeats the task of religious practice, but already without any “religious” content: through art, the worldwide values are seen and translated. Buddhist art in modern cultures, including Russia, is not dying but, on the contrary, is actively developing; so it becomes ever more in demand in the society.

Keywords: Buddhism, Diamond Way, Vajrayana, Buddhist art, religious art, modern society, in demand.

T. A. Kryzhanovskaya (St. Petersburg)

Iconometry in the artistic canon of Tibetan Buddhism. Traditions and modernity

The article researches into the value of iconometry in the Buddhist art of Tibet. Buddhist art is canonical, and most of the elements depicted on the thangka have an important symbolic value. The thangka is a visual aid for Buddhist practice. Maintaining the tradition of thangka painting is impossible without following the canon. Knowledge of the artistic canon of Tibetan Buddhism helps to explore the historical thangkas of great artistic value.

Keywords: Tibetan Buddhism, iconometry, image canon, Buddhist art, thangka.

N. A. Novikova (Moscow – Ekaterinburg)

“The Dharma’s charming sounds” in Buddhist visual arts

In Buddhism, the “sound” belongs to the category of symbols that have a deep meaning and a vast field of interpretation. Being one of the aspects of sensory perception of the world, sound, expressed in its highest form of harmony — music, has a very specific, sacred meaning in Buddhist religious practice and visual arts, which is embodied in visual images with certain plastic characteristics of forms and symbols. The motif of the “enchanted sounds of the Dharma”, eternally presented in the world, will become an essential part of Buddhist visual art.

Keywords: Buddhist art, sound, the Dharma.

R. A. Tarkova (Astrakhan)

A Buddhist Icon from the collection of the Astrakhan Reserve Museum: The problem of attribution

The article is dedicated to attribution of one of the Buddhist thangka icons from the Buddhist collection of the Astrakhan Reserve Museum. The thangka is a composition of 11 figures, the central one is an image of Dalai Lama VII.

Keywords: Buddhist thangka, attribution, the Astrakhan Reserve Museum, Dalai Lama.

E. A. Trofimova (St. Petersburg)

The symbolic and ritual meanings of the bell and the vajra in Tibetan Buddhism

The article researches into the symbolic and ritual value of the vajra (vajr) and the bell in the context of Tibetan Buddhism. The Vajra and the bell in the Buddhism of Vajrayana are used as pair objects for most tantric practices and rituals. The vajra is a widespread symbol in Hinduism, Jainism and Buddhism.

Keywords: Tibetan Buddhism, Vajrayana, ritual, bell, vajra.

A. A. Shimanskaya (Moscow)

The problems of exposing Buddhist art items in the museum space (in the aspect of the communicative approach)

The museum exposition is a place where the process of communication between visitors and objects happens. The exhibition itself acts as a system of signs and exhibits appear as significant elements, allowing the communication process. A condition for successful communication is the unity of language of those entering the process of information transfer, and their ability for mutual understanding. The curators of the exhibition become mediators between cultures, “translators” of information into the language of the audience. In this study, using some examples, we consider what information is best for a better appreciation of Buddhist art. It is also discussed what matters need to be considered for these exhibits in terms of their role in the process of museum communication.

Keywords: museum communication, exposing, Buddhism, Buddhist art.

CHAPTER 4. COMPARATIVE STUDIES

V. V. Dubich (Krasnoyarsk, Russia – Wrocław, Poland)

Space is information: Dharmakaya and quantum optics experiments

An unusual outcome of entangled particles experiments was discovered by contemporary quantum optics. In these experiments, when they influence one of the entangled particles, the other one reacts at the same moment. The

Buddha told the same about Dharmakaya — it's all-pervading: "The essence of the mind became completely pervasive, containing the ten directions". Modern teachers transfer the Buddha's teachings: "...A timeless essence pervades, knows, and is the foundation of everything" (O. Nydahl).

Keywords: Buddhism, Dharmakaya, quantum physics, quantum entanglement.

B. O. Kutsenko (Moscow)

Reception of Vajrayana's main ideas in the German philosophy of 2nd half of XIX – early XX centuries

The article is dedicated to researching the role of the Buddhist tradition in the works of A. Schopenhauer, R. Otto and M. Heidegger.

It describes the process of changing the worldview, epistemology and specific features of cognition methods of the German philosophy. The main items of Yogacara are described as perceived by the European thought in the period under review. The major attention in the research is paid to the specific features of philosophical concepts that indicate to the common basis of the analyzed Indo-European cultural phenomena.

Keywords: Tibetan Buddhism, Indian philosophy, German philosophy.

Grzegorz Kuśnierz (London, UK)

Dostoevsky's *Crime and Punishment* in the light of Tibetan Buddhist understanding of pride and karma

The article deals with the question how a Buddhist would read and interpret such an example of existentialist literature. In the light of the famous discussion between Eco, Rorty and Culler as presented in *Interpretation and Overinterpretation* (1992), it is suggested that a Buddhist would *overstand* and *use* it in the way she or he perceives as the most beneficial to readers of one's critical interpretation. Two categories for analysis suggested are the notion of disturbing emotion of pride Raskolnikov seems to be struggling with, and the notion of karma, the non-deterministic inevitability of facing results of one's actions.

Keywords: Buddhism, *Crime and Punishment*, the notion of karma, text interpretation.

Roman Nutrikhin (Stavropol)

An alchemical tradition in Vajrayana Buddhism

The article considers an alchemical tradition in the Buddhist environment at the stage of formation of Vajrayana. The main source of data on Buddhist alchemical practice is the biography of Arya Nagarjuna, his pupils and other Indian masters. Parallels are found between the Buddhist rasayana and the Western alchemy, the ways of assimilation of Vajrayana alchemical tradition in Tibet are shown.

Keywords: Vajrayana, alchemy, Nagarjuna, rasayana, elixir of life.

N. Yu. Prikhod'ko (Vladivostok)

The gender discourse of the world religions: Woman's status in the Buddhist tradition

Traditionally, the main themes of theology are God's existence, religious practices etc. *Gender theology* is non-traditional, including the category of *the female*. Patriarchatic religions depreciate the role of the female. As opposed to them, Buddhism says about conditionality of the differences between the male and the female. Men and women have equal potential for achieving the state of a Buddha. For example, it is presented by the image of the goddess Tara. The female body gives biggest possibilities for developing compassion.

Keywords: gender theology, Buddhist tradition, women in Buddhism, equal possibilities.

N. Poupysheva (Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

Paradigmatic basis of the fundamental distinctions between Buddhism and Western science

Here is a brief analysis of the basic differences between the Western world view and the Buddhist way of thinking, which actually consist in differently directed cognition on the level of the initial subject-object relations that form, as a kind of matrix, entire world views and entire paradigms of sciences of these different civilizations.

Keywords: paradigm, world view, Western civilization, Buddhism.

A. M. Sonam (Kyzyl, Republic of Tyva)

The neuroscience and Buddhism: Areas of contact between science and religion

This article tells in which way American neurobiologists and Tibetan Buddhism found a common language for defining such words as “mind”, “brain”, “stream of consciousness”, “continuity, boundlessness mind-stream”, “meditation”, “meditation techniques”, “contemplation”, “subtle consciousness” etc.

The point of contact between Buddhists and neuroscientists is the belief that the human brain can be trained and always changed, that the brain has such a property as *neuroplasticity*. The human brain is continuously transformed according to our experience and can be significantly altered by special training, you need to train your mind, one should know how to do it.

Keywords: mind, brain, consiousness, meditation, neuroplasticity, Tibetan Buddhists, American neurobiologists, stream of consciousness.

CHAPTER 5. BUDDHISM AND DEVELOPMENT OF PERSONALITY

A. N. Burlutsky (Rostov-on-Don)

Ngöndro practices as a condition for spiritual development in Vajrayana Buddhism

The Tibetan term Ngöndro refers to the preliminary, preparatory or foundational practices, or disciplines, common to all four schools of Tibetan Buddhism. The preliminary practices (Refuge, Diamond Mind meditation, Mandala Offering, Guru-yoga) establish the foundation for more advanced and rarefied Vajrayana practices.

Keywords: Tibetan Buddhism, foundational practices of Ngöndro, spiritual development.

E. V. Gainutdinova (Astrakhan)

Buddhism as a form of achieving internal balance

The author pays attention to a tendency when modern society creates such conditions that people’s state of uneasiness raises. Uneasiness is, in fact, the first

and certain reaction to lack of stability in meeting the real needs, which supposes search of forms of achievement of internal balance. It is important to pay attention that similarity of religion and science in the matter is that religion (Buddhism in particular) doesn't rely only on the contemplative character of discourse about the meaning of the person's activity, but also takes into account that the suffering has also a material basis, which corresponds to scientific justification of this phenomenon. In this regard, in the article, a comparative analysis is carried out of those factors which are important external and systematically important conditions for the organization of activity of subjects. The contents of article in general are an attempt to unite the scientific and the religious approaches in defining the conditions for achievement of internal balance, making it obvious that, both science and religion, Buddhism in particular, aspire to the same — improvement of human life.

Keywords: inner balance, motives, basic necessities, religion, science, psychology, Buddhism.

P. L. Karabushchenko (Astrakhan)

Elitology views of Dalai Lama XIV

One of sections of large elitology is the anthropological direction, which studies the nature of human elitism. There exists richest material in the religious tradition, where the problem of spiritual excellence has always been one of the main topics. In Buddhism, at the beginning of the twenty-first century, this tradition is being continued by Dalai Lama XIV. Elitology finds a lot of valuable comments in his philosophical views about the understanding of perfection, happiness, compassion, ahimsa, ethics and wisdom in this religious system...

Elitology is not contraindicative to Buddhism as well as Buddhism is not contraindicative to elitology. They are necessary as an addition for a deeper understanding of reality. The world will benefit from the synthesis of science and religion. The existing contradictions between them are the essence of the misunderstandings that have arisen due to their interactions in the course of the complex historical development. Overcoming these philosophical disagreements, humanity matures as a species, and it becomes a step up in their spiritual evolution as a race. The process of improving the human nature (elitizing of personality) is an inevitable element of our existence, giving us the possibility to read, write and think, and what is more important — to realize ourselves in the creative work of our free spirit.

Keywords: Buddhism, Dalai Lama, elite, elitism, perfection, happiness, compassion, ahimsa, ethics, wisdom.

N. A. Nagornaya (Belgorod)

Lucid dreaming in Eastern spiritual practices, Western psychology and Russian literature

The article deals with oneuronautics as an area of special dreaming techniques originating from ancient Buddhist practices, and lucid dreaming in the oeuvre of V. Bryusov, A. Kondratyev, A. Remizov, V. Nabokov, V. Pelevin, A. Reutov, M. Bodyagin.

Keywords: lucid dreaming, oneuronautics.

L. V. Nikolaeva (Astrakhan)

The impact of Buddhism's spiritual values on the man's formation

Buddhism plays an increasing role in modern spiritual, cultural, public life, disseminating over the borders of the regions of its traditional existing. The humanism and the high ethical standards of Buddhist culture can make an influence on the development of the best human qualities. Popularity of Buddhism is caused by the tolerant relation to other cultural and religious values.

Keywords: Buddhism, spiritual values, virtue, morality.

Artur Przybyśławski (Krakow, Poland)

Ekspresja oświecenia, czyli kilka uwag o tybetańskim gatunku literackim *rnam thar*

Tekst stanowi omówienie tybetańskiego gatunku literackiego, jakim jest tzw. *rnam thar*. Punktem wyjścia jest gra słów w tybetańskim terminie, który oznacza zarówno całkowite wyzwolenie jak i stanowi nazwę typu literatury zbliżonego do hagiografii. Podkreśla się w nim trzy poziomy, na jakich można odczytywać tego rodzaju literaturę i w tej perspektywie omawiane jest roszczenie do prawdziwości, charakterystyczne dla tego rodzaju utworów literackich. *rnam thar* ukazany jest jako tekst opowiadający głównie historię duchowego rozwoju bohatera, a więc stanowi de facto opis ewolucji jego umysłu. Opis ten zakłada zręby filozofii mahajany, jakimi są nastawienie bodhisattwy i teza o tym, iż świat jest tylko umysłem.

Artur Przybysławski (Krakow, Poland)

Expression of Enlightenment.
Remarks on *rnam thar* as Tibetan literary
genre

The text discusses the Tibetan literary genre called *rnam thar*. It starts with reflecting on the play of words in the Tibetan term that literally means “complete liberation” but at the same time functions as the name for the type of literature closely connected with hagiography. The text stresses three levels on which this kind of literature can be read and in this perspective discusses claims for truth characteristic for this kind of literary work. *rnam thar* is shown as a story of spiritual development being in fact the description of the evolution of the mind. That story is based on crucial assumptions of Mahayana philosophy, namely the motivation of Bodhisattva and the notion that the world is mind only.

Keywords: Tibetan Buddhism, literary genre *rnam thar*, Mahayana philosophy.

Magdalena Rydzewska (Szczecin, Poland)

Buddhism and psychology:
Psychological mechanisms of the Mandala Offering
meditation

The paper presents a description and a psychological interpretation of one of the preliminary practices, Ngondro (tib. *sngon 'gro*), which in the Tibetan Buddhist tradition are meant to prepare the practitioner for more advanced meditations. The practice is based on the offering of the Mandala (*dkyil 'khor*) representing the whole universe and seems to be very interesting in the context of the newest findings in the field of positive psychology. In his commentary to Ngondro, Jamgon Kongtrul Lodro Thaye connects the Mandala practice with Six Paramitas (*pharol tu phyin pa*), the so-called liberating actions, mainly with the first of them, generosity. The psychological mechanisms that can explain this meditation, can be found in the research on empathy, as well as on the “broaden and build theory”, of an American psychologist Barbara Fredrickson.

Keywords: Tibetan Buddhism, Ngondro, Mandala Offering, positive psychology, generosity, empathy.

A. M. Strelkov (Ulan-Ude, Republic of Buryatia)

Defining the teacher's and the student's qualities in *Śrī-Kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya*

In the article, the description of the teacher and the pupil is researched, as it is given in the *Śrī-Kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya*, one of the basic texts of the Kalachakra teaching. This description contains features typical of buddhism as a whole as well as those pertaining to Vajrayana only. The considered fragments of the *Śrī-Kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya* are a valuable source as to describing the teacher and the pupil in Vajrayana.

Keywords: Kalachakra, teacher and student in the Vajrayan Buddhism, *Śrī-Kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya*.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Абаева Любовь Лубсановна** — доктор исторических наук, главный научный сотрудник отдела истории, этнологии и социологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
2. **Алексеев-Апраксин Анатолий Михайлович** — доктор культурологии, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, профессор Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна (Санкт-Петербург).
3. **Альфонсо Нонна Геннадьевна** — старший научный сотрудник, хранитель фонда Центральной Азии Государственного музея Востока (Москва).
4. **Артемьева Надежда Григорьевна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, заведующая отделом средневековой археологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук (Владивосток).
5. **Бадмаев Буда Бальжиевич** — настоятель Санкт-Петербургского дацана «Гунзэйчойнэй» (Санкт-Петербург).
6. **Бадмацыренов Тимур Баторович** — кандидат социологических наук, директор Центра социально-политических исследований Федерального государственного бюджетного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Бурятский государственный университет» (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
7. **Баева Людмила Владимировна** — доктор философских наук, профессор, декан факультета социальных коммуникаций, заведующая кафедрой философии Астраханского государственного университета (Астрахань).
8. **Бакараева Надежда Федоровна** — аспирант Калмыцкого государственного университета, заведующая библиотекой Центрального хурула Калмыкии «Золотая обитель Будды Шакьямуни» (Элиста, Республика Калмыкия).

9. **Батырева Светлана Гарриевна** — доктор искусствоведения, профессор Калмыцкого государственного университета, заведующая Музеем калмыцкой традиционной культуры им. Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук (Элиста, Республика Калмыкия).
10. **Беляков Алексей Олегович** — кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения и истории факультета социальных наук Амурского государственного университета (Благовещенск).
11. **Бурлуцкий Андрей Николаевич** — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Ростовского филиала Российской таможенной академии (Ростов-на-Дону).
12. **Гайнутдинова Екатерина Валерьевна** — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, истории и культурологии Астраханского государственного технического университета (Астрахань).
13. **Герасимова Юлия Валериевна** — научный сотрудник отдела фондов, хранитель коллекции культовых предметов областного государственного бюджетного учреждения культуры «Астраханский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник» (Астрахань).
14. **Гридинберг Ирина Николаевна** — специалист по охране труда краевого государственного казенного учреждения «Центр информационных технологий Красноярского края», вице-президент Красноярского буддийского центра Алмазного пути традиции Карма Кагью (Красноярск).
15. **Деменова Виктория Владимировна** — кандидат искусствоведения, доцент кафедры искусств, заместитель декана факультета искусствоведения и культурологии Уральского федерального университета (Екатеринбург).
16. **Дубаков Леонид Викторович** — кандидат филологических наук, преподаватель государственного образовательного учреждения среднего профессионального образования Ярославской области «Ярославское музыкальное училище (колледж) им. Л. В. Собинова» (Ярославль).
17. **Дубич Виктория Викторовна** — кандидат технических наук, доцент Сибирского федерального университета (Красноярск, Россия — Вроцлав, Польша).
18. **Дудкин Александр Викторович** — президент Волгоградского буддийского центра Алмазного пути традиции Карма Кагью (Волгоград).
19. **Елихина Юлия Игоревна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Востока, хранитель монгольской, тибетской и хотанской коллекций Государственного Эрмитажа (Санкт-Петербург).

20. **Ерофеев Константин Борисович** — кандидат технических наук, адвокат Адвокатской палаты Санкт-Петербурга, член Гильдии российских адвокатов, член Комиссии по национальной политике при Санкт-Петербургском региональном отделении партии «Единая Россия» (Санкт-Петербург).
21. **Жуковская Наталия Львовна** — доктор исторических наук, профессор, заведующая центром азиатских и тихоокеанских исследований Института этнологии и антропологии Российской академии наук (Москва).
22. **Загумённых Борис Иванович** — кандидат философских наук, независимый исследователь (Санкт-Петербург).
23. **Карабущенко Павел Леонидович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии, истории и культурологии Астраханского государственного университета (Астрахань).
24. **Кирбаба Юлия Владимировна** — кандидат культурологии, доцент кафедры философии, истории и культурологии Астраханского государственного технического университета (Астрахань).
25. **Китинов Баатр Учаевич** — кандидат исторических наук, доцент, исполняющий обязанности заведующего кафедрой всеобщей истории Российского университета дружбы народов, член Экспертного совета по проведению религиозно-экспертной экспертизы при ГУ Министерства юстиции РФ (Москва).
26. **Койбагаров Александр Шаукатович** — президент централизованной религиозной организации «Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью», буддийский учитель Алмазного пути (Санкт-Петербург), член Экспертного совета при комиссии Московской городской Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций
27. **Колесников Анатолий Сергеевич** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, директор центра философской компаративистики и социально-гуманитарных исследований (Санкт-Петербург).
28. **Крыжановская Татьяна Анатольевна** — художник, мастер тибетской тханкописи (Санкт-Петербург).
29. **Куваев Сергей Юрьевич** — бакалавр истории, независимый исследователь (Екатеринбург).
30. **Курапов Андрей Алексеевич** — кандидат исторических наук, доцент, заместитель директора по науке и экспозициям областного государственного бюджетного учреждения культуры «Астраханский государственный объединенный историко-архитектурный музей-заповедник» (Астрахань).

31. **Кущнеж Гжегож** — доктор философии, преподаватель (Лондон, Великобритания).
32. **Куус Яна Владимировна** — этнопсихолог, независимый исследователь (Санкт-Петербург).
33. **Куценко Борис Олегович** — религиовед, аспирант кафедры философии Московского педагогического госуниверситета (Москва).
34. **Лукманова Людмила Николаевна** — начальник экскурсионного отдела, заместитель председателя Калмыцкого культурного центра им. Н. Очирова государственного бюджетного учреждения культуры «Историко-этнографический и архитектурный музей-заповедник „Старая Сарепта“» (Волгоград).
35. **Нагорная Наталья Анатольевна** — доктор филологических наук, независимый ученый (Белгород).
36. **Намруева Людмила Васильевна** — кандидат социологических наук, доцент, заведующая отделом социально-политических и экологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук (Элиста, Республика Калмыкия).
37. **Нидал Оле** — лама тибетского буддизма Алмазного пути традиции Карма Кагью (Копенгаген, Дания).
38. **Николаева Любовь Викторовна** — кандидат исторических наук, доцент кафедры философии, истории и культурологии Астраханского государственного технического университета (Астрахань).
39. **Новикова Наталья Александровна** — студентка Уральского федерального университета (Екатеринбург — Москва).
40. **Нутрихин Роман Владимирович** — кандидат юридических наук, доцент кафедры экологического, земельного и трудового права Юридического института Северо-Кавказского федерального университета (Ставрополь).
41. **Овчаренко Анастасия Александровна** — религиовед, выпускник кафедры религиоведения Красноярского государственного педагогического университета; Красноярский буддийский центр Алмазного пути традиции Карма Кагью (Красноярск).
42. **Оргадулова Гиляна Анверовна** — кандидат экономических наук, ведущий специалист Министерства сельского хозяйства Республики Калмыкия, преподаватель Калмыцкого государственного университета, президент Элистинского буддийского центра Алмазного пути традиции Карма Кагью (Элиста, Республика Калмыкия).
43. **Орехова Наталья Алексеевна** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Красноярского краевого краеведческого музея (Красноярск).
44. **Орлова Елена Геннадьевна** — востоковед, независимый исследователь (Санкт-Петербург — Пекин, Китай).

45. **Приходько Наталия Юрьевна** — кандидат философских наук, доцент Дальневосточного федерального университета (Владивосток).
46. **Пупышева Наталья Валентиновна** — кандидат культурологии, научный сотрудник лаборатории волновой диагностики живых систем Института физического материаловедения Сибирского отделения Российской академии наук (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
47. **Пишибыславский Артур** — доктор философских наук, преподаватель кафедры сравнительных исследований цивилизаций Ягеллонского университета, буддийский учитель Алмазного Пути традиции Карма Кагью (Краков, Польша).
48. **Ринчинова Белигма Пурбо-Доржиевна** — документовед, аспирант Бурятского государственного университета (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
49. **Рыджевска Магдалена** — ассистент института психологии Щецинского университета (Щецин, Польша).
50. **Сабиров Рустам Тагирович** — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института стран Азии и Африки Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова (Москва).
51. **Смертин Юрий Григорьевич** — доктор исторических наук, профессор кафедры зарубежного регионоведения и дипломатии Кубанского государственного университета (Краснодар).
52. **Соколов Анатолий Борисович** — буддийский учитель Алмазного Пути традиции Карма Кагью (Санкт-Петербург — Севастополь).
53. **Сонам Алена Михайловна** — президент благотворительного фонда «Добро и память» (Кызыл, Тыва).
54. **Стрелков Андрей Михайлович** — кандидат исторических наук, генеральный директор издательства «Удумбара» (Улан-Удэ, Республика Бурятия).
55. **Суворина Екатерина Сергеевна** — бакалавр истории, магистрант направления «Социокультурная антропология» кафедры археологии и этнологии исторического факультета Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета (Екатеринбург).
56. **Таркова Радмила Анатольевна** — кандидат исторических наук, ученый секретарь областного государственного бюджетного учреждения культуры «Астраханский музей-заповедник» (Астрахань).
57. **Трофимова Екатерина Анатольевна** — старший преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета путей сообщения (Санкт-Петербург).
58. **Фокин Александр Алексеевич** — доктор филологических наук, профессор кафедры отечественной и мировой литературы

- Гуманитарного института Северо-Кавказского федерального университета (Ставрополь).
59. **Хафизова Клара Шайсултановна** — доктор исторических наук, академик Казахстанской национальной академии естественных наук (Алма-Ата, Казахстан).
 60. **Шабанов Сергей Анатольевич** — научный сотрудник государственного бюджетного учреждения культуры «Музей истории донского казачества» (Новочеркасск).
 61. **Шараб Данзан** — геше-лама, выпускник университета «Даши Чойнхорлин» им. Дамба Даржа Заяева в Бурятии, специалист буддийских наук, председатель местной буддийской религиозной организации «Община с. Промысловка Астраханской области» (Астрахань).
 62. **Шиманская Анна Алексеевна** — заведующая сектором научно-методической работы Государственного музея искусств народов Востока, аспирант Института востоковедения Российской академии наук (Москва).
 63. **Щербакова Лилия Валерьевна** — кандидат культурологии, доцент кафедры философии, истории и культурологии Астраханского государственного технического университета (Астрахань).

ABOUT CONTRIBUTORS

1. **Abayeva Lyubov Lubsanovna** — DSc in history, chief research associate, Department of History, Ethnology and Sociology at Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of Siberian Branch of RAS (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).
2. **Alekseyev-Apraksin Anatoly Mikhailovich** — DSc in culture studies, associate professor at Institute of Philosophy of St. Petersburg State University, professor at St. Petersburg State University of Technology and Design (St. Petersburg).
3. **Alfonso Nonna Gennadyevna** — senior research associate at State Museum of Oriental Art (Moscow).
4. **Artem'eva Nadezhda Grigoryevna** — PhD in history, senior research associate, head of Department of Medieval Archaeology at Institute of History, Archaeology and Ethnography of Far Eastern Branch of RAS (Vladivostok).
5. **Badmatsyrenov Timur Batorovich** — PhD in sociology, director of Centre for Social and Political Studies at Buryat State University (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).

6. **Badmayev Buda Balzhievich** — abbot of St. Petersburg Datsan “Gunzechoinei” (St. Petersburg).
7. **Bakarayeva Nadezhda Fedorovna** — post-graduate student, Kalmyk State University, chief librarian at Central Kalmyk Khurul “Golden Abode of Buddha Shakyamuni” (Elista, Republic of Kalmykia).
8. **Batyreva Svetlana Garrievna** — DSc in arts, professor, head of Zaya-Pandita Museum of Traditional Culture of Kalmyk Institute for Humanitarian Studies of RAS (Elista, Republic of Kalmykia).
9. **Bayeva Lyudmila Vladimirovna** — DSc in philosophy, professor, dean of Faculty of Social Communication, head of Philosophy Department at Astrakhan State University (Astrakhan).
10. **Belyakov Aleksey Olegovich** — PhD in philosophy, associate professor at Department of Religious Studies and History of Faculty of Social Sciences of Amur State University (Blagoveshchensk).
11. **Burlutsky Andrey Nikolayevich** — PhD in philosophy, associate professor, head of Department of Humanities, Rostov Branch of Russian Customs Academy (Rostov-on-Don).
12. **Demenova Viktoriya Vladimirovna** — PhD in arts, associate professor at Department of Arts, deputy dean at Faculty of Art and Cultural Studies of Ural Federal University (Yekaterinburg).
13. **Dubakov Leonid Viktorovich** — PhD in philology, lecturer at Sobinov Yaroslavl Music College (Yaroslavl).
14. **Dubich Viktoria Viktorovna** — PhD in technical sciences, associate professor at Siberian Federal University (Krasnoyarsk — Wroclaw, Poland).
15. **Dudkin Aleksandr Viktorovich** — president of Volgograd Karma Kagyu Diamond Way Buddhist Centre (Volgograd).
16. **Elikhina Yulia Igorevna** — PhD in history, senior research associate, keeper at State Hermitage Museum (St. Petersburg).
17. **Erofeyev Konstantin Borisovich** — PhD in technical sciences, lawyer of St. Petersburg Legal Association, member of Guild of Russian Lawyers, member of Committee on National Policy under St. Petersburg regional branch of “Edinaya Rossiya” party (St. Petersburg).
18. **Fokin Aleksandr Alekseyevich** — DSc in philology, professor at Department of National and World Literature of Institute of Humanities, North-Caucasus Federal University (Stavropol).
19. **Gainutdinova Ekaterina Valeryevna** — PhD in philosophy, associate professor, head of Department of Philosophy, History and Cultural Studies of Astrakhan State Technical University (Astrakhan).
20. **Gerasimova Yulia Valerievna** — research associate at Department of Holdings, keeper of ceremonial implements collection, OGBUK “Astrakhan State Unified Historical and Architectural Reserve Museum” (Astrakhan).

21. **Gridinberg Irina Nikolayevna** — specialist on occupational safety at Regional State Institution “Centre for Information Technologies in the Krasnoyarsk Region”, vice president of Krasnoyarsk Karma Kagyu Diamond Way Buddhist Centre (Krasnoyarsk).
22. **Karabushchenko Pavel Leonidovich** — DSc in philosophy, professor at Department of Philosophy of Astrakhan State University (Astrakhan).
23. **Khafizova Klara Shaisultanovna** — DSc in history, member of the Kazakhstan National Academy of Natural Sciences (Almaty, Kazakhstan).
24. **Kirbaba Yulia Vladimirovna** — PhD in cultural studies, associate professor at Department of Philosophy, History and Cultural Studies of Astrakhan State Technical University (Astrakhan).
25. **Kitinov Baatr Uchayevich** — PhD in history, associate professor, acting head at Department of General History, PFUR; member of Expert Council on Religious Expertise under Central Administration Ministry of Justice of Russia (Moscow).
26. **Koibagarov Aleksandr Shaukatovich** — president of Centralized Religious Organization “Russian Karma Kagyu Diamond Way Buddhists Association”, Buddhist teacher of Diamond Way, member of Expert Council under Commission of Moscow City Duma on affairs of public associations and religious organizations (St. Petersburg).
27. **Kolesnikov Anatoly Sergeyevich** — DSc in philosophy, professor at Department of History of Philosophy at Institute of Philosophy of St. Petersburg State University; director of Centre for Philosophical Comparative Studies and Social and Humanitarian Research (St. Petersburg).
28. **Kryzhanovskaya Tatyana Anatolyevna** — artist, master of Tibetan thangka painting (St. Petersburg).
29. **Kurapov Andrei Alekseyevich** — PhD in history, associate professor, deputy head for science and displays at OGBUK “Astrakhan State Unified Historical and Architectural Reserve Museum” (Astrakhan).
30. **Kuśnierz Grzegorz** — PhD, teacher (London).
31. **Kutsenko Boris Olegovich** — religious scholar, post-graduate student at Department of Philosophy of Moscow State Pedagogical University (Moscow).
32. **Kuus Yana Vladimirovna** — ethnopsychologist, independent researcher (St. Petersburg).
33. **Kuvayev Sergei Yuryevich** — bachelor in history, independent researcher (Ekaterinburg).
34. **Lukmanova Lyudmila Nikolayevna** — head of Sightseeing Department, deputy chairperson of Ochirov Kalmyk Cultural Centre at Historical-Ethnographic and Architectural Reserve Museum “Staraya Sarepta” (Volgograd).
35. **Nagornaya Natalya Anatolyevna** — DSc in philology, independent scientist (Belgorod).

36. **Namruyeva Lyudmila Vasilyevna** — PhD in social sciences, associate professor, head of Section for Social, Political and Ecologic Studies at Kalmyk Institute for Humanitarian Research of RAS (Elista, Republic of Kalmykia).
37. **Nikolayeva Lyubov Viktorovna** — PhD in history, associate professor at Department of Philosophy, History and Cultural Studies of Astrakhan State Technical University (Astrakhan).
38. **Novikova Natalya Aleksandrovna** — student at Ural Federal University (Ekaterinburg — Moscow).
39. **Nutrikhin Roman Vladimirovich** — PhD in law, associate professor at Department of Environment, Land and Labor Law at Institute of Law of North-Caucasus Federal University (Stavropol).
40. **Nydahl Ole** — Lama of Diamond Way Tibetan Buddhism of Karma Kagyu lineage (Copenhagen, Denmark).
41. **Orekhova Natalia Alekseyevna** — PhD in history, senior research associate at Krasnoyarsk Museum of Regional Studies (Krasnoyarsk).
42. **Orgadulova Gilyana Anverovna** — PhD in economics, leading specialist at Ministry of Agriculture of Republic of Kalmykia; lecturer at Kalmyk State University. President of Elista Karma Kagyu Diamond Way Buddhist Centre (Elista, Republic of Kalmykia).
43. **Orlova Elena Gennadyevna** — orientalist, independent researcher (St. Petersburg — Beijing, China).
44. **Ovcharenko Anastasiya Aleksandrovna** — religious scholar, graduate of Krasnoyarsk State Pedagogic University, Department of Religious Studies; Krasnoyarsk Karma Kagyu Diamond Way Buddhist Centre (Krasnoyarsk).
45. **Prikhodko Natalia Yuryevna** — PhD in philosophy, associate professor at Far Eastern Federal University (Vladovostok).
46. **Przybysławski Artur** — DSc in philosophy, lecturer at Department of Comparative Studies of Civilizations, Jagiellonian University, Diamond Way Buddhist teacher of Karma Kagyu lineage (Krakow, Poland).
47. **Pupysheva Natalia Valentibovna** — PhD in culture studies, research associate at Institute for Material Studies of Siberian Branch of RAS (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).
48. **Rinchinova Beligma Purbo-Dorjievna** — document specialist, post-graduate student at Buryat State University (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).
49. **Rydzewska Magdalena** — M.A., assistant at Institute of Psychology of Szczecin University (Szczecin, Poland).
50. **Sabirov Rustam Tagirovich** — PhD in history, senior research associate at Institute of Asian and African Studies of Lomonosov Moscow State University (Moscow).

51. **Shabanov Sergei Anatolyevich** — research associate at State Budget-Funded Institution of Culture “Museum of History of Don Cossaks” (Novocherkassk).
52. **Sharab Danzan** — geshe lama, graduate of Damba Darzha Zayaev University “Dashi Choinkhorlin”, Buryatia; specialist in Buddhist sciences, chairman of Local Buddhist Religious Organization “Community of Promyslovka village of the Astrakhan region” (Astrakhan).
53. **Shcherbakova Liliya Valeryevna** — PhD in cultural studies, associate professor at Department of Philosophy, History and Cultural Studies of Astrakhan State Technical University (Astrakhan).
54. **Shimanskaya Anna Alekseyavna** — head of Section for Research and Methodology at the State Museum of Oriental Art, post-graduate student at Institute of Oriental Studies of RAS (Moscow).
55. **Smertin Yuri Grigoryevich** — DSc in history, professor at Department of Foreign Regional Studies and Diplomacy of Kuban State University (Krasnodar).
56. **Sokolov Anatoly Borisovich** — Diamond Way Buddhist teacher of Karma Kagyu lineage (St. Petersburg — Sevastopol).
57. **Sonam Alyona Mikhailovna** — President of “Dobro and Pamyat” charitable foundation (Kyzyl, Republic of Tyva).
58. **Strelkov Andrey Mikhailovich** — PhD in history, director general of Udumbara Publishing House (Ulan-Ude, Republic of Buryatia).
59. **Suvorina Ekaterina Sergeyevna** — bachelor in History, master’s degree student, field of specialization “Sociocultural Anthropology”, at Department of Archaeology and Ethnology, Faculty of History of Institute of Humanities and Arts, Ural Federal University (Ekaterinburg).
60. **Tarkova Radmila Anatolyevna** — PhD in history, academic secretary at OGBUK “Astrakhan State Unified Historical and Architectural Reserve Museum” (Astrakhan).
61. **Trofimova Ekaterina Anatolyevna** — senior Lecturer at St. Petersburg State Transport University (St. Petersburg).
62. **Zagumyonnov Boris Ivanovich** — PhD in philosophy, independent researcher (St. Petersburg).
63. **Zhukovskaya Natalya I’vovna** — DSc in history, professor, head of Centre for Asian and Pacific Studies at Institute of Ethnology and Anthropology of RAS (Moscow).

СОДЕРЖАНИЕ

Благодарности.....	7
Предисловие.....	13
Приветствия	19

Глава 1. Буддизм в современном мире

Алексеев-Апраксин А. М. Парадоксы традиций и новаций.....	32
Бадмаев Б. Б. Об опыте работы Санкт-Петербургского дацана «Гунзэчойнэй» с мирянами.....	40
Бадмацыренов Т. Б. Интеграция буддийского сообщества: институты и практики.....	48
Дубаков Л. В. Биаффективная русификация буддийских мотивов в песенной поэзии Бориса Гребенщикова.....	53
Дудкин А. В. Опыт взаимодействия буддийских центров Алмазного пути традиции Карма Кагью с преподавателями дисциплины «Основы буддийской культуры» в рамках комплексного учебного курса «Основы религиозных культур и светской этики»	59
Ерофеев К. Б. О некоторых вопросах религии и права в России, применительно к восточным религиям и буддизму в частности	78
Загумённых Б. И. Практика Дхармы сегодня.....	88
Колесников А. С. Прошлое и настоящее буддизма Ваджраяны.....	94
Куваев С. Ю., Суворина Е. С. Тибетский язык в ритуальной практике современного российского буддизма.....	104
Лукманова Л. Н. Туристско-экскурсионный потенциал буддийских памятников и сооружений на экскурсионных маршрутах Элисты	111

<i>Намруева Л. В.</i> Буддийская идентичность современных калмыков: типология и проблемы диагностики	118
<i>Нидал О.</i> Махамудра — Великая печать в современном мире.....	127
<i>Овчаренко А. А.</i> Буддизм Алмазного пути традиции Карма Кагью в г. Красноярске: опыт включенного наблюдения	131
<i>Оргадулова Г. А.</i> Развитие мирского буддизма в Республике Калмыкия.....	137
<i>Ринчинова Б. П.-Д.</i> Новые религиозные организации в контексте буддийской культуры в Монголии	143
<i>Соколов А. Б.</i> Принципы функционирования центров Алмазного пути под руководством ламы Оле Нидала	151
<i>Шараб Данзан.</i> Опыт взаимодействия с мирянами	160

Глава 2. Культурно-историческое наследие

<i>Абаева Л. Л.</i> Традиции и инновации в буддийской теории и практике монгольских народов	168
<i>Баева Л. В.</i> Личность на фронтире великих культур: к юбилею Николая Рериха.....	178
<i>Бакараева Н. Ф.</i> Феномен тулку в монгольском буддизме.....	184
<i>Беляков А. О.</i> Буддизм как трансэтническая религия народов Приамурья.....	191
<i>Жуковская Н. Л.</i> Степной пояс Евразии и буддизм: от мифологического начала контактов до сегодняшней реальности.....	197
<i>Китинов Б. У.</i> Буддизм на Каспии: особенности и периодизация.....	205
<i>Курапов А. А.</i> Буддизм в истории Калмыцкого ханства	216
<i>Куус Я. В.</i> Лопён Цечу Ринпоче в Бурятии: история ступы в Кижинге	227
<i>Нутрихин Р. В., Фокин А. А.</i> Буддизм у калмыков в Ставропольской губернии.....	242
<i>Орлова Е. Г.</i> Тантрический буддизм в средневековом Китае	255
<i>Сабиров Р. Т.</i> Рецепция тибетского буддизма на Западе в исторической перспективе.....	264
<i>Смертин Ю. Г.</i> Японизация Ваджраяны: школа Татикава-рю	271
<i>Хафизова К. Ш.</i> Хан Давац и буддизм	282

Шабанов С. А. Буддизм на Дону	287
Шиманская А. А. История школы Кагью в сочинении Кунги Дордже «Дэбтэр марпо».....	292
Щербакова Л. В. Астраханский край как место пересечения мировых религий.....	302

Глава 3. Художественная культура

Альфонсо Н. Г. Ритуальный кинжал <i>phur pa</i>	310
Артемьева Н. Г. Чжурчжэньская ваджра	316
Батырева С. Г. Буддийское искусство и архитектура Калмыкии: традиции и новации	323
Герасимова Ю. В. Коллекция калмыцких культовых предметов в собрании Астраханского музея-заповедника	332
Гридинберг И. Н., Орехова Н. А. Тантрическая коллекция в фондах Красноярского краевого краеведческого музея.....	336
Деменова В. В. Светоносная природа буддийских божеств: иконографическое и образное отражение в искусстве	344
Елихина Ю. И. Образы Падмасамбхавы из коллекции Государственного Эрмитажа.....	354
Кирбаба Ю. В. Философия и поэтика чань-буддизма в творчестве Густава Малера.....	367
Койбагаров А. Ш. Религиозное искусство и общество	375
Крыжановская Т. А. Иконометрия в художественном каноне тибетского буддизма. Традиции и современность.....	379
Новикова Н. А. «Чарующие звуки Дхармы» в буддийском изобразительном искусстве.....	387
Таркова Р. А. Буддийская икона из коллекции Астраханского музея-заповедника: проблемы атрибуции	395
Трофимова Е. А. Символическое и ритуальное значение колокольчика и ваджра в тибетском буддизме	402
Шиманская А. А. Проблемы экспонирования предметов буддийского искусства в музейном пространстве (в аспекте коммуникативного подхода)	408

Глава 4. Компаративные исследования

Дубич В. В. Пространство — это информация: Дхармакая и эксперименты квантовой оптики	425
Куценко Б. О. Рецепция основных идей Ваджраяны в немецкой философии второй половины XIX — начала XX века.....	434
Куцнеж Г. «Преступление и наказание» Достоевского в свете буддийского понимания гордости и кармы	459
Нутрихин Р. В. Алхимическая традиция в буддизме Ваджраяны	476
Приходько Н. Ю. Гендерный дискурс мировых религий: статус женщины в буддийской традиции.....	483
Пунышева Н. В. Парадигмальная основа различий между буддизмом и западной наукой	493
Сонам А. М. Нейронаука и буддизм: точки соприкосновения науки и религии	500

Глава 5. Буддизм и развитие личности

Бурлуцкий А. Н. Практики нёдро как условие духовного развития в буддизме Ваджраяны	510
Гайнутдинова Е. В. Буддизм как форма достижения внутреннего баланса.....	517
Карабущенко П. Л. Элитологические воззрения Далай-ламы XIV	531
Нагорная Н. А. Осознанные сновидения в восточных духовных практиках, западной психологии и русской литературе	543
Николаева Л. В. Воздействие духовных ценностей буддизма на формирование человека	551
Пишибыславский А. Как проявляет себя Просветление, или Несколько замечаний о тибетском литературном жанре намтар (<i>rnam thar</i>)	570
Рыджевска М. Буддизм и психология: психологические механизмы медитации Дарения мандалы	599
Стрелков А. М. Определение качеств учителя и ученика в «Шри-Калачакра-лагху-тантра-раджа-хридае»	615
Аннотации	623
Сведения об авторах	681

TABLE OF CONTENTS

Acknowledgements	10
Foreword	16
Greetings	25

Chapter 1. Buddhism in the Modern World

<i>Alexeyev-Apraksin A. M.</i> The paradoxes of traditions and innovations	32
<i>Badmaev B. B.</i> On working experience with lay people at the Buddhist temple of St. Petersburg “The Gunzechoinei Datsan”	40
<i>Badmatsyrenov T. B.</i> Integration of the Buddhist community: Institutions and practices	48
<i>Dubakov L. V.</i> Biaffective russification of Buddhist motives in Boris Grebenshchikov’s song lyrics	53
<i>Dudkin A. V.</i> Interaction of Buddhist centres of the Karma Kagyu Diamond Way Buddhists Association with teachers of the subject “Basics of Buddhist Culture” within the frame of the complex course of study “Basics of Religious Cultures and Lay Ethics”	59
<i>Yerofeev K. B.</i> On some issues of religion and law in Russia, in relation to Eastern religions and Buddhism in particular	78
<i>Zagumyonnov, Boris.</i> Practice of the Dharma today	88
<i>Kolesnikov A. S.</i> The past and the present of Vajrayana Buddhism	94
<i>Suvorina E. S., Kuvaev S. Y.</i> The Tibetan language in the ritual practice of modern Russian Buddhism	104
<i>Lukmanova L. N.</i> The touristic and excursion potential of Buddhist sites and monuments on the tour routes of Elista	111

<i>Namrueva, L. V.</i> Buddhistic identity of modern Kalmyks: A typology and the problems of diagnosing	118
<i>Nydahl, Ole.</i> Mahamudra: The Great Seal in the modern world	124
<i>Ovcharenko A. A.</i> Diamond Way Buddhism of the Karma Kagyu lineage in Krasnoyarsk: Participant observation	131
<i>Orgadulova G. A.</i> Development of lay Buddhism in the Republic of Kalmykia.....	137
<i>Rinchinova B. P-D.</i> New religious organizations in the context of Buddhist culture in Mongolia	143
<i>Sokolov A. B.</i> The principles of functioning of Diamond Way centres guided by Lama Ole Nydahl.....	151
<i>Sharab Danzan.</i> An experience of interaction with laymen	160

Chapter 2. Cultural and Historical Heritage

<i>Abayeva L. L.</i> Traditions and innovations in the Buddhist theory and practice among the Mongolian peoples	168
<i>Bayeva, Liudmila.</i> Personality on the frontier of the great cultures: To the anniversary of Nicholas Roerich	178
<i>Bakaraeva N. F.</i> The phenomenon of Tulku in Mongolian Buddhism.....	184
<i>Belyakov A. O.</i> Buddhism as the transethnic religion of the peoples of the Amur River region	191
<i>Zhukovskaya N. L.</i> The steppe belt of Eurasia and Buddhism: From the mythological beginning of contacts to the realities of today	197
<i>Kitinov, Baatr U.</i> Buddhism in the Caspian Sea region: Features and periodization	205
<i>Kurapov, A. A.</i> Buddhism in the history of the Kalmyk Khanate.....	216
<i>Kuus Ya. V.</i> Lopon Tsechu Rinpoche in Buryatia: The story of the Stupa in Kizhinga	227
<i>Nutrikhin R. V., Fokin A. A.</i> Kalmyks' Buddhism in Stavropol province	242
<i>Orlova E. G.</i> Tantric Buddhism in Medieval China.....	255
<i>Sabirov R. T.</i> Reception of Tibetan Buddhism in the West in Historical Perspective	264

<i>Smertin Yu. G.</i> Japanization of Vajrayana: The Tachikawa-ryu school.....	271
<i>Khafizova K. Sh.</i> Khan Davaci and Buddhism.....	282
<i>Shabanov S. A.</i> Buddhism in the Don river region	287
<i>Shimanskaya A. A.</i> The history of the Kagyu school in Kunga Dorje's <i>Debter Marpo</i>	292
<i>Shcherbakova L. V.</i> Astrakhan region as a crossing place for the world religions	302

Chapter 3. Artistic Culture

<i>Alfonso N. G.</i> The ritual dagger <i>Phurpa</i>	310
<i>Artem'eva N. G.</i> The Jurchen vajra	316
<i>Batyreva S. G.</i> Buddhist art and architecture of Kalmykia: Traditions and innovations	323
<i>Gerasimova Yu. V.</i> The Kalmyk ritual objects collection at the Astrakhan Reserve Museum	332
<i>Gridinberg I. N., Orekhova N. A.</i> A study of the tantric collection kept in the stocks of the Krasnoyarsk Regional Museum of Local Lore	336
<i>Demenova V. V.</i> The luminous nature of Buddhas and deities: iconographic and graphic representation in art	344
<i>Elikhina Yu. I.</i> The Images of Padmasambhava from the collection of the State Hermitage	354
<i>Kirbaba Yu. V.</i> The philosophy and poetics of Chan Buddhism in the oeuvre of Gustav Mahler	367
<i>Koybagarov A. Sh.</i> Religious art and the society.....	375
<i>Kryzhanovskaya A.</i> Iconometry in the artistic canon of Tibetan Buddhism. Traditions and modernity.....	379
<i>Novikova N. A.</i> "The Dharma's charming sounds" in Buddhist visual arts	387
<i>Tarkova, R. A.</i> A Buddhist Icon from the collection of the Astrakhan Reserve Museum: The problem of attribution	395
<i>Trofimova E. A.</i> The symbolic and ritual meanings of the bell and the vajra in Tibetan Buddhism.....	402
<i>Shimanskaya A. A.</i> The problems of exposing Buddhist art items in the museum space (in the aspect of the communicative approach)	408

Chapter 4. Comparative Studies

<i>Dubich V. V.</i> Space is information: Dharmakaya and quantum optics experiments.....	416
<i>Kutsenko B. O.</i> Reception of Vajrayana's main ideas in the German philosophy of 2nd half of XIX — early XX centuries.....	434
<i>Kusnierz, Grzegorz.</i> Dostoevsky's <i>Crime and Punishment</i> in the light of Tibetan Buddhist understanding of pride and karma	444
<i>Nutrikhin R.</i> An alchemical tradition in Vajrayana Buddhism	476
<i>Prikhod'ko N. Yu.</i> The gender discourse of the world religions: Woman's status in the Buddhist tradition.....	483
<i>Poupysheva N.</i> Paradigmatic basis of the fundamental distinctions between Buddhism and Western science	493
<i>Sonam A. M.</i> The neuroscience and Buddhism: Areas of contact between science and religion	500

Chapter 5. Buddhism and Development of Personality

<i>Burlutsky A. N.</i> Ngöndro practices as a condition for spiritual development in Vajrayana Buddhism.....	510
<i>Gainutdinova E. V.</i> Buddhism as a form of achieving internal balance.....	517
<i>Karabushchenko P. L.</i> Elitology views of Dalai Lama XIV	531
<i>Nagornaya N. A.</i> Lucid dreaming in Eastern spiritual practices, Western psychology and Russian literature.....	543
<i>Nikolaeva L. V.</i> The impact of Buddhism's spiritual values on the man's formation.....	551
<i>Przybyłowski, Artur.</i> Expression of Enlightenment. Remarks on <i>rnam thar</i> as Tibetan literary genre.....	556
<i>Rydzewska, Magdalena.</i> Buddhism and psychology: Psychological mechanisms of the Mandala Offering meditation.....	585
<i>Strelkov A. M.</i> Defining the teacher's and the student's qualities in <i>Śrī-Kālacakra-laghu-tantra-rāja-hṛdaya</i>	615
Abstracts	653
About contributors.....	686



Участники конференции на экскурсионных мероприятиях

Научное издание • A scientific edition

Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и новации

VAJRAYANA BUDDHISM IN RUSSIA: TRADITIONS AND INNOVATIONS

Коллективная монография • A collective monograph

Ответственный редактор А. М. Алексеев-Апраксин, д-р культурологии
Executive Editor A. M. Alekseyev-Apraksin, DSc in Culture Studies

Редактор-составитель В. М. Дронова
Compiling Editor V. M. Dronova

Корректоры: С. Гуков, Г. Калашикова
Proof-readers: S. Gukov, G. Kalashnikova

Оригинал-макет: С. Гуков • Layout original by S. Gukov

Дизайн обложки: А. Бельтюкова • Cover design by A. Beltyukova

Фотограф Ф. Дронов • Photos by Ph. Dronov

Издательство «Алмазный путь»
Россия, 107078, Москва, Каланчевский тупик, д. 3-5 стр. 6
По всем вопросам пишите нам на: books@buddhism.ru

Формат 70x100/16. Бумага офсетная. Подписано в печать 21.05.2016 г.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 56,9. Тираж 500 экз.

Отпечатано: ПАО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, дом 42, корпус 5
Тел.: 8-495-221-89-80 .

